

CAPÍTULO II

SAN ANSELMO DE AOSTA

“Quaeramus, an sit UNA SOLA VERITAS in omnibus illis, in quibus veritatem dicimus esse, an ita sint veritates plures, sicut plura sunt, in quibus constat esse veritatem.”

(De veritate xiii)

A) La definición de la verdad y la existencia de Dios en el *De veritate*

San Anselmo compuso el diálogo *De veritate* entre los años 1080-1085, cuando era abad del Monasterio de Notre-Dame du Bec, en Normandía¹.

En la edición que el mismo autor realizó de sus propias obras, el *De veritate* figura junto con el *De libertate arbitrii* y el *De casu Diaboli*, como “tres tratados pertenecientes al estudio de la Sagrada Escritura”².

Es de subrayar que, como propedéutica a la Sagrada Escritura, Anselmo considera indispensable esclarecer estos conceptos filosóficos de base: la *verdad*, el *libre albedrío*, el problema del *mal*. Se trata de conceptos presupuestos en el texto bíblico, pues son parte del sentido común, que el

¹ Cf. F. S. SCHMITT, “Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury”, *Revue Bénédictine*, 44 (1932), 322-350.

Leemos las obras de San Anselmo en: SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS *Opera Omnia*, VI *Volumenes*, ed. F. S. SCHMITT, Seckau 1938 (Vol. I), y Roma – Edimburgh 1946-1961 (Vol. II-VI). Reproducción fotomecánica en dos volúmenes: F. Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968. Encontramos el *De veritate* en el Vol. I, págs. 175-199.

Entre los análisis del *De veritate*, destacamos: el de MARKUS ENDERS (Hrsg.), *Anselm von Canterbury, Ueber die Wahrheit, Lateinisch-Deutsch, Uebersetzung, Einleitung und Anmerkungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001, ²2003; y el de PATRICIA MOYA C. y CRISTIÁN RODRIGUEZ R., “La rectitud es una cierta adecuación: la noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino”, *Teología y Vida* LIV (2013), n. 4, 651-677.

Markus Enders ha resumido también la postura anselmiana en relación con la de Agustín en el capítulo “Wahrheit von Augustinus bis zum fruehen Mittelalter” (4. “Grundzuege der definitionalen Wahrheitstheorie Anselms von Canterbury”), en: MARKUS ENDERS – JAN SZAIF (Hrsg.) *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2006, págs. 96-98.

A las obras mencionadas remitimos también para una buena selección bibliográfica sobre el tema.

² “Tres tractatus pertinentes ad studium Sacrae Scripturae”, *Praefatio*.

lector ordinario asume sin dificultad. Sin embargo, para el lector más culto, deben ser esclarecidos y precisados en un nivel filosófico.

También esto es muy significativo del método utilizado por Anselmo, del *credo ut intellegam*: para el monje de Bec, no se trata de la pretensión de agotar racionalísticamente el misterio de Dios, sino de acoger primero con humildad el contenido de la fe: esta acogida, a su vez, predispondrá la inteligencia a la comprensión racional, en la medida de lo posible³. Los resultados de la investigación racional, sin embargo, no deben por eso su validez objetiva a un presupuesto de fe: de otro modo, se estaría confundiendo la investigación filosófica con la investigación teológica.

En el caso del diálogo que ahora nos interesa, el *De veritate*, nosotros sabemos, a partir de la fe en la Escritura que “Dios es la Verdad”. Se propone por tanto, en primer término, la cuestión si, en todos los casos en los que solemos aplicar el concepto de “verdad”, esta se identifique con Dios mismo.

A pesar de que el punto de partida es netamente teológico, puede observarse que también hay una premisa que se arraiga en el sentido común, es decir, en el uso cotidiano que se hace de la palabra verdad a propósito de diferentes entidades, uso que necesita ser explicado⁴. Y esta es la pregunta propiamente filosófica, que por sí misma no presupone la fe, sino que, al contrario, es presupuesta por la fe; pues el creyente, o el lector de la Biblia, no podría comprender la expresión “Dios es la verdad”, si no tuviera una comprensión básica, *de sentido común*, del concepto de verdad. La investigación filosófica se propone por tanto explicitar y examinar analíticamente lo que ya está implícito en la comprensión del sentido común: así podrá esclarecer también racionalmente el sentido del texto bíblico y permitir su comprensión más profunda.

³ Cf. *Proslogion* I: “Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero *aliquatenus intelligere veritatem tuam*, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam.”

⁴ Lo expresan perfectamente P. MOYA y C. RODRIGUEZ: “Tenemos dos premisas: una propia de la fe y la otra proveniente de la experiencia cotidiana. Por la primera, identificamos a Dios directamente con la verdad. Por la segunda reconocemos que muchas cosas son verdaderas, son llamadas verdaderas, o decimos que están en la verdad. Se quiere investigar de qué modo se puede explicar que haya *muchas* cosas verdaderas pero *una sola* verdad. El aspecto filosóficamente problemático de la verdad es su multiplicidad en relación a la unidad de un concepto o una palabra. Por lo mismo, su metodología apuntará a encontrar una definición de la verdad, bajo la cual sea posible englobar los múltiples sujetos de los que ella puede ser predicada”. (*La rectitud es una cierta adecuación...*, cit., pag. 652).

Sujetos *múltiples* y también, explicita Anselmo, *diversos* (“per rerum *diversitates*”, cap. i): es decir, no se trata aquí, como veremos a continuación, solo de una multiplicidad simple, como es la de múltiples entes que pertenecen a una misma especie o clase, sino de una multiplicidad ‘compleja’, que abraza todas las clases de entidades.

La exposición es en forma de diálogo: pero no, como en el caso de los *Soliloquios*, del escritor con su propia razón, ni tampoco, como en los otros diálogos agustinianos, entre un grupo de amigos, sino entre un Maestro y un Discípulo. Lo cual revela ciertamente, a distancia de seis siglos de Agustín, una estructuración más definida de la enseñanza cristiana; pero al mismo tiempo atestigua que, en el ámbito propiamente filosófico, la importancia del diálogo es todavía plenamente percibida.

Por el testimonio biográfico de Anselmo⁵, sabemos que la experiencia del diálogo es real y viva en su investigación filosófica: es una dimensión irrenunciable, así como lo es su dimensión orante, su dimensión de fe en el testimonio bíblico y la reverencia a la tradición cristiana anterior. El ambiente monástico, donde Anselmo es maestro reconocido, proporciona un ambiente ideal para tales investigaciones, para las cuales, lo repetimos, es esencial el diálogo en un ambiente fraternal⁶. Por el mismo testimonio biográfico de Anselmo, sabemos también que sus discípulos le presionaron también a desarrollar sus argumentaciones filosóficas *en forma puramente racional*, prescindiendo lo más posible de la autoridad de la Escritura⁷. Bajo este requerimiento Anselmo, aunque podía tener un modelo de tal método ya en la obra agustiniana, realiza un progreso notable en la clarificación de la distinción entre filosofía y teología en la *sapientia christiana*: así, sus argumentaciones, en las obras filosóficas, son de pura razón, y, si llega a citar la Escritura, es solo para un fin ilustrativo.

El discípulo es quien propone la cuestión:

“Discípulo: Como creemos que Dios es *la Verdad*, y decimos que la verdad *se encuentra en muchas otras realidades*, quisiera saber si, en todos los casos en que decimos “verdad”, debemos declarar que *ella es Dios mismo*.”⁸

A continuación, el discípulo recuerda que, en su *Monologion*, Anselmo ha demostrado que “la verdad no tiene principio ni fin”⁹.

⁵ Un cuadro completo y muy interesante de la biografía de San Anselmo puede encontrarse en RICHARD W. SOUTHERN, *Saint Anselm, A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, 1990.

⁶ Sobre el profundo concepto y la profunda experiencia que Anselmo tuvo de la amistad dentro del ambiente monástico, véase SOUTHERN, *Saint Anselm...*, *cit.*, cap. 7 (“The nature and importance of friendship”), 138-165.

⁷ Puede verse, sobre este tema, ITALO SCIUTO, *Introduzione*, en: ANSELMO, *Monologion e Proslogion*, Ed. Bompiani, Milano 2006.

⁸ “DISCIPULUS: Quoniam Deum veritatem esse credimus (Joh 14,6), et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire, an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus.” (*De veritate* i).

⁹ “Cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum: videlicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi

Es cierto que, en el razonamiento del *Monologion*, Anselmo se refiere a la *natura summa*, a la naturaleza de Dios. Pero agudamente el discípulo nota que la demostración es a partir de la *verdad de la proposición*:

“por la *verdad de la proposición* pruebas que la Suma Verdad no tiene ni principio ni fin”¹⁰.

Sin que sea mencionado San Agustín, es clara la utilización del argumento que encontramos al comienzo de los *Soliloquios*. Aun más clara y explícita en el pasaje que sigue al anterior, en el mismo *Monologion*¹¹.

Llegado a este punto, el discípulo espera escuchar del Maestro la *definición de la verdad*. El maestro recuerda que esto no se hizo en el *Monologion*, y así invita al discípulo a llevar a cabo esta tarea en el presente diálogo, examinando las *diferentes realidades* en las que decimos que se da la verdad: así se responderá la pregunta, *quid sit veritas*¹².

Anticipando la lista de tales entidades, veremos que la verdad puede encontrarse en:

- (1) la proposición
- (2) la opinión o pensamiento
- (3) la voluntad
- (4) la acción
- (5) los sentidos (físicos)
- (6) las esencias de las cosas
- (7) Dios (Summa Veritas).

El maestro parte entonces analizando *la verdad de la proposición*, a la que solemos llamar verdadera o falsa:

“qué cosa es la verdad en la proposición.”¹³

neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc *verum sine veritate esse non potest*.- impossibile est vel cogitare quod veritas principium aut finem habeat.” (*De veritate*, i; cf. *Monologion* xviii). Es más que evidente la reminiscencia de los *Soliloquios* agustinianos.

¹⁰ “*per veritatem orationis* probas summam veritatem non habere principium vel finem” (*De veritate* i).

¹¹ “Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: *antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas*. Atqui verum non potest esse sine veritate. *Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas*; quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine”. (*Monologion* xviii, cit.)

¹² *De veritate* i, pag. 177, 1-2: “[...] si vis, quaeramus *per rerum diversitates*, in quibus veritatem dicimus esse, *quid sit veritas*.”

¹³ *De veritate* ii, pág. 177, 6: “*quid sit veritas in enuntiatione*”

Interrogado por el maestro, el discípulo contesta que la proposición es verdadera:

“cuando lo que enuncia *es*, ya sea afirmando o negando. Pues digo que enuncia, aun cuando niega que es aquello que no es; pues así lo enuncia, *tal como es la cosa* (res).”¹⁴

En primer lugar, por tanto, vemos que aquello que es enunciado debe *ser*. Notemos que ya aquí está implícita la distinción entre aquello *que enuncia*, la proposición (“*enuntiatio*”), y aquello que *es enunciado* (= “aquello que [la proposición] enuncia”: “*quod enuntiat*”).

En segundo lugar, de lo que sigue es también claro que aquello que es enunciado no es, considerado en sí mismo, un *ente real*. Esto no es inmediatamente evidente en las proposiciones que afirman la existencia (con o sin otros predicados) de un ente real; pero se vuelve transparente, cuando se consideran las enunciaciones negativas. Cuando se enuncia que un ente *no es*, o que no tiene tales predicados, se enuncia y, por lo tanto, podemos agregar, también se *afirma*, “algo”. Ahora, “algo”, debe ser “algo que es”. Este algo, que expresa “cómo la *cosa es*” (“*quemadmodum res est*”) debe por tanto poseer un *ser* que, por un lado, dice relación con el ente real, por el otro, debe considerarse como bien distinto del ente real mismo, tanto considerado en su simple acto de ser, como en todas sus determinaciones reales. Se deduce que, también en el caso que se trate de afirmar, con la enunciación, un *ente real*, tal ente debe netamente distinguirse del *contenido* de la enunciación. Para tal efecto, el Maestro introduce una pregunta insidiosa:

¹⁴ *De veritate* ii, pag. 177, 10-12: “Quando est quod enuntiat, sive afirmando sive negando. Dico enim quod enuntiat, etiam quando negat esse quod non est; quia sic enuntiat *quemadmodum res est*.”

Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 7, 1011 b 25-27: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται: ἀλλ’ οὔτε τὸ ὄν λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν.

Análogas definiciones pueden encontrarse ya en PLATÓN, *Cratilo* 385b2, *Sofista* 263b. Estas definiciones platónicas y aristotélicas han sido identificadas como las primeras expresiones de una teoría de la verdad como “correspondencia”. Véase sobre esto: MARIAN DAVIS: “The Correspondence Theory of Truth”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/truth-correspondence/>. El autor señala también los textos de ARISTÓTELES, *Categoriae*, donde más explícitamente se afirma que las cosas de algún modo “subyacen a” (τὸ ὑφέκατερον πρᾶγμα, *Cat.* 12 b15), y “hacen verdaderos” los juicios (τὸ μέντοι πρᾶγμα φαίνεται πως αἴτιον τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον, *Categ.* 14 b14). Según Davis, aquí Aristóteles implica que estas “cosas (*pragmata*) son hechos o situaciones lógicamente estructurados”. De todos modos, a nuestro parecer, es claro el influjo que esta formulación aristotélica, tal como la de *Metafísica* recién mencionada, tuvo sobre la exposición de Anselmo.

“¿Acaso te parece que la *cosa enunciada* sea la *verdad* de la enunciación?”¹⁵.

“Cosa enunciada” (“*res enuntiata*”) es evidentemente una expresión ambigua, pues une el ente real como tal, con la enunciación *acerca de él*: puede tomarse como “el ente real considerado en cuanto tal”, que es objeto de la enunciación, o bien podría tomarse como el “contenido de la enunciación”, visto en cuanto contenido ideal, *referente* al ente mismo real. Nuestro discípulo lo toma, evidentemente, en el primer sentido, pues contesta negativamente la pregunta, con el siguiente argumento:

“Pues nada es verdadero si no es participando de la verdad; y, por tanto, *la verdad de lo verdadero* [= de la enunciación verdadera] está en *en el mismo verdadero* [= en la misma enunciación verdadera], en cambio *la cosa enunciada no está en la enunciación verdadera*. De manera que [la cosa enunciada] no debe llamarse la *verdad* de ella [= de la enunciación verdadera] sino más bien *causa* de la verdad de ella. Por lo tanto, no es sino *en la proposición misma*, me parece, que hay que buscar su verdad.”¹⁶

Es claro que la cosa real, como tal, *no se identifica* con la enunciación misma: debe pensarse, por tanto, argumenta el discípulo, que la cosa real es *causa* de la verdad de la enunciación; pero la verdad como tal debe atribuírsele a la enunciación misma.

Aquí el maestro interviene para estimular una necesaria precisión: ¿se trata de la enunciación en sí misma, o de su *significado*? ¿O se trata, eventualmente, de algún otro elemento de los que entran en la definición de “enunciación”?¹⁷

Se hace aquí explícita, al menos en la intención, la distinción entre la *enunciación*, considerada en sí misma, y el *significado* a la que ella apunta.

El discípulo, sin embargo, opone que, tomando el significado en sí mismo, es decir, sin referencia a la realidad, la enunciación debería decirse siempre verdadera, pues los *elementos* que aparecen en la definición de la enunciación permanecen siempre *idénticos* a sí mismos, ya sea que lo que enuncia es, o que no es¹⁸.

¹⁵ *De veritate* ii, pág. 177,13: “MAGISTER: “An ergo tibi videtur quod *res enuntiata* sit *veritas enuntiationis*?”

¹⁶ *De veritate* ii, pág. 177, 16-19: “Quia nihil est verum nisi participando veritatem; et ideo *veri veritas in ipso vero est, res vero enuntiata non est in enuntiatione vera*. Unde non eius veritas, sed *causa veritatis* eius dicenda est. Quapropter *non nisi in ipsa oratione* quaerenda mihi videtur eius veritas”.

¹⁷ *De veritate*, ii, pág. 177, 20-21: “Vide ergo, *an ipsa oratio aut eius significatio* aut aliquid eorum, quae sunt *in definitione enuntiationis*, sit quod quaeris”.

¹⁸ *De veritate*, ii, pág. 178, 1-4: “si hoc esset, *semper esset vera, quoniam eadem manent omnia, quae sunt in enuntiationis definitione*, et cum est quod enuntiat, et cum non est.

Ciertamente tal reflexión es importante, pues muestra que la esencia de los elementos que entran en la oración es por sí misma verdadera. Pero, aunque las esencias contenidas en el juicio sean verdaderas, el juicio mismo podría ser falso: eso expresa el Maestro mediante la exigencia que la enunciación *signifique lo que debe*. Cuando significa lo que es, significa lo que debe, y *significa rectamente*; y cuando significa rectamente, hablamos de un *significado recto*¹⁹. De igual modo, cuando significa que no es lo que efectivamente no es. La *rectitudo* es indicada, por tanto, nuevamente, como la característica esencial de la enunciación verdadera; y la verdad, por tanto, no es más que la *rectitudo* misma²⁰.

Sin embargo, el discípulo todavía no se da por satisfecho, y se pregunta qué pasa cuando una determinada oración no tiene un significado que corresponde a los hechos. Pues, aun en este caso, la oración, tomada en sí misma, *está hecha para significar* un cierto ser.

Aun cuando este “ser” (conceptual), no corresponda a la realidad de los hechos, no deja por esto de tener un contenido conceptual verdadero. En este sentido, en suma, se debería también llamar a la oración *verdadera*, incluso cuando no corresponde a la realidad.²¹

Frente a esta grave dificultad, el maestro analiza el uso común del lenguaje, y su génesis. Por un lado, admite que, como sostiene el discípulo, la enunciación tiene una verdad propia, en sí misma (“*quia facit quod debet*”): verdad que, en este sentido, es independiente de la realidad factual. Por otro lado, recuerda que el uso común llama “verdadera” la enunciación cuyo significado corresponde a la realidad. De lo anterior, concluye que, cuando es usada en el sentido común, la enunciación es verdadera en un sentido *doble*. Pues ella:

(1) “tiene el significado que se le da” (literalmente: “que ha recibido de significar” = el contenido conceptual);

(2) “significa aquello para lo cual se hizo” (es decir, para referirse a la realidad factual)²².

¹⁹ *De Veritate* ii, pag. 178, 16-18: “Magister: At cum significat quod debet, *recte significat*. [...] Cum autem recte significat, *recta est significatio* ».

²⁰ *De Veritate* ii, pág. 178, 25: “Magister: Ergo non est illi aliud veritas quam *rectitudo*. »

²¹ *De Veritate* ii, pág. 178, 28-3 : «Discipulus: Video quod dicis. Sed doce me quid respondere possim, si quis dicat quia, *etiam cum oratio significat esse quod non est, significat quod debet*. Pariter namque accepit significare esse, et quod est et quod non est. Nam si non accepisset significare esse etiam quod non est, non id significaret. Quare etiam cum significat esse quod non est, *significat quod debet*. At si quod debet significando, *recta et vera est, sicut ostendisti: vera est oratio, etiam cum enuntiat esse quod non est.*»

²² *De Veritate* ii, pág. 179, 1-4 : « Magister: Vera quidem non solet dici, cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, *quia facit quod debet*. Sed cum significat esse quod est, *dupliciter facit quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est* ».

En base a esto, sostiene que el primer significado debe ser aquel por el cual la oración recibió el significado que se le da, más que aquel por el cual no lo recibió, pues:

“ella no recibió el significar que la cosa es, cuando no es, o que la cosa no es, cuando es, sino porque *no se le pudo dar el significado de que la cosa es solo cuando es, o que la cosa no es, solo cuando no es*”²³.

Este punto es de gran interés, pues subraya que el significado conceptual, tomado en sí mismo, es algo distinto y, en un sentido, *independiente* de la aplicación de tal significado a la realidad. Ciertamente la concepción intelectual tiene su origen en la necesidad humana de referirse a la realidad, *está hecha para eso*; sin embargo, para hacerlo –para poder cumplir su tarea- no puede evitar entrar en contacto con una dimensión que trasciende la realidad sensible y temporal. Esto es bien subrayado por la mención de la imposibilidad (“*non potuit solummodo dari*”) de que el significado se utilizara en referencia a una determinada realidad sensible e histórica, sin que el significado mismo utilizado no existiera *independientemente del cuándo y cómo la cosa misma existe físicamente*. En otras palabras, si bien el significado conceptual nace en la mente del hombre, y se usa comúnmente, para referirse a la realidad sensible e histórica, en sí mismo *pertenece a una dimensión independiente de la temporalidad*; lo cual es bien explicitado por el Maestro a continuación:

“Por tanto, *otra* es la rectitud y la verdad de la enunciación, porque *significa aquello, para significar lo cual ella ha sido hecha*; *otra* en cambio, *porque tiene el significado que ha recibido* (*literalmente: “significa aquello que ha recibido de significar”*). Esta última, por cierto, es INMUTABLE a la misma oración, la primera, en cambio, es MUDABLE. Pues esta la tiene siempre, aquella en cambio no siempre. Esta la tiene NATURALMENTE, aquella en cambio ACCIDENTALMENTE y según el uso.”²⁴

Con el significado conceptual estamos, por lo tanto, en la dimensión de la *inmutabilidad*: porque la relación *accidental* del significado con las cosas reales puede cambiar, y un mismo significado conceptual –por ejemplo, « es de día »- puede ahora ser verdadero, y dentro de algunas horas resultar

²³ *De veritate* ii, pág. 179, 7-10 : « Plus enim debet propter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit. Non enim accepit significare esse rem, cum non est, vel non esse, cum est, nisi quia non potuit illi dari TUNC SOLUMMODO significare esse, quando est, vel non esse, quando non est. »

²⁴ *De veritate* ii, pág. 179, “Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista IMMUTABILIS est ipsi orationi, illa vero MUTABILIS. Hanc namque semper habet, illam vero non semper. Istam enim NATURALITER habet, illam vero ACCIDENTALITER et secundum usum”.

falso. En cambio, el contenido conceptual tomado en sí, debe permanecer idéntico a sí mismo: le es *natural*. En otras palabras, es *necesario*. De otro modo, agregamos nosotros, no podría servir de *medida*, o punto de referencia, para la realidad que cambia. El día se alterna con la noche, pero el concepto «es de día» debe permanecer idéntico, para que pueda resultar verdadero o falso con respecto a la realidad.

Así, de esta simple distinción, que descubre, en la génesis del lenguaje, tanto su referencia a la realidad *temporal*, cuanto su pertenencia *necesaria* a otra dimensión, resulta la distinción importantísima entre el ser que es *accidentalmente* y el ser que es *necesariamente*²⁵.

Anselmo incurre en cambio, a nuestro juicio, en una cierta confusión, cuando afirma que, en algunas proposiciones, estas dos *rectitudes* o *verdades* son inseparables, y propone los siguientes ejemplos: «el hombre es un animal», y : «el hombre no es una piedra». En estos casos, dice Anselmo, tanto la afirmación como la negación son estables, no valen solamente en un determinado tiempo, pues siempre el hombre es un animal, y siempre no es una piedra²⁶. Ahora bien, nos parece claro que, en estos casos, se trata de

²⁵ Es interesante observar que, entre las objeciones que en tiempos recientes han sido esgrimidas contra la teoría de la verdad como correspondencia, se mencione la siguiente: “The correspondence relation is very mysterious: it seems to reach into the most distant regions of space (faster than light?) and time (past and future). How could such a relation possibly be accounted for WITHIN A NATURALISTIC FRAMEWORK? What PHYSICAL RELATION could it possibly be?”. (cf. MARIAN DAVIS, *The correspondence Theory... cit.*, 3.C2). La relación de correspondencia, por cierto, es “misteriosa”; ciertamente, en base a ella, la verdad alcanza sin dificultad a las más remotas regiones del espacio y del tiempo, no solo el pasado, sino el futuro; ella, como es evidente, no puede ser compatible con un cuadro meramente naturalista de la realidad. Pero este no es un motivo para descartarla, mientras no se dé por demostrado el mismo esquema naturalista que la objeción pretende plantear como presupuesto indiscutido. Ahora resulta que, desde un punto de vista lógico, la teoría de la verdad es necesariamente anterior a cualquier posible esquema cosmológico, no solo físico, sino también metafísico: en efecto, si fuera de otra manera, ¿en qué sentido un esquema cosmológico pudiera pretender ser verdadero, si no fuera en el sentido de “correspondiente a la realidad”? La objeción por lo tanto puede ser muy fácilmente esgrimida en sentido inverso: (1) la verdad es esencialmente “correspondencia” de la realidad con un concepto (veremos en el siguiente capítulo que esta definición depende directamente de una evidencia de la razón); (2) la correspondencia de lo real con lo ideal no puede ser una realidad física, pues (como admiten el mismo autor) rebasa claramente las limitaciones del espacio y del tiempo; (3) *ergo*: toda visión metafísica que niegue la existencia de una realidad trascendente al universo físico, espacio-temporal, es falsa. La objeción, en todo caso, resulta útil, porque permite tomar conciencia de la verdad de la premisa número 2, cosa que no es usual, en la actualidad, entre los mismos defensores de la verdad como correspondencia.

²⁶ *De veritate* ii, pág. 179, 19-25: “in quibusdam enuntiationibus inseparabiles sint istae duae rectitudines seu veritates; ut cum dicimus: homo animal est', aut: homo lapis non est'. Semper enim haec affirmatio significat esse quod est, et haec negatio non esse quod non est; nec illa possumus uti ad significandum esse quod non est -semper enim homo animal est-, nec ista ad significandum non esse quod est, quia homo numquam lapis est.”

oraciones que no guardan referencia directa a la situación real. En otras palabras, son simples juicios sobre esencias, que no se refieren, por sí mismas, directamente a hechos reales y, como tales, naturalmente pertenecen al nivel de verdad que se refiere al significado abstracto de la oración: por tanto, es normal que sean independientes de la situación real en un determinado momento (aunque, como antes notaba el mismo Anselmo, hayan nacido en algún momento –para la intelección humana– a partir del juicio sobre una situación real, y puedan siempre utilizarse, aplicarse, a juicios sobre sujetos reales).

A pesar de esta momentánea confusión, lo que es mayormente de señalar es, como decíamos, el importante progreso que marca esta fase del diálogo: el descubrimiento de la dimensión de lo *immutable*, mediante la distinción entre estos dos «niveles» de verdad. Sin embargo, el Maestro decide por ahora limitar su atribución de la *rectitudo*, que caracteriza la verdad de la frase, a su uso común, que se refiere a la realidad temporal, para la cual el uso común mismo nació, reservando el análisis del otro sentido de verdad, que la frase no puede tener, para más adelante²⁷.

Termina esta fase, subrayando que la *ratio veritatis*, examinada a propósito de los signos verbales, vale también, evidentemente, para cualquier otro tipo de signo, que indica que algo es o no es, tales como la escritura o «el lenguaje de los dedos» («*loquela digitorum*»)²⁸.

En el siguiente capítulo iii («*De opinionis veritate*») Anselmo se pregunta sobre la *veritas in cogitatione*. Sin embargo, no agrega nada sustancialmente nuevo al tema anterior. Se refiere sí, más explícitamente, al *pensamiento*, mediante el término «*cogitatio*»; pero podemos decir que el mismo concepto sustancialmente estaba implícito en el concepto de «*significatio*», que entraba en la *ratio* de la verdad de la oración. Por tanto, aquí el Discípulo fácilmente puede aplicar la misma *ratio veritatis*, que implica una correcta referencia (correspondencia) a la realidad: «el que piensa que *lo que es es*, piensa *rectamente*, y por tanto su pensamiento es recto»: se vuelve así a definir la verdad del pensamiento como *rectitudo*²⁹. No hay aquí referencia, al menos no explícita, al «otro nivel» de verdad, el que contiene el pensamiento en sí

²⁷ *De veritate* ii, pág. 179, 27-28: “De illa autem veritate, quam non habere non potest, postea dicemus.”

²⁸ *De veritate* ii, pág. 180, 1-3: “Eadem enim ratio veritatis, quam in propositione vocis perspeximus, consideranda est IN OMNIBUS SIGNIS, quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum”.

²⁹ *De veritate* iii, pág. 180, 11-17: “Discipulus: Secundum rationem, quam de propositione vidimus, nihil rectius dicatur veritas cogitationis quam rectitudo eius. Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est. Quapropter qui putat esse quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio. Si ergo vera est et recta cogitatio non ob aliud quam, quia putamus esse quod est, aut non esse quod est: non est aliud eius veritas quam rectitudo.”

mismo independiente de la temporalidad : el autor ya ha advertido que esto se tratará más adelante.

En el capítulo iv, se trata de la *verdad de la voluntad* (« *de voluntatis veritate* »). Nuevamente se parte del testimonio bíblico, que afirma que «el diablo *no se mantuvo en la verdad*» (« *non stetit in veritate*»³⁰). En este caso, también, se trata de *rectitud* de la voluntad, que quiere, o no quiere, lo que debe. Es con la voluntad, ciertamente, que el diablo abandonó la verdad. Por tanto:

«no puede entenderse la verdad sino como *rectitud*, pues la verdad, o *rectitud* en su voluntad no fue otra cosa sino *querer lo que debió* »³¹.

En el capítulo v, («*De actionis naturalis vel non naturalis veritate*»), se aplica fácilmente a la *acción* el mismo concepto de *rectitud*, ya aplicado a la voluntad. «Hacer la verdad»³² es lo mismo que «hacer el bien»³³.

En otras palabras, la verdad que resplandece a la mente es el punto de referencia que, aplicado a la acción, recibe el nombre de «bien». Quien «hace lo que debe», se conforma a la norma que es la verdad misma, y esto constituye precisamente la *rectitud* de la acción. La verdad es, por tanto, la misma *rectitud* de la acción³⁴.

Sin embargo, en este punto se impone una distinción entre el actuar *racional* y el actuar *irracional* (en el sentido de actuar por ley *natural*). El maestro propone los ejemplos de la limosna, acto racional, y del fuego que calienta, por una ley natural. De ambos puede decirse que «hacen la verdad». Pues el fuego, observa el discípulo, «recibió el acto de calentar, de Aquél del cual recibió el ser: por tanto, al calentar, hace lo que debe»³⁵. En este caso, es claro que la verdad de la acción es *necesaria*, mientras que, en el caso de la limosna, acto libre, *no es necesaria*³⁶. De esta observación se deduce una importante aclaración de los dos sentidos de la verdad de la oración: pues el significado que una proposición tiene, considerada en sí, puede

³⁰ Cf. EVANG. JOHAN. viii,44.

³¹ *De veritate* iv, pág. 181, 6-8: “non aliud ibi potest intelligi veritas quam *rectitudo*, quoniam sive veritas sive *rectitudo* non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit.”

³² Aquí la referencia bíblica es EVANG. IOHAN. iii,20: “Qui facit veritatem venit ad lucem” (cf. pág. 181, 13-14).

³³ *De veritate* v, pág. 181, 21-22: “idem est veritatem facere quod est bene facere ».

³⁴ *De veritate* v, pág. 181, 26-28: “Constat namque facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse *rectitudinem* facere. Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse *rectitudinem*.”

³⁵ *De veritate* v, pág. 182, 3-4: “Si ignis ab eo, a quo habet esse, accepit calefacere: cum calefacit, facit quod debet.»

³⁶ *De veritate* v, pág. 182, 7-10: “Unde animadverti potest *rectitudinem* seu veritatem actionis aliam esse *necessariam*, aliam *non necessariam*. Ex necessitate namque ignis facit *rectitudinem* et veritatem, cum calefacit; et non ex necessitate facit homo *rectitudinem* et veritatem, cum bene facit. »

clasificarse como la «acción *natural*», y por tanto, *necesaria*, de esa entidad que es la proposición misma. Así como el fuego, cuando calienta, *hace la verdad*, porque así la recibió de Aquél del cual recibió el ser, así también la tal proposición, «es de día», «*hace la verdad* cuando *significa* que es de día, ya sea de día, o no: pues *eso ha recibido por naturaleza de hacer*»³⁷.

La aclaración resulta ser de gran eficacia: el mismo discípulo afirma que recién ahora puede ver «la *verdad* de la oración *falsa*»³⁸. Ciertamente, podríamos observar que la proposición recibe tal significado no por una mera ley del mundo físico, sino por una actividad inteligente del hombre. Sin embargo, tomada en un sentido analógico, la aplicación de Anselmo resulta muy iluminadora, pues muestra que, en la dimensión del ser inteligible, la relación del signo con lo significado es «natural y necesaria», por cuanto el signo ha «recibido el ser» para significar un cierto contenido conceptual, y mantiene este significado, en contraposición al mudar de los eventos externos. Es claro que aquí también, detrás de la *oratio* en su ropaje lingüístico particular, Anselmo tiene en mente la estructura lógica de la proposición misma, en su función natural de referirse a un cierto contenido conceptual, en sí independiente de los eventos contingentes.

En el siguiente capítulo vi, el autor analiza la verdad en los sentidos («*De sensuum veritate*»). El discípulo estima que «hay una verdad en los sentidos, pero no siempre, pues a veces ellos nos engañan»³⁹. Eso ocurriría, por ejemplo, cuando veo un objeto a través de un vidrio coloreado de otro color, o un palo parcialmente sumergido en el agua, que aparece roto. Pero el maestro fácilmente objeta que, en realidad, los sentidos externos solo actúan conforme a su naturaleza, reaccionando a determinadas acciones que provienen de los entes externos. No se trata, por tanto, de un engaño que provenga de los sentidos exteriores, sino de un error de la *opinión* (*opinio, sensus interior*): es decir, en sustancia, es un error en el *juicio del alma* (*iudicio animae*)⁴⁰.

³⁷ *De veritate* v, pág. 183, 2-6: “*sub naturali ponenda est illa veritas orationis, quam supra vidimus ab illa non posse separari. Sicut enim ignis, cum calefacit, veritatem facit, quia ab eo accepit, a quo habet esse: ita et haec oratio, scilicet dies est, veritatem facit, cum significat diem esse, sive dies sit sive non sit; quoniam hoc naturaliter accepit facere*”.

³⁸ *De veritate* v, pág. 183, 7: “*Nunc primum video in falsa oratione veritatem.*”

³⁹ *De veritate* vi, pág. 183, 15: “*Est quidem in sensibus corporis veritas, sed non semper. Nam fallunt nos aliquando.*»

⁴⁰ *De veritate* vi, pág. 184, 29-31: “*non culpa sensuum est, qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid illi possint aut quid debeant.*»

Aquí también, Anselmo retoma abiertamente el análisis agustiniano. Véase sobre todo AUGUSTINUS, *De vera religione*, xxxiv, 62: «*omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur; quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. Tolle itaque vanitantes, et nulla erit vanitas. Si quis*

Por tanto, también la verdad de los sentidos recae en la *verdad de la acción*⁴¹: en este caso, evidentemente, se trata de la acción natural y necesaria.

En el capítulo vii (« *De veritate essentiae rerum* »), se entra ya de lleno en el tema de la relación de la esencia de las cosas con la Suma verdad.

Es claro que de la Suma Verdad todas las cosas reciben su ser, y su *ser tales y como son*; ni puede haber algo que no sea *tal como es en la Suma Verdad*⁴². Por tanto:

« Todo lo que *es*, es *verdadero*, por cuanto es *aquello que es allí* [en la Suma Verdad] »⁴³.

Por consiguiente:

« La *verdad* está en la *esencia* de todas las cosas que son, pues *son aquello que son en la Suma Verdad*.»⁴⁴

Aquello que es «falsamente», no es en la Suma Verdad, pues, en realidad, *no es*⁴⁵.

Estando su verdad «en la Suma Verdad», es claro que todas las cosas «son lo que deben», y por tanto, «son rectamente». Por consiguiente, resulta claro aquí también que la verdad no es más que la *rectitud de las cosas*. El Maestro concluye:

« Si la verdad y la rectitud en tanto *están en la esencia* de las cosas, por cuanto *son lo que son en la Suma Verdad*, es cierto que *la verdad de las cosas es su rectitud*»⁴⁶.

remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; *non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit.*»

En esta página ya Agustín recalca, en sustancia, que la operación de los sentidos no puede «mentir», siendo una operación natural (por tanto, como dice Anselmo, necesaria); ni tampoco «engañar», pues no posee voluntad propia. Por tanto, el error procede de la voluntad humana, y por consiguiente, generalmente hablando, el *error* es también *pecado*.

⁴¹ *De veritate*, vi, pág. 185, 1-3: «*hoc faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt; et continentur haec veritas sub illa veritate, quae est in actione* ».

⁴² *De veritate* vii, pág. 185, 11-13: «*An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est, in quantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est?* »

⁴³ *De veritate* vii, pág. 185, 15: «*Quidquid igitur est, vere est, in quantum est hoc, quod ibi est.* »

⁴⁴ *De veritate* vii, pág. 185, 18-19: «*Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt, quod in summa veritate sunt* ».

⁴⁵ *De veritate*, vii, pág. 185, 20-21: «*Video ita ibi esse veritatem, ut nulla ibi possit esse falsitas; quoniam quod falso est, non est* ».

⁴⁶ *De veritate* vii, pág. 186, 1-3: «*Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem.*»

Puede sorprender la brevedad con la que Anselmo aquí da por supuesta la manera de ser con la que las cosas son en la Suma Verdad, que de por sí no es algo obvio. Sin embargo, no nos es difícil imaginar que Anselmo diera por supuesta tal noción en sus lectores, ya sea porque se trata de una doctrina central de la tradición, ampliamente analizada por Agustín, ya sea porque él mismo la ha tratado ampliamente en las obras anteriores (sobre todo *Monologion* y *Proslogion*). Por nuestra parte, no necesitaremos ahora detenernos en este punto, pues la demostración de la existencia de Dios y su relación con las creaturas será parte central del próximo apartado. Por ahora, nos bastará anotar que, para afirmar tal cosa, Anselmo naturalmente debe contar entre los supuestos ya demostrados:

(1) la *existencia* de la Suma Esencia;

(2) su naturaleza de *Causa Primera* (eficiente, formal y final) con respecto a todas las otras cosas.

El que las cosas sean *en* la Suma Verdad, no significa en sustancia nada más, sino que ellas subsisten en una cierta *forma* y con un cierto *fin*, totalmente gracias a la acción *racional y voluntaria* que proviene de la Suma Esencia⁴⁷.

Es especialmente de notar, a nuestro juicio, la radicalidad con la que Anselmo renuncia a toda connotación « platónica » o « realista » en describir la relación entre los entes contingentes y la Suma Verdad. Del todo inexacta es, por lo tanto, la etiqueta de « platónico », o más precisamente de

⁴⁷ Ha sido notada la fuerte connotación teleológica que el concepto de *rectitudo* necesariamente posee: cf. P. MOYA – C. RODRÍGUEZ, “La rectitud es una cierta adecuación...” *cit.*, pág. 660; A. D’ORS, “*Non erat veritas, non erit veritas*”, *Sobre las pruebas anselmianas de la eternidad de la verdad*, en: S. Castellote (ed.), *Verdad, percepción, inmortalidad. Miscelánea en homenaje al Prof. Wolfgang Strobl* (Facultad de Teología San Vicente Ferrer) Valencia 1995, págs. 203-205. Por nuestra parte, observamos que el elemento teleológico no es el único presente en el concepto de *rectitudo*, ya que este abarca *toda la causalidad* que fundamenta el ente contingente, tanto la causalidad final como la formal y la eficiente: con todo, puede decirse que el elemento teleológico es el que domina, pues, según la famosa sentencia, el fin es *causa causarum*, la causa por excelencia, sin la cual las otras no tienen *sentido*.

Según Moya-Rodríguez, el elemento teleológico-normativo distinguiría el enfoque anselmiano del enfoque de Tomás de Aquino, que tendría una *connotación descriptiva* (“La rectitud es una cierta adecuación...” *cit.*, págs. 675-676). A nuestro juicio, el elemento teleológico está presente con igual fuerza en el enfoque del Aquinate, por cuanto la *adaequatio* principal que define la verdad, se da entre las cosas y el Intelecto divino, que les da precisamente su *norma* y su *fin*. En efecto, como subrayan acertadamente los autores, elemento central tanto en Anselmo como en Tomás es la relación de todo ente con la *Summa Veritas*. Una noción de la verdad que fuera *meramente descriptiva* (lo que efectivamente se da en la mayoría de las teorías contemporáneas de la verdad como correspondencia), y no teleológico-normativa, perdería de vista la relación con la *Summa Veritas* y de este modo falsearía de manera radical el concepto de verdad, como esperamos seguir mostrando en el desarrollo del presente trabajo. Salva la concordancia en este punto fundamental, creemos que sí hay diferencias en algunos matices entre el Cantuarensis y el Aquinate, como lo analizan los citados autores.

« realista » (en el sentido medieval)⁴⁸, que una parte de la tradición historiográfica, con diferentes matices, le ha atribuido⁴⁹. Anselmo, por el contrario, no tiene en mente nada más que las *ideas* (o *rationes aeternae*) en la Mente Divina, según la fórmula agustiniana. Algo ya tan tradicional, que Anselmo no cree oportuno siquiera mencionarlas. De lo que seguramente no hay huella aquí, es una concepción de los universales como *res* o *substantiae*, a la manera en que lo hará Guillermo de Champeaux. Es clarísimo que Anselmo no confunde el ser de las proposiciones humanas, ni el contenido de los juicios humanos, con ninguna *realidad* que subsista por sí misma, ni mucho menos con el ser subsistente de Dios. Para Anselmo, los conceptos universales, como tales, son de algún modo expresiones humanas de las diferentes relaciones que los entes creados guardan con la Verdad eterna. Pero precisamente, como hemos dicho, Anselmo aquí incluso evita hablar de “*rationes aeternae*” o “*ideae*” (en plural), probablemente para evitar toda posibilidad de que se pueda entender alguna multiplicidad *real* de los inteligibles en Dios. La multiplicidad real, en efecto, es solamente de los entes creados, que “son tales como son en la Esencia suprema”, o sea, como Ella los conoce.

En suma, no deben interpretarse las palabras de Anselmo (« las cosas son lo que son en la Mente divina ») como si hubiera una correspondencia entre dos clases de realidades o *sustancias*. Ciertamente, como había explicado en el Monologion, los seres contingentes preexisten idealmente en el Arte divino:

⁴⁸ En el contexto del debate de los siglos XI y XII sobre el problema de los universales, se toma generalmente como ejemplo clásico de doctrina *realista* la postura de Guillermo de Champeaux, quien afirmaba, al menos en una primera fase de su pensamiento, que los conceptos universales humanos (géneros y especies) tendrían como referentes *substantiae* en el ámbito real (*in rerum natura*): en esta óptica, los individuos serían meros *accidentes* de las sustancias que constituyen las especies. Véase sobre el tema el famoso testimonio de Juan de Salisbury, *Metalogicon* II, 17-20 (J.B. Hall – K.S.B. Keats-Rohan, eds.: IOHANNES SARESBERIENSIS *Metalogicon*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, PB 98 Brepols 1991.)

⁴⁹ Véase p. ej. FREDERICK COPLESTON: *Historia de la filosofía. Tomo II: De San Agustín a Escoto*, Planeta, Barcelona 2011, págs. 119-120. Copleston muestra como la clasificación de “realista” (o “ultrarrealista”) ha sido atribuida por algunos a Anselmo sobre la base de un pasaje del *De fide Trinitatis* (cap. 2) donde ataca a Roscelino, quien, con su postura nominalista, había negado la unidad de sustancia en Dios. Anotamos de paso que Copleston denomina “ultrarrealista” la postura de Guillermo de Champeaux (que nosotros preferimos catalogar simplemente de “realista”, por otorgarle *realidad* a los universales). Esto, porque Copleston considera “realismo moderado” la postura de Tomás de Aquino, que admite la existencia de los universales en Dios. Nosotros en cambio, consideramos que admitir la *existencia* de los universales en Dios no implica ningún “realismo”, pues los universales en Dios no son “realidades” (*res*), sino puros respectos lógicos (entidades virtuales). Así, la postura de Tomás, como la de Anselmo, puede bien definirse “realista” en el sentido que este término ha tomado en la filosofía moderna, como la postura opuesta al idealismo, pero no en el sentido del realismo altomedieval.

« La obra que se hace según un cierto arte, no solo cuando se hace, sino que también antes de que se haga, y después de que se disuelve, siempre es, en el mismo Arte, *no otra cosa sino el mismo Arte* : por tanto, cuando el mismo Espíritu Sumo se dice a sí mismo, dice todas las cosas que son hechas. Pues, ya sea antes que fueran hechas, ya sea cuando han sido hechas, ya sea cuando se corrompen o cambian de algún modo, siempre son en Él, no lo que son en sí mismas, *sino lo que Él mismo es*. Y en efecto, en sí mismas son una esencia mudable, creada según una razón inmutable ; en Él, en cambio, son la primera Esencia y la primera Verdad de la existencia, a la cual, cuanto más se asemejan, tanto más verdadera y excelentemente existen.»⁵⁰

De manera que sí hay una *correspondencia* de los entes creados, mudables, con las *rationes immutabiles* que preexisten en Dios. Sin embargo, tal preexistencia de los entes en Dios no significa en absoluto que preexista en Dios, « antes » de los entes, algo *real* que sea distinto a Dios: como lo explicita Anselmo, *lo que está en el Arte, no es*, hablando en términos reales, *sino el Arte mismo*. Eso no quita que, hablando en términos de la relación de inteligibilidad de los entes creados se da, por parte de la Suma Esencia, una *preexistencia virtual*: ellos son lo que la Suma Esencia eternamente *entiende* y al mismo tiempo *actúa* a través de su Verbo. Sobre este tema central, volveremos en el siguiente apartado, analizando algunos pasajes del *Monologion*.

Frente al planteamiento del cap. vii (« las cosas son lo que deben »), el capítulo viii⁵¹ pone el problema de las *obras malas*. Pues ellas, si son, son lo que *deben ser*; pero a la vez, si son malas, es claro que *no deberían ser*.

El Maestro comienza con recordar que no puede haber cosa que Dios *no haga*, o *no permita*. Ahora, Dios lo hace, o lo permite, « *bene et sapienter* ». Por tanto, todo lo que es –que Dios hace, o permite– sin duda *debe ser*⁵².

Pero, ¿eso significará entonces que también «el efecto de la mala voluntad » (=la obra mala) *debe ser*? El discípulo duda, frente a la necesidad de admitir que la mala obra *debe ser*. Pero el Maestro recuerda que Dios permite que algunos lleven a efecto los proyectos de su mala voluntad («que

⁵⁰ *Monologion* xxxiv : « opus quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, verum et antequam fiat et postquam dissolvitur, semper est *in ipsa Arte non aliud quam quod est Ars ipsa*: idcirco cum ipse Summus Spiritus dicit seipsum, dicit omnia quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum iam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, semper in Ipso sunt, non quod sunt in seipsis sed *quod est idem Ipse*. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata; *in ipso vero sunt ipsa prima Essentia et prima existendi Veritas*, cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt.»

⁵¹ «*De diversis intellectibus 'debere' et 'non debere', 'posse' et 'non posse'*».

⁵² *De veritate* viii, pág. 186, 21-22: «*Debet igitur esse pariter et quod faciente et quod permittente Deo fit.* »

hagan mal lo que quieren mal)⁵³. Por tanto, la misma cosa debe ser y no debe ser, bajo dos diferentes aspectos: *debe ser*, pues es permitida «*bene et sapienter*» por Aquél, sin la permisión del cual no podría acontecer (el hecho mismo que venga del Sumo Bien nos asegura ontológicamente que el acontecimiento como tal es bueno : es decir que, aun siendo doloroso, tendrá efectos buenos); y *no debe ser*, en relación con la mala voluntad del que la concibe, que será por ello justamente castigado⁵⁴.

El ejemplo paradigmático se indica en el evento central de la historia del mismo Jesús, quien, siendo inocente, *no debió* padecer la muerte, ni tampoco nadie se la debió infligir; y sin embargo, *debió* padecerla, pues Él mismo sabiamente y benigneamente y útilmente quiso sufrirla.

Anselmo introduce aquí un interesante análisis de diversos respectos en los conceptos que se refieren a acciones que implican una relación entre un agente y un paciente, por ejemplo, la *percusión*. La «percusión» puede llamarse *acción* o *pasión*, según el punto de vista⁵⁵.

Aplicando ahora el ejemplo al campo moral, puede ser que la «percusión» ocurra entre dos personas, de las cuales una, el justo, corrige al injusto: en este caso, se dice que la percusión es justa de ambas partes, pues el justo rectamente corrige, y el injusto rectamente es corregido («*ex utraque parte recta est*»). Al contrario, si el justo es corregido por el injusto, la percusión no es recta de ninguna de las dos partes («*ex utraque parte non recta est*»). Pero en el caso «intermedio», en que el injusto es corregido por alguien al que no le compete, la misma acción es justa por un lado (el pasivo), e injusta por el otro (el activo): por tanto, es *recta y no recta* a la vez, bajo diferentes respectos⁵⁶. Y, sin embargo, vista desde el punto de vista de la superna Sabiduría y Bondad, sin duda siempre la acción *debe ser y*, por tanto, es *recta*, tanto si es moralmente recta de ambos lados, o de uno, o de ninguno.⁵⁷

Debemos aquí completar el análisis ontológico de la *mala voluntad* con las importantes reflexiones presentadas por S. Anselmo en el *De casu diaboli*⁵⁸.

⁵³ *De veritate* viii, pág. 186, 27: "Permittit tamen Deus aliquos male facere quod male volunt ».

⁵⁴ *De veritate* viii, pág. 186, 29-31: "Idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur; et non debet esse quantum ad illum, cuius iniqua voluntate concipitur ».

⁵⁵ Cf. *De veritate* viii, pág. 187, 2-15.

⁵⁶ *De veritate* viii, pág. 187, 26-27: "quoniam et iste debet percuti et ille non debet percutere, debet et non debet esse percussio; et ideo recta et non recta negari non potest."

⁵⁷ *De veritate* viii, pág. 187, 27-31: "Quod si ad supernae sapientiae bonitatisque consideres iudicium, sive ex altera tantum sive ex utraque parte, agentis scilicet et patientis, esse non debeat percussio: quis audebit negare debere esse quod tanta sapientia et bonitate permittitur?"

⁵⁸ Esta obra, también en forma de diálogo entre un maestro y un discípulo, pertenece al mismo período que el *De veritate*, como ya mencionamos. En la citada edición de F. Schmitt, ocupa las páginas 233-276.

Aquí se analiza específicamente la condición ontológica de la buena y de la mala voluntad. Anselmo parte mostrando que tanto la buena como la mala *voluntad*, así como también la *conversión de la voluntad* a un determinado objeto, «son algo», es decir, son entidades reales: aunque no sean «sustancias» sin embargo, tienen una *esencia real*. Por otro lado, ni la buena, ni la mala voluntad pueden identificarse con su objeto. Pues el «objeto» de la mala voluntad, en cuanto mala, es el *mal*, que como tal, en sentido absoluto, es *nada* («*boni privatio*») ⁵⁹. Por tanto, tampoco el objeto de la buena voluntad, el bien, se identifica con ella sino más bien la informa, es aquello por lo cual los buenos son tales («*ipsium bonum quo sunt boni* »).

A este punto, el discípulo quiere ir al fondo de la cuestión, preguntando por la significación de la palabra «mal»: pues, si es una palabra, significa algo; si significa «algo», ¿cómo puede este «algo» ser «nada»? ⁶⁰

El maestro hace notar que este problema se identifica con el problema mismo de la palabra «nada» (*nihil*): la «nada» no es «algo», y sin embargo «nada» es una *palabra* ⁶¹. Por lo tanto, ella debe significar *algo*. Mas, si esta palabra significa «algo», entonces no expresa correctamente lo que debería ser su contenido, que es: «nada». Por otro lado, si lo expresara correctamente, parecería que no debería ser significativo, pues no significaría «nada». En breve:

«¿cómo puede ser que esta palabra, es decir, ‘nada’, no signifique *nada*, sino *algo*, y a la vez no signifique *algo*, sino *nada*?» ⁶²

La aporía es aparentemente insoluble, pero un camino se abre con la hipótesis que la palabra podría significar ‘algo’ y ‘nada’ bajo diferentes respectos; o, en alternativa, podría haber «alguna realidad» (*res aliqua*), que fuera al mismo tiempo, ‘algo’ y ‘nada’ ⁶³, siempre bajo diferentes respectos: el maestro sugiere que ambas hipótesis podrían ser complementarias. En efecto, el significado de ‘nada’ no es más que ‘no-algo’ (*non-aliquid*): por tanto, para concebir lo que llamamos ‘nada’, es necesario tener en la mente la esencia de ‘algo’, *algo en general* (*omne quod est aliquid*), y *removerlo* después con la mente (*intellectu removendum*): para tal operación, por lo tanto, es necesario tener en la mente el *significado* (la esencia conceptual) de aquello que se pretende remover. Por ejemplo, nadie podría entender qué significa

⁵⁹ En cuanto voluntad, en cambio, en términos reales, su objeto es siempre un bien.

⁶⁰ Cf. *De casu Diaboli* x, pág. 247, 19-21: “Si vox haec, scilicet ‘malum’, nomen est, utique significativum est. Si autem significativum est, significat. Sed non nisi *aliquid* significat. Quomodo ergo malum est *nihil*, si quod significat nomen eius est *aliquid*?”.

⁶¹ *De casu diaboli* xi, pág. 248, 4-5: “Puto quia non ita es insanus ut dicas ‘nihil’ esse *aliquid*, cum tamen negare non possis ‘nihil’ esse *nomen*.”.

⁶² Cf. *De casu diaboli* xi, pág. 248, 15-30.

⁶³ *De casu diaboli* xi, pág. 249, 1-2: “Si non repugnant, aut ista vox *diversa consideratione* significat nihil et aliquid, aut *invenienda res est aliqua quae sit aliquid et nihil*”.

‘no-hombre’, si primero no entendiera qué significa ‘hombre’. Por lo tanto, para poder significar ‘no-algo’, esta palabra debe necesariamente significar también ‘algo’⁶⁴. En otros términos, la palabra debe primero indicar a la mente una cierta esencia de algo, para poder a continuación ‘removerla’. Esto no significa, por cierto, que la ‘nada’ sea ‘algo’: al contrario, es necesario que la ‘nada’ sea propiamente *nada*, porque el nombre que la indica, significa ‘algo’ *de este modo*⁶⁵ (es decir, mediante la remoción).

Por tanto aquella «cierta realidad», *res aliqua*, que significa al mismo tiempo «algo» y «nada»; no es propiamente un «aliquid», sino un «*quasi aliquid*»⁶⁶. Tal como el ‘mal’, la ‘ceguera’, y todos los otros conceptos negativos, son ‘algo’ «según la forma de hablar» (*secundum formam loquendi*), pero no «según la realidad» (*secundum rem*): y, sin embargo, «de algún modo SON ALGO»⁶⁷. Es evidente la dificultad terminológica, que la posterior filosofía escolástica tratará de solucionar, como tendremos ocasión de mencionar más adelante⁶⁸.

⁶⁴ *De casu diaboli xi*, pág. 249, 11-17: “Quoniam remotio alicuius rei significari nullatenus potest nisi cum significatione eius ipsius cuius significatur remotio – nullus enim intellegit quid significet ‘non-homo’ nisi intelligendo quid sit ‘homo’- necesse est ut haec vox quae est ‘non-aliquid’, destruendo id quod est aliquid significet aliquid. Quoniam vero auferendo omne quod est aliquid, nullam significat essentiam quam in audientis intellectu retinendam constituat, idcirco non-aliquid vox nullam rem, aut quod sit aliquid, significat”.

⁶⁵ *De casu diaboli xi*, pág. 249,22 – 250,1: “Quapropter non est necesse nihil esse aliquid, ideo quia nomen eius significat aliquid quolibet modo; sed potius necesse est nihil esse nihil, quia nomen eius significat aliquid hoc modo.”

⁶⁶ *De casu diaboli xi*, pág. 250, 19-20: “Non vere aliquid, sed quasi aliquid”.

⁶⁷ *De casu diaboli xi*, pág. 251, 9: “et tamen quodam modo sunt aliquid”.

⁶⁸ Bastará anticipar aquí los términos de: (1) *ens secundo modo*: “secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur” (S. THOMAS, *De ente et essentia*, 1); y (2) el de *ens rationis*. Cf. S. THOMAS:

Super Sent., lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 2. “omne quod esse dicitur, vel est *ens rationis*, vel est *ens naturae*”.

Summa Theologiae I, q. 16 a. 3 ad 2. “dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione”.

De veritate, q. 21 a. 2 ad 7. “dicendum, quod privatio non dicitur *ens naturae*, sed solummodo *ens rationis*; et sic etiam est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, et quodcumque tale, bonum est; et mali cognitio, secundum Boetium, bono deesse non potest”.

De malo, q. 1 a. 1 arg. 20. “Sed dicendum, quod malum non est *ens naturae aut moris*, sed *ens rationis*.- Sed contra est quod philosophus dicit in VII Metaph. quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu”.

De malo, q. 1 a. 1 ad 20. “dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: et ideo potest dici, quod malum est *ens rationis* et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi”.

Podemos agregar, complementando esta importante reflexión, que el resultado al que se llega indica claramente que la mente humana no puede concebir la 'nada' de un modo absoluto: la nada, no siendo nada, no puede, por sí misma, ser concebida⁶⁹. Por tanto, la *idea* de la 'nada' no es sino una remoción de la idea del «ser en general» (o 'ser común'), presente a la mente del hombre. Como puro 'ente de razón' que es, como remoción dialéctica del ser, la 'nada' supone por lo tanto una 'razón' que la piense. Pero la remoción ideal del ser, en su referencia al mundo real, puede referirse solamente a la negación de la existencia de entes finitos, contingentes, no a la remoción del «ser necesario». Que exista un *ser ideal necesario*, lo muestra el hecho que no puede concebirse una 'nada' sin referencia a la idea del *ser*. Ahora bien, el *ser ideal necesario* supone evidentemente un *Ser real necesario* de cuya esencia procede: en breve, el Ser real necesario (*ipsum Esse subsistens*) no puede ser negado por la mente, la cual, para negarlo, debe contener necesariamente la referencia al ser ideal; y el *ser ideal*, por su esencia misma, que expresa el *ser posible*, (o *posibilidad* del ser) dice necesariamente referencia al *ser real*. Lo posible, en efecto, debe fundarse en lo real (una mente real que lo piense) : el acto es anterior a la potencia.

En este análisis del concepto de 'nada', que involucra el concepto de *ser posible*, se encuentra ya por tanto, *in nuce*, la demostración de la existencia de Dios⁷⁰.

Podemos volver ahora a nuestro análisis del *De veritate*. En el capítulo ix, Anselmo vuelve a considerar la verdad de la significación, de la que se había empezado el análisis. Ahora que se ha visto como la verdad también se encuentra en la *esencia* de las cosas, consideración que muchos descuidan⁷¹, puede volverse a mostrar como las *acciones* siempre significan lo verdadero o lo falso. Pues, si una acción hace lo que se debe y es bueno hacer, por ejemplo escoger una hierba saludable y desechar una venenosa, la acción misma, mucho más que las palabras, indica la verdad o *rectitudo* en base a la

⁶⁹ Cf. el interesante pasaje de una obra atribuida a THOMAS DE SUTTON: "Ens namque est obiectum intellectus primum, cum nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur nono Metaph. Unde *nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non-ens scilicet, nisi fingendo ipsum ens aliquo modo: quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis*. De quo modo entis dicitur in quinto Metaph. quod ens uno modo dicitur, de quo possunt propositiones formari, etiam si essentiam non habeat, etc." (CORPUS THOMISTICUM: *De natura generis*, cap. 1).

⁷⁰ Así lo había visto Avicena, con la famosa prueba de la existencia de Dios a partir de lo posible, y lo retomará Tomás de Aquino en su *tercera vía*, a partir de la relación *ente posible – ente necesario*.

⁷¹ *De veritate* ix, pág. 188, 28-29: "Omnes enim de veritate significationis loquuntur; veritatem vero, quae est in rerum essentia, pauci considerant".

cual se guía. De igual modo, las cosas mismas son *signos* de aquella *rectitudo* que gobierna su ser, haciendo que sea precisamente tal⁷².

Y venimos así al punto de llegada, al que nos reevían todas las *rectitudines* anteriormente consideradas: la Suma Verdad. Es claro que, mientras las anteriores *rectitudines* son tales por una dependencia necesaria de aquella Suma verdad, ella en cambio no tiene norma fuera de sí misma, sino que simplemente ES⁷³.

Ella es, por lo tanto, la que causa, por un lado, *la verdad ontológica* de los existentes (creados), y por otro, la que causa *la verdad de la proposición*; mientras que estas dos verdades derivadas no causan ninguna⁷⁴.

A partir de aquí, recibe su plena luz la demostración propuesta en el *Monologion*, que prueba la eternidad de la Suma Verdad a partir de la verdad de la proposición. Esta demostración no implica, por cierto, la eternidad del pensamiento humano, ni de la proposición humana. Ambas cosas, como es evidente, existen en el tiempo; y su verdad *derivada* no es pura y simplemente «Dios». Pero la demostración se basa en que es contradictorio pensar que, toda vez que tal proposición es formulada, le falte la *verdad*. Por tanto, aunque la verdad de una proposición humana es derivada, inmediatamente se detecta, en el momento que se la formula, que *la causa de esa verdad no puede tener principio, ni fin*. De otro modo, no sería concebible, ni siquiera en forma hipotética –forma que es necesaria, pues el pensamiento y la proposición humana son contingentes– que a tal proposición *alguna vez pueda faltarle la verdad*⁷⁵.

Por cierto, no sería verdadera la proposición que afirma que «algo es futuro», si algo no *fuera realmente futuro*; y algo no puede «*ser futuro*», si no lo ES en algún «lugar»⁷⁶: este « lugar » solo puede ser en la Suma Verdad. Lo

⁷² *De veritate* ix, pág. 189, 24-25. “In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse”. Diríamos que, en realidad, la *existencia* de las cosas como tal, solo puede tener una significación *verdadera*.

⁷³ *De veritate* x, pág. 190, 1-4: “cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa, in quibus sunt, aut sunt aut faciunt quod debent: Summa Veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia EST.”

⁷⁴ *De veritate* x, pág. 190, 9-12: “veritas, quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cogitationis est, et eius, quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis”.

⁷⁵ *De veritate* x, pág. 190, 14-20: “Cum enim dixi quando non fuit verum quia futurum erat aliquid, non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset, quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset Deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. Ut per hoc, quia non intelligitur quando ista veritas esse non potuerit, si esset oratio, in qua esse posset, intelligatur illa Veritas sine principio fuisse, quae PRIMA CAUSA est huius veritatis. Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset”.

⁷⁶ Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones* XI, xviii, 23: “Si enim SUNT futura et praeterita, volo scire, UBI SINT. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita,

mismo se puede decir del pasado, que no podría verdaderamente «ser pasado», si no hubiera efectivamente sido en la realidad: y lo que *realmente* ha *pasado*, ES ahora pasado en algún «lugar»; eso, nuevamente, solo puede ser en la Suma Verdad.

En otras palabras: el *ser* implicado en las proposiciones que se refieren al pasado o al futuro no es un ser *actualmente* presente en su realidad *contingente*; pues tal ser contingente *ya no es* (en el caso del pasado), o *todavía no es* (en el caso del futuro)⁷⁷. Por tanto, se plantean dos posibilidades; una es que, si tal ser simplemente *no es*, entonces tales proposiciones no tienen ningún referente, se refieren a ‘nada’, es decir, no tienen ningún significado. Pero tal hipótesis es manifiestamente absurda: si fuera así, no podrían ser nunca proposiciones *verdaderas*, y tampoco podrían ser falsas, pues, al faltarles todo referente real, simplemente serían *ininteligibles*⁷⁸, lo cual es falso. En realidad, solo lo que *es* puede ser *entendido*. Solamente, por tanto, queda la posibilidad que ellas se refieran a un ser que no es contingente, esto es, al *ser ideal* que manifiesta, y así de algún modo «contiene», o «sustenta», el ser contingente. Este ser no es «Dios», como si fuera visible directamente a nuestra mirada intelectual: si así fuera, nuestro conocimiento sería perfecto, completo, infalible. Sin embargo, la naturaleza estable, inmutable de este ser ideal solo puede ser explicada si está «contenida» en Dios: en otros términos, si el «lugar» natural y propio donde se encierra su última justificación, es Dios mismo⁷⁹. Es claro que, considerado en Dios, el ser ideal no se distingue de su misma sustancia; en nosotros, en cambio, el ser ideal, por su naturaleza puramente formal, solo actúa estando presente la «materia» de las sensaciones. Es por un proceso de abstracción sucesiva, que nosotros podemos distinguirlo claramente tanto de las sensaciones, como de los entes reales que, mediante él, se nos hacen inteligibles. Una vez considerado en sí mismo, el ser ideal se nos revela en sus atributos de absolutidad, inmutabilidad y, por tanto, independencia del tiempo y del

sed *praesentia*. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. *Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*”.

⁷⁷ Cf. *Confessiones* XI, xiv, 17: “Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, QUOMODO SUNT, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?”.

Algunas líneas más adelante, San Agustín evidencia espléndidamente la paradoja ontológica que el tiempo plantea: “Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, *quomodo et hoc ESSE dicimus, cui causa ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia TENDIT NON ESSE?*”

⁷⁸ *Confessiones* XI, xvii, 22: “Nam UBI ea viderunt qui futura cecinerunt, si nondum sunt? *Neque enim potest videri id quod non est. Et qui narrant praeterita, non utique vera narrant, si animo illa non cernerent; quae si nulla essent, cerni omnino non possent*”.

⁷⁹ En tiempos recientes, Spaemann ha elegido este camino para su “última demostración” de la existencia de Dios. Cf. ROBERT SPAEMANN U. ROLF SCHOENBERGER, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, Muenchen, 2007.

espacio, y de nuestros mismos sujetos humanos, como ya San Agustín había evidenciado en un célebre pasaje:

« Si ambos vemos que es verdad lo que tú dices, y ambos vemos que es verdad lo que yo digo ¿dónde –dime- lo vemos? Por cierto, *yo no en ti, ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en la misma verdad inmutable que ES por sobre nuestras mentes* »⁸⁰.

A partir de este pasaje del libro XII de las *Confesiones*, se ilumina también el famoso análisis agustiniano del tiempo en el libro XI, cuyos puntos culminantes hemos citado en las notas, pero que no recibía, en ese mismo libro, una conclusión del todo satisfactoria. En efecto, en ese libro, el intento de penetrar el misterio de aquella *realidad oculta*, «desde la cual» el futuro se hace presente, y «hacia la cual» el presente se hace pasado⁸¹, había dejado de algún modo solamente implícita la respuesta: y, definiendo el tiempo con la famosa expresión de *distentio animi*⁸², la extensión del alma, «en la cual» se mide el tiempo, no había mencionado explícitamente aquella *veritas*, superior al alma, que es necesario punto de referencia para la medición misma⁸³.

Vale la pena, para completar este aspecto del esencial aporte agustiniano a la meditación anselmiana sobre la relación fundamental entre ser ideal y mundo temporal, mencionar brevemente el itinerario trazado en el *De musica*.

En esta obra juvenil, Agustín había ilustrado en forma analítica tal itinerario ascendiente desde los «números», o *ritmos*, (1) *sonantes* (los que existen en la realidad externa), pasando por (2) los *occursores* (los que están en la sensación), (3) los *progressores* (los que están en la pronunciación silenciosa), (4) los *recordabiles* (los que están en la memoria), y finalmente (5) los *iudiciales* (los que permiten juzgar de la armonía de todos los demás)⁸⁴. Una vez clasificado el proceso que va de lo corpóreo a lo incorpóreo, y la

⁸⁰ *Confessiones* XII,xxv,35: «Si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, UBI, quaeso, id videmus? *Nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo IN IPSA, QUAE SUPRA MENTES NOSTRAS EST, INCOMMUTABILI VERITATE*».

⁸¹ *Confes.* XI, xvii, 22: “An et ipsa sunt, sed *ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit occultum, cum ex praesenti fit praeteritum?*»

⁸² *Confes.* XI,xxvi,33: “mihi visum est nihil esse aliud tempus quam *distentionem*: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non *ipsius animi*.”

⁸³ Puede verse sobre este tema nuestro artículo, CLAUDIO PIERANTONI, “Dios y el tiempo. Sugerencias de San Agustín y Plotino”, *Diadojé* vol. 3, n. 1-2, 2000, 31-48. Aquí evidenciamos, entre otras cosas, que la definición agustiniana del tiempo como *distentio animi* en *Conf XI* sufre de una notable ambigüedad, pues depende (de un modo todavía no bien resuelto) del contexto plotiniano, donde el “alma” humana es esencialmente parte del Alma del Mundo.

⁸⁴ Cf. *De musica* VI, i-vi. (AUGUSTINUS, AURELIUS: *De musica* VI. Ed. W. Jacobsson, *A critical edition with a Translation and an Introduction*. *Studia Latina Stockholmiensia* 47, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2002).

consiguiente relación del alma con el cuerpo, en el itinerario que va de la sensación del sonido a la intelección de la armonía, Agustín se pregunta si los números *iudiciales*, a partir de los cuales los demás se interpretan, son «inmortales». La primera respuesta es positiva, pues es claro que los «ritmos» judiciales *no pasan* como los otros ritmos, tanto los que empiezan y terminan en la realidad física, como los que empiezan y terminan con nuestro proceso mnemónico y también intelectual, los cuales, aunque desde distintos puntos de vista, están sujetos al tiempo⁸⁵. Sin embargo, la cuestión se presenta más difícil de lo esperado, pues en su aplicación, son necesarias las informaciones provenientes de las percepciones de los sentidos, para que el juicio pueda efectivamente verificarse, y se verifica en la medida y según las circunstancias en que las sensaciones se producen: desde este punto de vista, parecería que ellos también están sujetos al tiempo, y no serían propiamente *inmortales*⁸⁶. Pero, por otro lado, tampoco sería posible definirlos *mortales*, pues, toda vez que se presenta la ocasión o la necesidad, ellos están inmutablemente presentes, a disposición para que se realice el juicio: ni pueden transcurrir junto con el tiempo, ni pueden borrarse con el olvido. De algún modo, ellos *permanecen*:

“no sé si en el alma, o por cierto en la misma naturaleza humana”⁸⁷.

Debe buscarse, por lo tanto, una esfera aun superior a la de los números judiciales, que, aun “permanentes”, son siempre referidos, en su aplicación, a la realidad temporal y, por tanto, no pueden concebirse en una absoluta independencia del tiempo (lo que sería la *vera immortalitas*)⁸⁸. Se llega así a concebir el origen mismo de la *delectatio* que el ritmo nos provoca, una vez entendido mediante los números judiciales. La *delectatio* se halla, en su origen, en la *aequalitas*, que es base de toda armonía: es aquella *aequalitas* perfecta, que solo reside en la eternidad divina, reguladora del orden universal, como lo expresa Agustín en este texto verdaderamente sublime:

⁸⁵ *De musica*, VI, vii, 17: “*Iudiciales* solos *immortales* puto; caeteros video vel transire cum fiunt, vel de memoria oblivione deleri”.

⁸⁶ *De musica* VI, vii, 18: “Tenentur ergo et hi iudiciales nonnullis finibus temporalium spatiorum, quos in iudicando excedere nequeunt, et *quidquid excedit haec spatia, non assequuntur ut iudicent*: atque ita si tenentur, quomodo sint *immortales* non video”.

⁸⁷ *De musica* VI, vii, 18: “*non tamen quo pacto hinc mortales convincantur intellego*. Fieri enim potest, ut quantacumque spatia iudicare possunt, SEMPER id possint, quoniam non sicut caeteros, *aut oblivione aboleri possum dicere, aut tamdiu esse vel in tantum extendi, quamdiu sonus appellitur et in quantum extenduntur occursores illi, aut quamdiu aguntur vel quantum producantur quos progressores vocavimus; nam utriusque cum ipso tempore operationis suae transeunt: hi autem iudiciales, utrum et in anima nescio, in ipsa certe hominis natura MANENT, iudicaturi de oblati*”.

⁸⁸ *De musica* VI, ix, 23: “Haec cum ita sint, conemur, si possumus, *istos numeros iudiciales transcendere, et quaeramus utrum sint superiores*. In his enim quamquam spatia temporum iam minime videamus, non tamen adhibentur, nisi ad ea iudicanda quae in spatio temporis fiunt ».

“El deleite por cierto es como la fuerza de gravedad del alma. El deleite por tanto ordena el alma. En efecto, *donde estará tu tesoro, allí estará también tu corazón*⁸⁹: donde está el *deleite*, allí está el *tesoro*: donde está el corazón, allí está la dicha o la infelicidad. Y ¿cuáles son las realidades superiores, sino aquellas en las cuales permanece la suprema, inamovible, inmutable, eterna Igualdad? Donde no hay ningún tiempo, pues no hay ninguna mutabilidad; y desde donde los tiempos –que *imitan la eternidad*⁹⁰, se fabrican y se ordenan y se modifican, mientras la revolución del cielo vuelve a lo mismo, y llama los cuerpos celestes al mismo punto, y a través de los días y los meses y los años y los lustros, y mediante las otras revoluciones de los astros, obedece a las leyes de la igualdad, y de la unidad y del orden. Así las cosas terrestres, sometidas a las celestes, asocian las revoluciones de sus tiempos, con rítmica sucesión, al poema del Universo.”⁹¹

Hemos llegado, mediante tal itinerario, a la realidad eterna que funda los números, a la vez que los trasciende:

“Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae *non est numerus*”.⁹²

Los *números*, tanto los que se refieren a los ritmos musicales, como a cualquier otra realidad física, pueden ser considerados bajo dos aspectos: (1) en su referencia a la realidad física, múltiple, ellos no son, por supuesto “eternos”, pues de otro modo, la *eternidad* no sería tal, ya que estaría condicionada por la realidad espacio-temporal; (2) en su aspecto puramente formal, ellos se reducen a la pura y perfecta unidad, que funda, a la vez que trasciende completamente, la multiplicidad del ser contingente. La unidad puramente *ideal*, como es percibida por la mente humana, reenvía a su vez, como su única razón suficiente, a la perfecta *unidad subsistente* del Ser eterno.

⁸⁹ Cf. *Evang. Mat.* vi,21.

⁹⁰ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 37d-e.

⁹¹ *De musica* VI,xi,29: “Delectatio quippe quasi *pondus est animae*. Delectatio ergo *ordinat animam*. Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum: ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria. Quae vero superiora sunt, nisi *illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas*? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et *unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia*, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta, orbis temporum suorum *numerosa successione quasi carmini universitatis associant*.”

⁹² Cf. *Psal.* 146,5. Cf. *Confessiones* I, i, 1.

A partir de este breve excursus agustiniano, resulta evidente la analogía con la dificultad que ha afrontado Anselmo en su demostración de la eternidad de la Suma Verdad a partir de la verdad de la proposición. Es claro que la proposición humana puede tener como referente la realidad espacio temporal, y puede decirse que esta referencia está siempre necesariamente presente, desde el momento que el mismo sujeto que la expresa se reconoce a sí mismo como temporal y finito. Y, sin embargo, el itinerario del análisis lleva a aislar aquel elemento puramente formal que está presente en el necesario *a priori* que permite juzgar de toda realidad. Por tanto, el elemento contingente, que necesariamente está presente en toda proposición humana, es visto como necesariamente dependiente de la realidad eterna.

Hemos querido poner aquí en paralelo el más largo y analítico proceso agustiniano, para evidenciar que lo que aquí expresa Anselmo en tan breves líneas es, en realidad, el fruto maduro de una larga trayectoria especulativa.

Fundándose en esta larga tradición, el genio metafísico de Anselmo llega ahora a expresar en tan cristalina esencialidad la definición de la verdad:

“la verdad es la *rectitud* perceptible con la pura mente.”⁹³

La *rectitudo* que se aprecia en todas las demás realidades, a partir de las cosas corpóreas, se revela como independiente, en su esencia formal, de la subsistencia real de los entes contingentes:

“¿Acaso la rectitud de los cuerpos no se entiende y conoce *con la razón*, más allá del sujeto?”⁹⁴.

Si el cuerpo, que se aprecia como recto, desapareciera de la percepción, ¿acaso podríamos dudar de la rectitud de la línea recta, o no la reconoceríamos como necesaria en sí misma?⁹⁵

Por tanto, la necesaria rectitud de la línea recta es percibida como necesaria *por la sola razón*, independientemente de la percepción física del ente, aunque esta en primera instancia había sido la *concausa* de la percepción intelectual de la línea recta.

De esta consideración desciende directamente la conclusión metafísica fundamental de la definición formal de la verdad, conclusión que Anselmo ilustra en el último capítulo de su obra⁹⁶.

⁹³ *De veritate* xi, pág. 191, 19-20: “veritas est *rectitudo* mente sola perceptibilis”.

⁹⁴ *De veritate* xi, pág. 191, 13-14: “Nonne *rectitudo* illa corporum ratione intelligitur *praeter subiectum* et cognoscitur?”

⁹⁵ Cf. *De veritate* xi, pág. 191, 14-16: “Aut si de alicuius *corporis absentis* linea dubitetur an recta sit, et monstrari potest, quia in nullam partem flectitur: nonne *ratione* colligitur, quia *rectam* illam esse necesse est? »

Tal conclusión consiste en evidenciar que, en base a lo anterior, debe afirmarse que:

*“una sola es la verdad en todas las cosas verdaderas”*⁹⁷.

Esto es aparentemente una paradoja, pues comúnmente se afirma que “cada cosa tiene su verdad”, pues de otro modo, parecería que no pudiera distinguirse entre las diferentes realidades⁹⁸.

Veamos el razonamiento de Anselmo. Se ha establecido ya que la verdad es “rectitud que se percibe con la sola razón”. Ahora bien, si cada cosa tuviera, en sentido estricto “su propia verdad”, entonces las cosas tendrían cada una en sí misma su propio criterio de rectitud: no serían *rectas* según otra norma que *ellas mismas*⁹⁹. La *rectitud* de cada cosa no sería, en tal caso, sino una característica *subjetiva* de ella, así como, por ejemplo, el color caracteriza las cosas físicas, y desaparece junto con ellas¹⁰⁰. Por ende, la verdad no sería sino una “característica” de las cosas, que solo subsistiría en virtud de la existencia real de las cosas.

Al contrario, a lo largo de todo el diálogo, se ha evidenciado el carácter necesariamente trascendente de la verdad, que subsiste idéntica a sí misma en su soberana calidad de referente del “deber ser de las cosas”. Cuando, mediante la significación, nosotros expresamos el ser de las cosas, nos damos cuenta que *aquello que es indicado* mediante los signos muestra una relación necesaria del *ser particular* y contingente, que queremos indicar, con el *ser en general*. Pues la rectitud del juicio, con el cual se significa que “es lo que es y no es lo que no es”, no se encuentra en el juicio mismo *como consecuencia* de su mismo ser, sino que, al contrario, es la *condición ontológica* para que él subsista¹⁰¹. Por ende, indica una necesaria existencia del *ser en*

⁹⁶ Omitimos aquí el análisis del penúltimo capítulo, el xii (que no hace sino aplicar a la *justicia* la misma definición formal de la *verdad*), justamente con el fin de evidenciar la estrecha relación entre la definición dada en el capítulo xi, y su aplicación metafísica en el capítulo xiii.

⁹⁷ La cuestión que se pone es textualmente la siguiente: “*quaeramus, an sit una sola veritas in omnibus illis, in quibus veritatem dicimus esse, an ita sint veritates plures, sicut plura sunt, in quibus constat esse veritatem.*” (*De veritate* xiii, pág. 196, 30 – 197, 2).

⁹⁸ *De veritate* xiii, pág. 199, 12-16: “*cur dicimus, ‘huius vel illius rei veritatem’, velut ad distinguendas veritatum differentias, si nullam ab ipsis rebus assumunt diversitatem? Multi namque vix concedent nullam esse differentiam inter veritatem voluntatis et eam, quae dicitur actionis, aut alicuius aliorum* ».

⁹⁹ *De veritate* xiii, pág. 197, 10-13: « *Si secundum diversitates rerum necesse est esse diversas rectitudines: utique secundum res ipsas habent esse suum eadem rectitudines; et sicut res ipsae, in quibus sunt, variantur, sic quoque rectitudines varias esse necesse est.* »

¹⁰⁰ *De veritate* xiii, pág. 197, 24-27: “*quemadmodum color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius esse necesse est, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est.* »

¹⁰¹ *De veritate* xiii, pág. 198, 11-16: “*An ergo non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est,*

general, que es totalmente independiente tanto del ente contingente, así como también del acto significativo contingente humano¹⁰².

La significación contingente humana expresa *algo* que no puede dejar de ser por la ausencia de tal significación. Nosotros intuimos que ella expresa una realidad que es independiente de nuestro juicio. En la densa expresión de Anselmo:

“Ninguna significación es recta por otra rectitud que *aquella que permanece aun pereciendo la significación misma*”¹⁰³.

A partir de lo anterior, se concluye que la *rectitudo* es necesariamente un concepto que expresa la relación *necesaria* de los entes *contingentes* con algo *fuera* de ellos, algo que los trasciende. Expresa aquello que hace que “las cosas sean como deben”: por ende, expresa un criterio absoluto, que se manifiesta como necesariamente existente frente a la razón: en breve, es la *necesaria condición de la inteligibilidad y de la existencia de las cosas*.

Por tanto, impropriamente se habla de “la verdad *de* esta o *de* aquella cosa”. O, por decirlo de otra manera, se habla de ella *objetivamente*, y no *subjetivamente*, pues:

“ella [=la verdad] NO TIENE SU SER *en* las mismas cosas, o *desde* las mismas cosas, o *por* las mismas cosas; sino que [...] *las cosas mismas son según ella*, que está siempre presente a las cosas, que son como deben”¹⁰⁴.

Finalmente, desde el *ser ideal*, que es la verdad lógica, como idea que indica la *regla del ser* necesariamente presente a las cosas, se pasa, por necesaria consecuencia, a la afirmación de la Suma Verdad subsistente:

“Así la Suma Verdad por sí subsistente *no es de* ninguna cosa, sino que cuando algo es *según Ella*, entonces se habla de la verdad o rectitud de aquello”¹⁰⁵.

sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem, quae semper est; nec ob hoc abest a significatione, quia perit, cum non, sicut debet, aut cum nulla sit significatio, sed quoniam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine?”

¹⁰² Cf. *De veritate* xiii, 197, 36-37: “non existente significatione non perit rectitudo, qua rectum est et qua exigitur, ut quod significandum est, significetur »

¹⁰³ *De veritate* xiii, pág. 198, 8-9: “Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine quam illa, quae permanet pereunte significatione.”

¹⁰⁴ *De veritate* xiii, pág. 199, 17-20: “illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas, in quibus esse dicitur, HABET SUUM ESSE. Sed (...) res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est iis, quae sunt sicut debent.”

¹⁰⁵ *De veritate* xiii, pág. 199, 27-29: “ita Summa Veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo”.

En conclusión, lo que el análisis anselmiano evidencia con claridad ejemplar es, a nuestro juicio lo siguiente:

- 1) El ser de nuestros *actos* significativos, tanto sensibles como interiores, es *contingente* como nosotros mismos.
- 2) El *contenido ideal* de nuestros juicios, en la forma limitada en que nosotros lo percibimos, no puede recibir sin más la calificación de eterno o necesario, pues depende, en un aspecto, del *limitado acto* de nosotros, y en otro aspecto, del *modo indeterminado* en que el ser ideal (en términos anselmianos, la *rectitudo*) se nos presenta a la mente. Anselmo no desarrolla explícitamente este segundo aspecto, pero está implícito en las consideraciones que muestran que la *rectitudo* se nos presenta en primer lugar a la mente como *rectitudo* “de esta o aquella cosa”, y que solo por una posterior abstracción¹⁰⁶ nosotros podemos considerarla en sí misma. Al considerarla en sí misma, esta *rectitud* se nos presenta a la mente como indeterminada, pues no es “de ninguna cosa en particular”, y lo es, potencialmente, de cualquier cosa. Podemos, por tanto, definir esta “*rectitudo* en sí misma” como “*rectitudo* indeterminada”: ella nos *reenvía* a la necesaria existencia de la *Summa Veritas*, pero es claro que el mero análisis racional que lleva a formular este concepto no implica una visión directa de la Suma Verdad en cuanto real, lo cual equivaldría a la visión beatífica.
- 3) Sin embargo, la *Verdad última*, que es la *sola causa suficiente del juicio verdadero*, es eterna. Pues la verdad o *rectitudo* presente en forma indeterminada a la mente, que es necesariamente presente en cada

¹⁰⁶ Adviértase bien que el afirmar que “una posterior abstracción” nos permite considerar la *rectitudo* ideal en sí misma no equivale en absoluto a afirmar que la abstracción (en el sentido de un proceso humano) pueda *producir* tal idea en la mente humana: pues la abstracción consiste en *analizar* un concepto del que nosotros tomamos conciencia como un todo ya formado (por ejemplo el concepto de un ente físico con un predicado geométrico, supongamos: una “barra de metal recta”), pero que en su composición presupone, para tener una razón suficiente, dos órdenes de factores: (1) la percepción *física* del ente mismo; (2) la automática (todavía inconsciente) aplicación al ente del concepto formal de “*rectitud*”. Es un hecho que nosotros no percibimos la *rectitud* en sí misma, *antes* de haber tenido experiencia de un ente físico “recto”; pero también es evidente que el concepto puro de *rectitud* no tiene una razón suficiente en el mundo físico, en el cual no existen las “líneas rectas” de la geometría como tales. Por lo tanto, la operación de análisis, o abstracción, solo nos conduce a tomar conciencia de la anterior presencia de la *rectitudo* ideal como *a priori* ya necesariamente presente a la mente. Sobre el tema del carácter innato del ser ideal, en su aspecto puramente formal, volveremos con mayor amplitud al final de este capítulo, en el anexo sobre Kant, y en el siguiente capítulo, a propósito de S. Tomás y de Rosmini.

juicio¹⁰⁷, revela su atemporalidad, que no puede tener una razón suficiente en el mundo físico ni, en general, en el ámbito de la realidad creada. En otros términos, en cada juicio está presente el elemento del ser puramente ideal que, aun entrando a formar juicios siempre imperfectos, “no se mezcla” ni con la imperfección de nuestro juicio, ni con la imperfección de los entes contingentes: es en sí mismo, en su peculiar manera, *perfecto*¹⁰⁸; aun en su indeterminación, es *completo* (puede incluir y abrazar cualquier ser), y es *inmutable*: por tanto, solo tiene una razón suficiente en el Ente *subsistente* perfecto, necesario e inmutable.

- 4) Finalmente, la *verdad* por la que cada cosa es verdadera, y cada juicio es verdadero *es una sola*: “UNA IN OMNIBUS VERITAS”. Ella, por tanto, da testimonio, sin posibilidad de error, de la *unicidad del Ente subsistente necesario*.

Este es sin duda uno de los puntos culminantes de la metafísica anselmiana, en la que el Santo monje ha contribuido de manera señera a la edificación de lo que podemos llamar el pilar fundamental y perenne de la metafísica: es el punto de convergencia de todos los caminos de la mente humana hacia Dios.

B) La noción de la verdad en relación con la demostración de la existencia de Dios en el Monologion.

Para apreciar mejor la importancia del punto que acabamos de meditar, es necesario examinar la conexión de la noción de la verdad, que hemos analizado, con las demostraciones de la existencia de Dios presentes en las otras obras de Anselmo, fundamentalmente en el *Monologion* y en el *Proslogion*.

En la primera parte del *Monologion*, anteriormente al pasaje de la misma obra que ya hemos comentado por la referencia explícita contenida en el *De*

¹⁰⁷ Podríamos decir “en cada juicio verdadero”. Pero, como ampliamente hemos visto en el anterior capítulo sobre los *Soliloquios* agustinianos, cada juicio, aun falso, implica siempre la referencia a una realidad ideal verdadera. En otros términos, aun el juicio que niega la verdad, siempre la supone: por tanto, aun siendo un juicio contradictorio, siempre supone un anterior juicio verdadero.

¹⁰⁸ Nuevamente: no en el sentido que en sí mismo nos pueda ofrecer la visión beatífica, sino en el sentido que *en él* no puede haber error, ni duda. Puede haber error y duda en nuestros juicios sobre él; pero siempre puede demostrarse que *todos* los errores y dudas en realidad siempre lo *suponen* verdadero, y en esto, por consiguiente, no pueden errar. Por tanto, puede decirse que es “absolutamente verdadero”.

veritate, se aprecian los tres conocidos caminos hacia la demostración de la existencia de Dios¹⁰⁹.

El primer camino es a partir de la noción de «bien»: todos los entes que se juzgan como «buenos» comparten la atribución de un mismo contenido inteligible, como lo muestra directamente el hecho que nosotros los *comparamos* entre ellos, y los juzgamos más, o menos, o igualmente buenos. El criterio, por tanto, en base al cual todos los bienes son objeto de juicio o comparación, debe ser *único*, sin lo cual la comparación y el juicio mismo perderían todo significado¹¹⁰.

Nótese que, aunque la noción específica a la que se está haciendo referencia es la de «bien», casi naturalmente la demostración de Anselmo se mueve en base a un criterio más amplio: no solamente el *bonum*, o la *iustitia*, deben referirse a un mismo criterio que posibilita el juicio, sino que cualquier cosa que se predique de algo («*quaecumque dicuntur aliquid*»), se predica mediante la referencia a algo («*per aliquid dicuntur*») que es «*lo mismo* en diferentes realidades»: «*idem in diversis*».

Ciertamente, los entes pueden ser considerados «buenos» por características distintas, por ejemplo el caballo por la *fuerza* y la *velocidad*. Sin embargo, estas mismas características, buenas en sí mismas, solo «son útiles» cuando el *fin* es bueno: no las llamamos «útiles», por ejemplo, en el ladrón, porque su fin es malo. Se trata, por tanto, de un fin *externo* a tales características, o si se prefiere, distinguible de ellas mismas. En breve: ellas no constituyen un fin en sí mismas.

Sintéticamente, Anselmo expresa este punto crucial afirmando que tales cualidades no son buenas «*per se*», sino «*per aliud*». Todos los bienes que se muestran ser «*per aliud*», tienen por tanto un fin que no termina en ellas mismas, lo cual se expresa diciendo que son *útiles* para un fin; podría agregarse que hay distintos órdenes de fines, que aquí Anselmo no se preocupa de analizar ni clasificar. Lo que le interesa directamente es concluir que todos los *bienes* (todos los *fines*) reenvían necesariamente a un bien que sea «fin en sí mismo»: «*per se bonum*». Este bien es necesariamente *único*, *superior* a todos, y *causa* de todos.

Este es, por tanto, el *Sumo Bien*.

Anselmo no se preocupa de analizar el paso del «sumo bien» como concepto, al Sumo Bien como subsistente: esta manera de proceder ha dado pie a la mencionada acusación de un cierto residuo «platonismo» o «realismo ideológico». En realidad, aunque sí puede haber algo no explicitado en la *exposición* del razonamiento, lo cual se acompaña con la carencia de un

¹⁰⁹ Cf. *Monologion* capítulos i–v; ed. cit. págs. 13-18.

¹¹⁰ *Monologion* i, pág. 14, 10-15: “*Quaecumque dicuntur aliquid, ita, ut ad invicem magis uel minus aut aequaliter dicantur, per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed IDEM intelligitur IN DIVERSIS, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis uel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis*”.

vocabulario técnico, es claro, a nuestro juicio, que no se da realmente en Anselmo una confusión entre los dos planos del ser: el Santo doctor distingue claramente, aun cuando lo hace implícitamente, entre el mero contenido conceptual captado por la mente como único predicado de distintos entes («*idem in diversis*»), en este caso ejemplificado como «*bonum*», que es la base para el concepto del «*summum bonum*», y la aplicación de este concepto a un *ente real*: el *Summum bonum* realmente existente, que constituye la conclusión del razonamiento:

«EST *igitur* unum aliquid *summe bonum*»¹¹¹.

En efecto, a pesar de la ausencia de terminología técnica, nos parece incontestable que en el texto se toman en consideración:

- (a) los *entes reales* finitos, de los que se predica el bien, pero que no son fines en sí mismos;
- (b) el *predicado* («*aliquid idem in diversis*»), que no puede ser considerado un *ente real*: esto equivaldría a atribuir gratuitamente a Anselmo la evidente contradicción según la cual *un mismo* ente real estaría en *distintos* entes reales. Se trata claramente, por tanto, de un «ente ideal», comprendido por una operación analítica de la mente.
- (c) El *Ente real sumo*, que realmente existe, del cual *se predica* evidentemente también, y del modo más eminente, el *concepto de bien*. Es evidente del texto que este ente no es un «predicado», sino un Ente real, subsistente, del cual *se predica* el «bien» *de modo sumo*: «*Est UNUM ALIQUID summe bonum.*»

Lo que se evidencia, por tanto, no es una confusión, sino un *paso necesario* del razonamiento desde el ente contingente, por medio de cualquier predicado que *necesariamente*¹¹² le atribuimos, hasta el Ente subsistente necesario, que, Él solo, puede dar una razón suficiente de los *necesarios* predicados.

Si, en el texto anselmiano, esto se presenta a veces como una “sobreposición”, como cuando afirma que “todos los bienes son buenos por aquel Sumo bien”, sin distinguir analíticamente, en tales expresiones, la “*idea del sumo bien*” del “*Sumo Ente bueno*” *real*, esto deriva solo de la evidencia siguiente: lo que se predica de los entes reales *se predica verdaderamente* de su esencia *real*.

¹¹¹ Veremos a propósito del *Proslogion* cómo Anselmo precise justamente este punto, que constituye el corazón del “argumento ontológico”.

¹¹² Desde el momento en que lo llamamos “ente”, predicando de él el “ser común” o “ser en general”.

La “predicación” es un fenómeno lógico, pero si no reflejara la realidad, ella sería *falsa*: si, en cambio, se la asume como verdadera, entonces ella expresa necesariamente una *relación real de causalidad*:

« Si verdaderamente son bienes, son buenos por aquello mismo, por el cual es necesario que existan todos los bienes, cualquier cosa que eso sea »¹¹³.

Sin embargo, podría objetarse que, aunque Anselmo no confunda el plano de los conceptos con el plano de la realidad, sí indica que, para los universales, o al menos para algunos universales, como « bueno », « grande »¹¹⁴, « ser », el concepto humano tendría como referente directo una realidad *sustancial* (Dios, o la Suma Esencia), obviamente distinta de los individuos contingentes, y en esto consistiría su *realismo* (o « *platonismo* »). A esta objeción debe responderse que los conceptos generalísimos aquí considerados, los que después se usará llamar conceptos *transcendentales* del ser, tienen características peculiares, que los distinguen de los conceptos universales genéricos y específicos. En efecto, los conceptos genéricos y específicos se predicán en sentido propio, y sin graduación, de los entes finitos a los que son apropiados. Por ejemplo el concepto de « perro » se predica en sentido propio de cada perro concreto, y no según una graduación. En el ejemplo: un animal no es « más o menos perro » : o es un perro, o no lo es.

En cambio, el concepto de *bueno* :

- (1) se predica según una graduación, pues un perro (o un caballo, o un hombre) puede ser más o menos bueno, según se tomen en consideración diferentes características ;
- (2) no se predica en sentido absoluto, pues incluso el mejor perro (o el mejor caballo, o el mejor hombre) es limitado por su propio concepto específico, es decir, por las características que son propias de esa especie. Se puede decir que un hombre es bueno, pero las perfecciones de un hombre son limitadas. En cambio el concepto de *bien*, tomado en sí, no envuelve ninguna limitación. Por lo tanto, cuando se dice que un hombre es bueno, no se predica el concepto de bien de un modo *absoluto*, sino *participativo*: el hombre participa del bien en un cierto grado. Podría añadirse que también existen conceptos que son más generales y que se aplican a todo ente material, tales como grande, alto, pesado. Cuando, por ejemplo, se dice que un hombre es grande (en sentido material) o rápido, no se dice en sentido absoluto, sino siempre por relación con otro ente, o

¹¹³ *Monologion* i, pág. 15, 1-3: «si VERE bona sunt, PER IDIPSUM esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit”.

¹¹⁴ Como veremos en seguida, “grande” se entiende evidentemente no en sentido cuantitativo, sino en grado de perfección.

con una unidad de medida. Pero la grandeza, o la rapidez en sentido material, no son todavía conceptos transcendentales, pues involucran en sí una *limitación*, dada precisamente por su materialidad. Sabemos, por ejemplo, que no puede haber, en el mundo físico, algo que supere la velocidad de la luz, que tiene un límite fijo. En cambio, los conceptos transcendentales tienen precisamente la característica de ser *perfecciones absolutas*. Anselmo expresará este concepto más adelante, en el *Monologion*, identificándolas como predicados que, en sentido absoluto, es « siempre mejor tener que no tener »¹¹⁵. Por ejemplo, 'ser sabio' es en absoluto mejor que no ser sabio. En cambio, 'ser de oro' es bueno relativamente a alguna cosa, pero no relativamente a otra: por ejemplo sería bueno para mí que un objeto de plomo se me convirtiera en oro, pero para un hombre no sería bueno 'ser de oro'; pues la sustancia *hombre* es superior a la sustancia *oro*. Reconocer que un predicado tiene el valor de perfección absoluta permite, por lo tanto, reconocer los atributos que pueden predicarse de la Esencia Suprema.

Esto equivale a decir que tales predicados, en último término, tienen como referente real precisamente la misma Esencia Suprema, que es el Ser mismo, y es por lo tanto el Modelo, en base al cual se miden y se clasifican las perfecciones limitadas de los seres que participan de Él.

En breve: si por un lado los universales genéricos y específicos *no* corresponden a otras tantas sustancias-modelo en el « mundo iperurano » (el caballo-en-sí, el hombre-en-sí), o a sustancias de cualquier manera presentes *in rerum natura* (pues ellos pueden explicarse como correspondientes a diferentes relaciones de los entes finitos con la Suprema Esencia); por otro lado, los predicados transcendentales del ser, sí deben corresponder a un Modelo real, que es el Ser en sí, sin el cual tales conceptos de perfecciones absolutas no tendrían sentido. En otras palabras, el error de la doctrina « realista », en la época de Anselmo y también después, consistía

¹¹⁵ Cf. *Monologion* xv: "Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens, id est: melius est sapiens quam non sapiens. Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens. Omne quippe non sapiens simpliciter, in quantum non sapiens est, minus est quam sapiens; quia omne non sapiens melius esset, si esset sapiens. Similiter omnino melius est uerum quam non ipsum, id est quam non uerum; et iustum quam non iustum; et vivit quam non vivit. Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis forsitan alicui melius esset aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Cum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum: tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris esset naturae, si esset aurum; et plumbum tanto uilius est, quanto pretiosius esset, si aurum esset ».

en interpretar de un modo demasiado extenso y sin las necesarias distinciones, la necesidad lógica –en sí verdadera– que los universales tengan en último análisis un referente real que trasciende los entes finitos.

En la siguiente generación, Abelardo demostrará de una manera más técnica la imposibilidad de entender los universales tanto según la postura realista, en sus diferentes matices, como según la postura nominalista, analizando su diferencia con las ideas en Dios y explicando también la complementariedad del aporte de Platón con el Aristóteles¹¹⁶. Para nuestro objetivo, es suficiente aquí recalcar la precisión con la que Anselmo indica la importancia de los conceptos de las perfecciones absolutas para la demostración de la existencia de Dios.

Siguiendo con nuestro análisis, no es necesario repetir aquí las mismas consideraciones a propósito del segundo camino, en que se toma en consideración el criterio de la «grandeza». Solo notaremos que Anselmo se preocupa de precisar que la grandeza no debe ser entendida en un sentido físico, sino como sinónimo de «valor»¹¹⁷: «más grande» en el sentido de «mejor» o «más digno». Se trata aquí solo, en sustancia, de una variante terminológica: el «*melius*», en definitiva, no es sino la forma comparativa del «*bonum*».

Digno de subrayarse con más atención, en cambio, es el tercer camino, que se refiere *simpliciter* al «ser»: *quidquid est, per unum aliquid videtur esse*.

Si Anselmo, como ha sido notado, empieza su análisis por la idea del Bien, a causa probablemente del influjo agustiniano, aquí se manifiesta también la complementación aristotélica en el pensamiento cristiano, iluminada por el influjo bíblico y a su vez también ya muy presente en Agustín: se trata, por decirlo según la famosa expresión de Gilson, de la *metafísica del Éxodo*: del “YO SOY EL QUE SOY”.

Todo lo que es, es *por algo*, es decir, por una causa: Anselmo se refiere evidentemente a los múltiples entes finitos. Es inconcebible que algo sea “por nada”, es decir, sin ninguna causa: debe por tanto ser “*per aliquid*”.

Ahora bien, podría hipotizarse que las causas de los múltiples entes fueran a su vez múltiples: pero, en tal caso, todas estas causas a su vez “serían por algo”. Si este algo fuera único, entonces debería decirse más bien que todas las cosas no son por causas múltiples, sino por aquella única. En el

¹¹⁶ Véase sobre todo: PETRUS ABAELARDUS, *Glossae super Porphyrium, Logica Ingredientibus*, 1-32, en: *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, ed. B. Geyer, *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXI, Heft 1 (Muenster i. W. 1919).

¹¹⁷ *Monologion* ii, pág. 15, 19-20: “non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius ut est sapientia”.

caso en que se afirmara que cada una es “por sí misma”, debería haber, para cada una, una misma *energía* o *naturaleza* de “existir por sí misma”¹¹⁸.

Por tanto:

“no hay duda de que *son* por aquella única *cosa* [o: *causa*]¹¹⁹, por la cual tienen el ser por sí mismas”¹²⁰.

Es claro que aquí también la única predicación del ser cumple un papel fundamental. Si se trata de múltiples “*seres en sí*”, pero de ellos se predica de modo idéntico el “ser en sí”, es claro que ellos reenvían necesariamente a otra realidad que los trasciende. En otros términos, estamos frente a una contradicción: más bien debemos afirmar que todos ellos son por aquella misma y única realidad, que permite predicar de ellos el *ser*:

“Por tanto, todas *son*, más verdaderamente, por aquella única cosa, que por muchas, las que sin aquello uno no pueden ser”¹²¹.

Más fácil resulta finalmente excluir la tercera y última hipótesis, según la cual los múltiples entes podrían ser “*per se invicem*”, o sea, darse el ser recíprocamente. En efecto, es una evidente contradicción sostener que la causa de una cosa sea aquello a lo cual la misma cosa da el ser (“*nulla patitur ratio*”).

Nuevamente, es claro que la predicación del ser, única para todos, no puede, si es *verdadera*, no reenviar a una causalidad *real* en el ser por parte de un único Ente supremo. Notemos a continuación la referencia a la verdad:

“Como entonces la verdad excluye totalmente que haya múltiples realidades por las que todas las cosas son, es necesario que sea una sola, la realidad por la que son todas las cosas que son.”¹²².

Podemos deducir que la predicación *verdadera* del ser equivale a la predicación de la verdad *simpliciter*. Pues la verdad en general no es sino la

¹¹⁸ *Monologion* iii, pág. 16, 6-7: “Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est *una aliqua vis uel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint*”.

¹¹⁹ Nótese que la palabra neo-latina “cosa”, no es más que una contracción del latín “causa”.

¹²⁰ *Monologion* iii, pág. 16, 8-9: “Non est autem dubium quod *per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se*.”

¹²¹ *Monologion* iii, pág. 16, 9-10: “Verius ergo *per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt*”

¹²² *Monologion* iii, pág. 16, 15-17: “cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt.»

verdad del ser, por cuanto *manifiesta* el ser. Recordemos la definición de Agustín:

«*veritas est quod ostendit id quod est*».

Este es, según nuestro análisis, el punto de conexión entre las demostraciones contenidas en los primeros capítulos del *Monologion* y la demostración del capítulo xviii, que Anselmo citaba al comienzo del *De veritate*, según la cual es imposible incluso concebir que la verdad tenga principio o fin (*impossibile est vel cogitare, quod veritas principium aut finem habeat*); y esto mismo se aplica a la Suma Verdad: *idem sequitur de summa Natura, quia ipsa summa Veritas est*.

Por lo demás, el mismo *Monologion* expresa claramente la conexión que estamos evidenciando. Aparece claro, en el principio del cap. xviii, que debe existir, por lo anteriormente demostrado, una Suma Esencia que no puede tener el ser, ni de sí misma, ni de otro: ella no puede darse el ser a sí misma, pues en tal caso debería existir antes de existir, lo cual es contradictorio; ni puede recibirlo de otro, pues ella misma es aquel Ser que es postulado a partir de la existencia de todo lo demás: por lo tanto, ella simplemente ES.

Y es precisamente aquí donde se aprecia la perfecta coincidencia entre el Sumo Ser y la Suma Verdad y a la vez, la diferencia ineliminable entre ser necesario y ser contingente.

Pues, como de todo *ente real* debe predicarse el ser y, por tanto, como hemos visto, la participación del Sumo Ser, así de toda *proposición verdadera* debe predicarse la verdad, que no tiene ni principio ni fin, y por tanto, la participación de la Suma Verdad. Pero es claro que el conocimiento de todo ente real depende, para nosotros, del hecho de que podamos entender ciertas proposiciones verdaderas, que a tales entes precisamente se refieren. Y tales proposiciones, que expresan la participación de los entes en el *ser*, se reducen por tanto a aquellas que expresan la participación de las relativas proposiciones a la *verdad*. Por ejemplo, la proposición “*existe este árbol*”, se reduce a la siguiente: “*es verdad que existe este árbol*”; o bien, como lo hemos visto en San Agustín, “*existe un verdadero árbol*”.

En otros términos: las proposiciones acerca del *ser* de los contingentes se reducen necesariamente a las proposiciones acerca de la *verdad* de los contingentes. De esto resulta que, mientras la existencia de los contingentes es, por la misma definición (fundamentada en el conocimiento empírico, que experimenta que ellos son, pero pueden no ser), contingente, en cambio la *verdad* o la manifestación de su ser es, puesta su inteligibilidad, siempre necesaria.

Si prescindimos de la existencia real de un contingente (en sí, por tanto, “no necesaria”) en un dado momento del tiempo y del espacio, diremos que,

una vez considerada su esencia inteligible, ella es *siempre* (“necesariamente”) *posible*.

Volviendo al ejemplo, diremos que la proposición “existe este árbol” se refiere a una existencia temporal y espacialmente limitada; pero la proposición “es posible que exista este árbol” (dadas todas las condiciones de existencia que son incluídas en su esencia) es *siempre* y en cualquier lugar verdadera, por tanto, necesaria.

De lo anterior se deriva que, si bien la existencia del árbol no es necesaria, en cambio su *posibilidad* está inscrita en la misma esencia divina, por cuanto esta necesariamente *puede* crear este árbol (por supuesto, creando con él todas las condiciones necesarias).

Podemos aplicar ahora este razonamiento al universo entero creado y afirmar que, si su existencia es contingente, su *posibilidad*, en cambio, es eterna y necesaria, pues está inscrita en la misma Esencia del Dios Creador la posibilidad de crear: en otros términos, está inscrita en su Esencia eterna su *imitabilidad* por parte de las creaturas.

Lo esencial de lo que venimos analizando, Anselmo lo expresa sintéticamente en los capítulos anteriores, sobre todo en el denso pasaje del cap. ix:

“De ninguna manera algo puede llegar a ser de algo *de manera racional*, si en la razón del que hace no preceda algún *ejemplar*, o mejor dígase *forma*, o *semejanza*, o *regla*. Es evidente, por tanto, que, antes que todas las cosas llegaran a ser, *estaba en la razón de la Suma naturaleza, el qué, y cuáles, o cómo serían*”¹²³.

Es claro, por tanto, que existen *razones*, o *ejemplares* eternos de los entes mudables, contenidos en la Razón divina. Como ya observaba Agustín:

“Pues [Dios] no miraba hacia algo puesto fuera de Sí, para crear según aquello, lo que creaba: pensar eso sería una blasfemia”¹²⁴.

En efecto, postular las Ideas como otros seres *eternos* y *perfectos*, fuera de Dios, equivaldría a postular *otros dioses*, por tanto, sería blasfemo. Por otro lado, negar las Ideas, equivaldría a negar el Hijo¹²⁵.

¹²³ *Monologion* ix, pág. 24, 12-16: “Nullum namque pacto fieri potest aliquid *rationabiliter* ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi *exemplum*, sive aptius dicitur *forma*, vel *similitudo*, aut *regula*. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione *summae naturae*, quid aut *qualia* aut *quomodo futura essent*».

¹²⁴ Cf. AUGUSTINUS, *De divers. qq. LXXXIII*, q. 46, ii: “Non enim *extra se quidquam* positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est.”

¹²⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Quaest. disp. de veritate* III, s.c.1: “AUGUSTINUS dicit in libro *De civitate Dei*: *qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse*.” El texto citado no se encuentra como tal en las obras conocidas de S. Agustín, pero puede identificarse, en cuanto al sentido, con el

Pero, con respecto a Agustín, Anselmo saca más explícitamente la conclusión: si Dios en el acto de crear, y al mismo tiempo pensar lo creado, no puede mirar a otra realidad que a Sí mismo, entonces la *Locutio*, la Palabra mediante la cual crea, no puede ser sino su misma Esencia:

«Pero, como igualmente la razón nos enseña como cierto, que todo lo que hizo la Suma sustancia, no lo hizo sino *por sí misma*, y todo lo que hizo lo hizo *por su íntima Palabra*, ya sea cada cosa con una distinta palabra, ya sea, mejor dicho, *diciendo todo al mismo tiempo con una sola Palabra*, ¿qué puede parecer más necesario, sino que *tal Palabra de la Suma Esencia no es otra cosa que la misma Suma Esencia?*»¹²⁶

En estas líneas se expresa con especial claridad lo que veníamos evidenciando sobre la necesaria identidad entre el sumo Ser y la suma Verdad, tanto en sí misma, como en su relación con los entes creados.

Anselmo hace notar la importancia de esta afirmación, pero se reserva tratarla más adelante: prefiere avanzar metódicamente, iniciando por demostrar la identidad en la misma esencia, de todos los atributos que de ella se predicán.

Tales atributos, como ya lo anticipamos, son los que serán llamados «perfecciones absolutas», es decir, todos los atributos que para un ente es siempre absolutamente mejor *tener* que *no tener*. En palabras de Anselmo: «todo lo que absolutamente es mejor que su contrario». Por ejemplo: vida, sabiduría, potencia, verdad, justicia, felicidad, eternidad¹²⁷.

Ahora, puede demostrarse fácilmente que todos estos atributos, que, en la realidad contingente, se atribuyen a distintos entes y en distintos grados, en Dios no pueden ser sino distintos *respectos* bajo los cuales la misma Sustancia Divina, en sí misma absolutamente simple, es captada por nuestra comprensión limitada. De no ser así, tales atributos se le otorgarían a Dios *participatione qualitatis*. Él sería, por ejemplo, *justo* por la participación de una

texto citado en la nota anterior. Véase también S. BONAVENTURA, *Comm. in IV lib. Sententiarum*, I, d. 6, a.1, q.3 (ver el texto en nota siguiente).

¹²⁶ *Monologion* xii, pág. 26, 26-31: «Sed cum pariter ratione docente certum sit, quia quidquid summa Substantia fecit, non fecit per aliud quam per semetipsam, et quidquid fecit, per suam intimam Locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius UNO VERBO SIMUL OMNIA DICENDO: quid magis necessarium videri potest, quam hanc summae essentiae Locutionem non esse aliud quam Summam Essentiam?».

Cf. S. BONAVENTURA: *Comm. in IV lib. Sententiarum*, I, d. 6, a.1, q.3: «Sic videtur procedere ipse Filius, qui dicitur Verbum Patris (scil. sicut ratio exemplandi) quo non tantum loquitur Pater, sed etiam cetera disponit. Unde Filius secundum Augustinum sexto *De Trinitate* [x,11] dicitur 'Ars plena omnium rationum viventium'. Et hinc habet ortum illud quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse.

¹²⁷ Cf. *Monologion* xv, pág. 29, 29-31: «Quare necesse est eam esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum. »

justicia superior a Él; lo mismo valdría para la *vida*, o la *sabiduría*. Pero ya hemos demostrado que la Suma Esencia tiene su ser por sí misma, y no por otra esencia. Pues la existencia misma de la Suma Esencia se ha demostrado a partir de la necesidad que tienen todos los múltiples entes de participar de un único ser. Sin lo cual la predicación del ser, que se hace de cada uno, quedaría desprovista de cualquier significado.

Así Anselmo, por un lado, continúa fielmente la doctrina agustiniana de la identidad de los atributos divinos con su Esencia, pero por otro lado, la aclara y la fundamenta más sólidamente al ponerla en explícita relación con la demostración de la existencia de Dios, a partir de la participación de todos los entes en el único SER.

En breve, puede verse ya aquí, en un alto grado de madurez, la armoniosa complementación de la doctrina platónica de la participación, con la doctrina aristotélica del ser. Puede decirse ciertamente que los elementos ya se hallaban altamente desarrollados en la filosofía griega. No obstante, es de digno de repetirse y subrayarse que la *complementación* de tales elementos en una única visión coherente, preparada por la filosofía neoplatónica, solo se perfecciona en la *filosofía cristiana*: es en esta filosofía, en efecto, donde tales elementos no solo se complementan, sino se radicalizan hasta extraerse la últimas consecuencias de la doctrina de la participación en el ser. Solo en esta filosofía, como lo ha puesto en evidencia Gilson de manera especialmente eficaz, se atribuye a Dios el Ser propiamente tal de un modo verdaderamente único, y se atribuye a los entes creados una radical contingencia, ambos conceptos permaneciendo inalcanzados por la filosofía griega, por mucho que se quiera valorar su fundamental aporte en este desarrollo¹²⁸.

Con respecto a San Agustín, asistimos aquí específicamente, con Anselmo, a una aclaración sobre la fundamental doctrina de la unidad de todas las esencias inteligibles en la única Esencia divina. Tal doctrina, ya anunciada en el capítulo xii del *Monologion*, se halla expuesta del modo más profundo en los capítulos xxxi-xxxiii.

El dilema que se pone al comienzo del cap. xxxi es crucial. Se ha afirmado anteriormente que las *palabras interiores*, que «pronunciamos con la mente», y con las que interiormente captamos la esencia de las cosas, son más o menos «semejantes» a las cosas: son «*similitudines*» o «*imagines*» de las cosas, y pueden ser más o menos verdaderas, según que la imitación sea más o menos perfecta. Puesto lo anterior, ¿qué debe decirse de aquella Palabra, el Verbo, por la cual son pronunciadas, y «*por el cual todo ha sido hecho*» (Ev. Juan i,2)?

128 Véase sobre todo ÉTIENNE GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1957, especialmente los cap. III ("El Ser y su necesidad") y IV ("Los seres y su contingencia").

«¿Será, o no será, semejanza de aquellas cosas, que por Él han sido hechas?»¹²⁹.

Pues, si el Verbo es *verdadera semejanza de los entes mudables*, parece que no podría ser consustancial a la Suma inmutabilidad del Padre, lo cual es falso. Por otro lado, si no es semejanza del todo verdadera, sino solo parcial, parece decirse que el Verbo de la Suma Verdad no es del todo verdadero, lo cual es absurdo. Finalmente, si no guarda ninguna semejanza con los entes creados, ¿cómo éstos han sido hechos según su ejemplar?¹³⁰

A lo cual Anselmo responde, recurriendo nuevamente a los *grados de perfección* en la escala del ser. Es claro que nosotros valoramos el *sentir* como más perfecto que el mero *existir*, y ascendiendo, colocamos el *vivir*, y finalmente la *actividad racional*. Así, es evidente que, si el Verbo es el Sumo Ser, los entes contingentes se le asemejarán tanto más, cuanto más perfecto es su grado de ser.

Es absurdo, por consiguiente, pensar que el Verbo, para ser considerado «semejante» a las cosas, deba Él mismo sufrir detrimento, o *cambiar* según los diferentes entes que se consideran semejantes a Él¹³¹.

Más bien está claro que, siendo Él el mismo la *medida* de las cosas, éstas serán tanto más semejantes a Él, cuántas más perfecciones tengan. Queda para nosotros un misterio, por supuesto, la manera absolutamente singular con la cual las perfecciones, que observamos en los entes creados, se dan en la Suma naturaleza¹³².

A pesar de eso, la consecuencialidad del razonamiento es ineludible, pues, como Anselmo ha mostrado ya desde los primeros capítulos de la obra, *debe existir* una naturaleza Suma, que representa la perfección del Ser y de la cual, por tanto, *a priori*, podemos afirmar que el Ser se realiza con todas las cualidades por nosotros concebibles como «perfecciones puras» (aun cuando se da de un modo que supera nuestro entendimiento).

¹²⁹ *Monologion* xxxi, pág. 48, 22-23: "Quid igitur tenendum est de Verbo, quo dicuntur, et per quod facta sunt omnia? Erit aut non erit similitudo eorum, quae per ipsum facta sunt? »

¹³⁰ *Monologion* xxxi, pág. 48, 24-28: "Si enim ipsum est *vera mutabilium similitudo*, non est consubstantiale summae incommutabilitati; quod falsum est. Si autem *non omnino vera* sed qualiscumque *similitudo* mutabilium est, non est Verbum summae veritatis omnino verum; quod absurdum est. At si *nullam mutabilium habet similitudinem*: quomodo ad exemplum illius facta sunt? ».

¹³¹ Cf. *Monologion* xxxi, pág. 49, 7-11: "Sic quippe Verbum summae veritatis, quod et ipsum est summa Veritas, nullum augmentum vel detrimento sentiet secundum *hoc quod magis vel minus creaturis sit simile*; sed potius necesse erit omne quod creatum est, *tanto magis esse et tanto esse praestantius, quanto similis est illi quod summe est* et summe magnum est. »

¹³² Cf. *Monologion* xxxi, pág. 49: "Summa natura *suo quodam singulari modo* non solum est sed et *vivit et sentit et rationalis est.*"

En conclusión, la «semejanza» que se da entre el Verbo y las creaturas, no debe pensarse como situada *en un mismo plano del ser*¹³³: en tal caso, la relación de semejanza sería «convertible»: o sea, podría decirse, en un mismo sentido, que *nosotros* somos semejantes al Verbo, y que el Verbo es semejante *a nosotros*. La semejanza debe, en cambio, plantearse en una escala descendiente, entre seres que pertenecen a distintos planos: o sea, debe decirse solamente que *nosotros* somos semejantes al Verbo, pues Él es la medida, el punto de referencia de todo lo creado, y no al revés¹³⁴.

La «regla de oro» para no caer en la atribución a Dios de características de los entes creados, «midiendo» a Aquél por estos, ya la hemos mencionado: es la que Anselmo ha analizado en los capítulos xv-xvii, mostrando que solo las «perfecciones absolutas» pueden ser atributos de la naturaleza Suma.

En el capítulo xxxii, se profundiza el dilema planteado en el capítulo anterior. Se vuelve a considerar la dificultad de admitir que el Verbo, *simplex veritas*, sea, a la vez, *verbo* – y por tanto, *semejanza* – de cada una de las realidades creadas. Se profundiza la pregunta, investigando si el Verbo se denomina tal, solamente con referencia a las realidades creadas. Por lo tanto, se plantea la hipótesis de que, si estas no existieran, a Él no se le podría llamar legítimamente «Verbo».

Podría, en esta hipótesis, existir la suma Esencia, pero no sería «Verbo». Por tanto, la suma Esencia no *diría* nada. Pero como, en la Suma esencia, el *decir* es un mismo acto con el *entender*, resultaría de ahí que Dios, al no entender las realidades creadas, *no entendería nada*¹³⁵.

¿Acaso, por tanto, la suma Esencia, que es también la suma Sabiduría, no se entendería tampoco a sí misma?¹³⁶

¹³³ Ya lo hemos visto analíticamente en los *Soliloquios* agustinianos: Anselmo repite aquí el ejemplo de la semejanza *en planos distintos*, que se da entre un hombre vivo y su retrato (“in vivo homine *veritas hominis* esse dicitur, in picto vero *similitudo sive imago illius veritatis*»).

¹³⁴ El *ejemplarismo inverso*, que atribuye indebidamente a Dios características de los entes creados, es un típico rasgo de las doctrinas gnósticas.

¹³⁵ *Monologion* xxxii, pág. 50, 27 – 51, 3: “secundum hanc rationem, si numquam ulla praeter Summum spiritum esset essentia, nullum omnino esset in illo Verbum. Si nullum in illo verbum esset, nihil apud se diceret. Si nihil apud se diceret: cum idem sit illi sic dicere aliquid quod est intelligere, non aliquid intelligeret. Si nihil intelligeret: ergo Summa sapientia, quae non est aliud quam idem spiritus, nihil intelligeret; quod absurdissimum est. »

¹³⁶ Cf. *Monologion* xxxii, pág. 51, 5-6: “Sed numquid seipsam non intelligeret?».

Cf. S. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV,vi,10: “An haec Sapientia quae Deus dicitur, non se intellegit, non se diligit? Quis hoc dixerit? Aut quis est qui non videat, ubi nulla scientia est, nullo modo esse sapientiam? Aut vero putandum est, Sapientiam quae Deus est, scire alia et nescire se ipsam, vel diligere alia nec diligere se ipsam? Quae si dici sive credi stultum et impium est; ecce ergo Trinitas, sapientia scilicet, et notitia sui, et dilectio sui”.

En tal caso, argumenta Anselmo, la suma Sabiduría sería más imperfecta que la mente humana, la cual es capaz de entenderse a sí misma, y además de entender –aun con todos los límites– a la misma suma Sabiduría.

Como se ve, el centro del razonamiento anselmiano se basa siempre en el análisis de las perfecciones del ser: habiendo ya demostrado que debe existir un Ser sumo, del cual se predicen todas las perfecciones, siempre debe mantenerse la coherencia de postularse en Dios una perfección mayor, que incluya cualquier perfección que podemos apreciar en la mente creada, y que no implique, tomada en sí misma, limitación alguna.

Dios, por tanto, *no llega a ser* suma Sabiduría por el hecho de saber las cosas creadas, sino que *es* Sabiduría en sí mismo, entendiéndose a sí mismo. De la misma manera, *no llega a ser* Verbo por pronunciar las cosas creadas, sino que *es*, en sí mismo, Verbo eterno del Padre. Verbo con el cual eternamente Dios se dice a Sí mismo¹³⁷.

Finalmente, en el capítulo xxxiii se presenta la culminación del argumento. Investigando sobre el *verbo* mediante el cual han sido *pronunciadas* las creaturas, he aquí que hemos llegado a considerar el Verbo en sí mismo, mediante el cual Dios *pronuncia* a Sí mismo:

«Pues, ¿acaso Dios se pronuncia a Sí mismo mediante *un Verbo*, y mediante *otro verbo* pronuncia las creaturas? ¿O no, más bien, *con el mismo Verbo con el cual se pronuncia a Sí mismo, pronuncia también todas las creaturas?*»¹³⁸.

Como ha mostrado el razonamiento anterior, el verbo que hemos investigado como «verbo de las creaturas», nos ha llevado a considerar el Verbo con el cual Él se pronuncia; y este tiene que ser Dios mismo, la propia Esencia divina («*idipsum quod Ipse est*»): pues hemos visto que el Verbo es Verbo *en sí mismo*, independientemente de toda creatura. Por tanto, el Verbo es consustancial al Padre¹³⁹. Y recordemos que el Verbo, mediante el cual son pronunciadas las creaturas, no es «verbo *de* las creaturas», como si el Verbo mismo tuviera que ser a semejanza de las creaturas, sino al revés, siendo Él la «*principalis essentia*», que las creaturas solo imitan. Por tanto, Dios no dice las creaturas con un «verbo de las creaturas»¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. *Monologion* xxxii, pág. 51, 15-18: “*Si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum eius apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus: necesse est verbum illius coaeternum illi esse cum illo*”.

¹³⁸ *Monologion* xxxiii, pág. 51, 21-24: “*Sed ecce quaerenti mihi de Verbo quo creator dicit omnia quae fecit, obtulit se Verbum quo seipsum dicit, qui omnia fecit. An ergo alio verbo dicit se ipsum, et alio ea quae facit; aut potius eodem ipso Verbo, quo dicit se ipsum, dicit quaecumque facit?*”.

¹³⁹ *Monologion* xxxiii, pág. 52, 4-7: “*Ergo si et se ipsum et ea quae facit consubstantiali sibi Verbo dicit: manifestum est quia verbi quo se dicit, et verbi quo creaturam dicit, una substantia est*”.

¹⁴⁰ *Monologion* xxxiii, pág. 53, 6-7: «*Consequitur igitur, ut ipsam creaturam non dicat verbo creaturae*».

Hay que subrayar aquí la fundamental analogía con el razonamiento visto en el *De veritate*, donde se argumentaba que :

« la verdad *de* las cosas NO TIENE SU SER *en* las mismas cosas, o *desde* las mismas cosas, o *por* las mismas cosas; sino que (...) las cosas mismas *son según* Ella [la Verdad suprema], que está siempre presente a las cosas, que son como deben”¹⁴¹.

Allí mismo se aplicaba el razonamiento a la Suma Verdad:

“Así la Suma Verdad por sí subsistente no es *de* ninguna cosa, sino que cuando algo es *según* Ella, entonces se habla de la verdad o rectitud de aquello”¹⁴².

Exactamente como la verdad «de las cosas» no puede ser verdad «de» ellas en un sentido subjetivo, que debería variar junto con las cosas mismas, sino que más bien Ella es el cánón al cual se ajustan las cosas; así tampoco el Verbo de las cosas puede ser «de» las cosas, en el sentido de que sea «*similitudo*», o «*imago*», o «*character*» de las cosas, que se adapte o se adecúe a ellas, sino que es Él mismo el Ejemplar, al cual las cosas deben «adecuarse», no en el sentido de que puedan igualarlo, sino en el sentido de que *tienden* a la mayor perfección posible, de la que Él es modelo, el que en sí mismo es *imagen e impronta* eterna e inmutable de la Suma Esencia divina¹⁴³, que se ha previamente demostrado necesaria y perfecta.

Hemos encontrado, por tanto, el necesario punto de convergencia entre el análisis lógico-gnoseológico del *De veritate*, y el análisis ontológico del *Monologion*.

Todo lo anterior se concentra en la densa y merecidamente célebre sentencia:

« Si ergo nihil dicit verbo creaturae, quidquid dicit, Verbo suo dicit: UNO IGITUR EODEMQUE VERBO DICIT SEIPSUM ET QUAEUMQUE FECIT»¹⁴⁴.

De ahí que la multiplicidad de los « verbos » de las creaturas, o, según el vocabulario agustiniano, de las *rationes* divinas, «eternas», no deriva de una multiplicidad real en el Ser divino mismo, sino más bien proviene de los diferentes respectos o relaciones que la Suma Verdad tiene con cada uno de

¹⁴¹ *De veritate* xiii, pág. 199, 17-20.

¹⁴² *De veritate* xiii, pág. 199, 27-29.

¹⁴³ Cf. EPIST. AD HEBR. i,3: *ὅς ἂν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.*

¹⁴⁴ *Monologion* xxxiii, pág. 53, 10-12: “Por lo tanto, si no dice nada con un verbo de la creatura, todo lo que dice, lo dice con su Verbo: con un solo y mismo Verbo, por tanto, se dice a sí mismo y [dice] todo lo que hizo”.

los entes creados. La explicitación de esta última consecuencia la veremos más adelante en Tomás de Aquino¹⁴⁵.

Pero ya aquí, en el *Monologion* anselmiano, hemos visto superado todo residuo de ambigüedad a propósito de la multiplicidad de entidades ideales «eternas» en Dios. Pues «eterno», sinónimo de «necesario», es atributo propiamente solo de la Suma Esencia, una e indivisible.

En cambio, la multiplicidad de las ideas o *rationes*, en Dios, solo se deriva de la multiplicidad de los entes mismos creados, cuya existencia no es de por sí «necesaria».

Puede observarse, finalmente, que en esta clarificación de la relación de las entidades ideales con Dios, se superan netamente los defectos más graves de la teología racional tanto de Platón y los neoplatónicos, como de Aristóteles: (1) del Platonismo, por cuanto este, en su consideración de las entidades ideales como *sustancias reales* presentes en la Divinidad, dándose cuenta de que una multiplicidad real era contradictoria con la perfecta simplicidad y unidad divina, se veía obligado a plantear una escala jerárquica dentro de la Divinidad misma: un primer Dios, absolutamente simple, el Uno, y un segundo Dios, el *Nous* o Mente, que de algún modo sigue siendo uno, pero de una unidad inferior y más imperfecta, pues contiene en sí la multiplicidad sustancial de las Ideas (*οὐσίαι*); (2) de Aristóteles, por cuanto este también, por miedo a ‘contaminar’ la perfecta y eterna sustancia divina con las Formas de las sustancias inferiores y temporales¹⁴⁶, depriva a Dios de todo pensamiento de las creaturas, definiéndolo puro « pensamiento de pensamiento », un acto de pensar puro, sin objeto definido.

A) Culminación de la prueba “ex veritate” en el “unum argumentum” del *Proslogion*.

Finalmente, deberemos ilustrar cómo la demostración del *De Veritate* y los argumentos del *Monologion* también lógicamente convergen, y tienen su último fundamento, en el famoso *unum argumentum* del *Proslogion*¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 15, “De ideis”.

¹⁴⁶ Un claro indicio, este, de que Aristóteles, a pesar de la crítica a las Ideas platónicas como “separadas”, en el fondo mantiene él también una actitud realista hacia las Formas de los entes temporales: estas existen también, *in rerum natura*. Sobre este tema, véase el extenso análisis de ANTONIO ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, ed. G. Messina, Città Nuova, Roma, 1995 (Parte I).

¹⁴⁷ *Proslogion, Prooemium*, ed. cit. pág. 93, 4-10: “Considerans illud [scil. Monologion] esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere si forte posset

Repasemos brevemente el “argumento ontológico”, como se le llamará más adelante, en la época moderna.

Anselmo parte de la afirmación de la fe: creemos que “Dios es aquello mayor de lo cual nada puede pensarse”:

“Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit”¹⁴⁸.

Ahora bien, el no creyente, o más bien dicho, el necio (*insipiens*) niega que tal Ser efectivamente exista, pero no puede negar que él mismo entiende *qué significa* la frase: “aquello de lo cual no se puede pensar nada mayor”. Por tanto, si él entiende eso, entonces tal significado, como tal, *está en su intelecto*:

“Pero, por cierto, el mismo necio, cuando oye esto mismo que digo, ‘algo mayor de lo cual nada puede pensarse’, entiende lo que oye, y lo que entiende, está en su intelecto”¹⁴⁹.

Se trata, por tanto, ahora, de mostrar que lo que está en el intelecto como “aquello de lo cual no se puede pensar nada mayor”, no puede existir solo *en el intelecto*; por tanto, debe existir también *en la realidad*.

Por cierto, si se pensara con el intelecto “algo de lo cual no se puede pensar nada mayor” y, después, se pensara que eso mismo no existe, podría entonces pensarse ‘algo mayor’, que también exista realmente. Pues, aquello mismo que se piensa como solo en el intelecto, también se puede pensar como existente en la realidad, y este último, como ser real, debe ser considerado “mayor”:

“Y por cierto aquello, mayor de lo cual nada puede pensarse, no puede estar solo en el intelecto. Pues, si estuviera solo en el intelecto, pudiera pensarse como existente también en la realidad, lo cual es algo más. Si por lo tanto aquello, mayor de lo cual nada puede pensarse, estuviera solo en el intelecto, *aquello mismo, mayor de lo cual nada puede pensarse, sería algo de lo cual puede pensarse algo mayor*: pero eso ciertamente es imposible. Por tanto, existe fuera de

inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo, indigeret; et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint; et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret”.

¹⁴⁸ *Proslogion* ii, pág. 101, 4-5: “Por cierto, creemos que eres algo, de lo cual no se puede pensar nada mayor”.

¹⁴⁹ *Proslogion* ii, pág. 101, 7-9: “Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, ‘aliquid quo majus nihil cogitari potest’, *intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est”.*

duda algo, de lo cual no se puede pensar nada mayor, tanto en el intelecto como en la realidad”¹⁵⁰.

En definitiva, aquello que se piensa como “mayor que lo que se puede pensar”, no se puede concebir como no existente, pues realmente siempre se lo está pensando con referencia al mundo real. En efecto, lo que se piensa como meramente posible no son sino los entes contingentes creados, cuya *mera posibilidad* puede contraponerse a su *realidad*, solo porque hacen referencia a un Ser sumo, de cuyo ser todos participan. Este Ser sumo es por lo tanto Aquél que es “*verissime omnium*” y, por tanto, “*maxime omnium habet esse*”:

“Si alguna mente pudiera pensar algo mayor que Tú, la creatura se elevaría por sobre el Creador, y juzgaría del Creador, lo cual es completamente absurdo. Y por cierto, todo aquello que es otro con respecto a Ti solo, puede pensarse que no existe. Por lo tanto, solo Tú, o más verdadero de todos los seres y por lo tanto el máximo de todos, *tienes el Ser*; pues todo lo que es otro, no *es* del mismo modo verdaderamente, y por eso posee un ser inferior”¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Proslogion* ii, pág. 101,15 – 102,3: “Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, *idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo maius cogitari potest*: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, *et in intellectu, et in re.*”

Recientemente, Luca Vettorello ha propuesto una nueva traducción y con ella una “nueva interpretación” del argumento, según la cual la clausula “quod maius est” no debería aplicarse solo al “esse in re”, sino a toda la frase “cogitari esse in re” (LUCA VETTORELLO, *L’unum argumentum di Sant’Anselmo. Alla ricerca dell’interpretazione autentica della prova anselmiana dell’esistenza di Dio*, Edizioni ETS, Pisa 2015). En resumen, Anselmo no estaría comparando el ser en el intelecto con el ser en la realidad, sino el *pensar* el ser en el intelecto con el *pensar* el ser en la realidad, y esto último sería lo que es “mayor”. Esto permitiría, según Vettorello, evitar la crítica según la cual el argumento de Anselmo estaría “saltando” del orden lógico al orden real. La interpretación tradicional, dice el autor, sostiene que Anselmo presupone un “Principio de Superioridad de la Existencia” (PSE), mientras que su nueva interpretación no lo presupone. Veremos en las siguientes páginas que, en realidad, no es posible prescindir de ese principio. Anotamos por ahora que este “Principio de Superioridad de la Existencia” ha sido objeto en los últimos años, de un interesante debate entre Millican y Nagasawa. Cf. P. MILLICAN, “The One Fatal Flow in Anselm’s Argument”, *Mind*, New Series, vol. 113 (2004), 437-476; Y. NAGASAWA, “Millican on the Ontological Argument”, *Mind*, New Series, vol. 116 (2007), 1027-1039; P. MILLICAN, “Ontological Argument and the Superiority of Existence: Reply to Nagasawa”, *Mind*, vol. 116 (2007) 1041-1053; Y. NAGASAWA, “A New Defence of Anselmian Theism”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 58 (2008), 577-596.

¹⁵¹ *Proslogion* iii, pág. 103, 4-8: “Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, *ascenderet creatura super Creatorem, et iudicaret de Creatore*: quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur *verissime omnium*, et ideo *maxime omnium habes esse*; quia quidquid aliud est, *non sic vere est*, et idcirco minus habet esse”.

Esta última expresión recuerda de cerca el famoso pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se afirma que:

“No conocemos la *verdad*, si no conocemos la *causa*. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas, posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas [...]. Por consiguiente, *verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores*. De ahí, que necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son [...]. Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad, cuanto posee de ser.”¹⁵²

Es el texto que citará S. Tomás en la *cuarta via* para demostrar la existencia de Dios en la *Suma Teológica*, y más claramente todavía en la *Contra Gentiles*¹⁵³.

Para entender este argumento, sin caer en la trampa de considerarlo un mero artificio dialéctico¹⁵⁴, hay que explicitar al menos un presupuesto fundamental que Anselmo implícitamente acepta¹⁵⁵.

Se trata, a nuestro juicio, fundamentalmente de lo siguiente: *el pensamiento se refiere, por su esencia, a lo REAL*.

Cuando se piensa “algo mayor de lo cual no puede pensarse nada”, se sobreentiende siempre, en definitiva, *algo real*. Esto, por la definición misma del pensar, que implica fundamentalmente “pensar el ser real”. El concepto de “ser” implica por sí mismo, *originariamente*, el de “realidad”. Es cierto, sí, que por el proceso de abstracción podemos también pensar entidades meramente posibles, pero eso ocurre siempre como “segunda intención”

¹⁵² ARISTÓTELES, *Metaphysica* α 1, 993.b.23-31: “Οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ’ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον [...] ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας [...], ὥσθ’ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.”

¹⁵³ Cf. *Summa Theol.* I, q ii, art. 3, resp: “Est igitur aliquid quod est *verissimum*, et *optimum*, et nobilissimum, et per consequens *maxime ens*, nam quae sunt maxime *vera*, sunt maxime *entia*, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis”.

Contra Gent. I,xiii,n.34: “Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim Metaphys. ostendit quod ea quae sunt *maxime vera*, sunt et *maxime entia*. In IV autem Metaphys. ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum”.

¹⁵⁴ O un ‘juego de prestigio’, “Taschenspielertrick”, como también ha sido llamado (cf. JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis...*, cit., pág. 54).

¹⁵⁵ Un amplio tratado de los presupuestos que implícitamente subyacen al argumento ontológico, puede verse en JOSEF SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, cit., Erster Teil, págs. 155-254. Sobre este tema también es muy útil la lectura del largo prefacio que Seifert ha agregado a su segunda edición de la obra (“Der Kern des ontologischen Gottesbeweis”, págs. 48-151).

(*secunda intentio*, en la terminología escolástica): es decir, habiendo tenido *experiencia* de un ente real y, por tanto, habiendo podido pensar en uno, podemos, después, considerar la *relación de tal ente con el intelecto* (humano o divino): tal relación es lo que llamamos *idea* o *concepto*. Es decir, podemos pensarlo como *ens rationis*, o *ens secundo modo*, o, en la terminología anselmiana, como “cosa en el intelecto” (*res in intellectu*). De este modo, habiendo pensado el ente real en la modalidad que tiene “en el intelecto”, y reflexionando sobre la condición de los entes temporales, podemos pensarlo también como meramente posible. Pero, por la misma definición, los entes que podemos considerar en su mera posibilidad no son sino entes *contingentes* (reales o imaginarios): los entes *posibles*, por lo tanto, se definen siempre a partir de entes *reales*, que pueden ser considerados en su mera posibilidad solo por referencia, por un lado, a su *realización*¹⁵⁶ y, por otro, a la Suma Realidad, en cuyo ser los contingentes participan, como se ha mostrado en el *Monologion*.

Por tanto, es claro que aquella Suma Esencia, cuya existencia real y necesaria hemos podido concebir a partir de la noción de la participación de los entes reales contingentes en el Ser, no puede nunca, a su vez, ser concebida como “meramente posible”, pues esto nos reenviaría a una superior Esencia que la piense y la origine; y, si esta fuera pensada en su mera posibilidad, nos reenviaría a una aun superior, y así *ad infinitum*. En otras palabras, como dice Anselmo, la creatura “ascendería por encima del Creador”.

Naturalmente, precisa Anselmo, no se trata de pensar meramente las palabras (*voces*), que indican tales conceptos, sino *las cosas mismas*:

“ID IPSUM QUOD RES EST *intelligitur*”¹⁵⁷.

Quien realmente entiende “lo que Dios es”, no puede pensar “que Dios no es”; porque Dios “Es de tal manera”, que ni siquiera en el pensamiento puede no ser¹⁵⁸.

Podemos decir, en general, que todas las refutaciones del argumento, tanto la contemporánea de Gaunilo, como las posteriores, hasta el día de hoy, descansan sobre el malentendido de que el ser pueda predicarse de Dios de manera igual a los demás seres, es decir, de un modo relativo o

¹⁵⁶ El “camino a la sustancia” (*ὁδὸς εἰς οὐσίαν*), como lo expresa Aristóteles en el famoso pasaje de *Metaphysica* IV, 1003 b.

¹⁵⁷ *Proslogion* iv, pág. 103, 19.

¹⁵⁸ *Proslogion* iv, pág. 104, 2-4: “Quod qui bene intelligit, utique intelligit *id ipsum* SIC ESSE, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare”.

Cf. BONAVENTURA: “Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse, nisi propter defectum ex parte intelligentis, qui ignorat quid sit Deus.” (*Sententiarum Liber* I, d. viii, p. I, art. 1, q. ii).

contingente o, por decirlo con la terminología escolástica, de un modo que no tenga presente la absoluta unidad de la *esencia* y de la *existencia* en Dios¹⁵⁹.

Constituyen una excepción, en cambio, las que encontramos en filósofos que sostienen explícitamente la igualdad de esencia y existencia de Dios, como la que presenta Tomás de Aquino y todas las que de él dependen hasta hoy. Estas suponen un distinto malentendido, en cuanto a las implicancias del argumento: eso, debido al modo en que lo presentaban los interlocutores que tiene presentes el Aquinate. Es oportuno decir una palabra sobre este malentendido, que hasta el día de hoy pesa como una grave incompreensión en el debate dentro de la filosofía cristiana. Un lugar importante en la génesis de este malentendido lo tiene San Buenaventura, e indirectamente lo tienen Boecio y Juan Damasceno, ambos predecesores de Anselmo.

Boecio en efecto, había afirmado que:

“Una *concepción común* de los ánimos humanos prueba que Dios, la realidad principal, es bueno: en efecto, dado que *no se puede pensar nada mejor que Dios*, ¿quién dudará que es bueno Aquello de lo cual no hay nada mejor?”¹⁶⁰.

Ahora bien, esta expresión, *communis animi conceptio*, parece sugerir la idea de una noción directamente evidente a la mente. Notemos que Boecio no usa el concepto para una demostración de la *existencia* de Dios, sino para demostrar la *bondad* de Dios.

En esto, se inspira seguramente en Agustín, quien lo usó el primero, para demostrar la *incorruptibilidad* de Dios contra los Maniqueos:

“Y en efecto, ningún alma humana alguna vez pudo o podrá pensar *algo que sea mayor que Tú*, que eres el Bien sumo y óptimo. Y dado que con absoluta verdad y certeza se antepone lo incorruptible a lo corruptible, como yo lo hacía ya, hubiera podido con el pensamiento alcanzar algo que fuera mayor que mi Dios, si Tú no fueras incorruptible”¹⁶¹.

¹⁵⁹ Podría comprobarse la verdad de esta afirmación recorriendo la amplia panorámica trazada por IAN LOGAN, *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*, Ashgate 2009, 129-196.

Daremos un ejemplo algo detallado de este tipo de malentendido, en el anexo que sigue a este capítulo, respondiendo brevemente la famosa refutación kantiana del argumento ontológico.

¹⁶⁰ S. BOETHIUS, *De consolacione Philosophiae*, III,10, 7: “Deum, rerum omnium principem, bonum esse *communis humanorum conceptio* probat animorum; nam, cum NIHIL DEO MELIUS EXCOGITARI QUEAT, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?”. (ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolacione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Claudio Moreschini, Bibliotheca Scriptorum Romanorum et Graecorum Teubneriana, Monachi et Lipsiae 2005, p. 81).

¹⁶¹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, iv,6: “Neque enim ulla anima umquam *potuit poteritve cogitare aliquid, quod sit te melius*, qui summum et optimum bonum es. Cum autem verissime atque

Juan Damasceno, por su parte, había afirmado que “la noción de la existencia de Dios es naturalmente inserta en nosotros”¹⁶². El Damasceno evidentemente dice algo más que Agustín y Boecio, pues no solo se refiere a la noción de Dios como tal, sino a la noción de la existencia de Dios. Si la noción de la existencia de Dios es naturalmente inserta en nosotros, es decir, innata, parece poder afirmarse entonces que Dios es *per se notum*, al igual que los primeros principios del intelecto¹⁶³.

Ahora bien, Buenaventura, en su *Comentario a las Sentencias*, se inspira en esta formulación de Boecio, en conexión con el *argumentum* de Anselmo¹⁶⁴. Sin embargo, donde más clara resulta la interpretación del argumento en la óptica de una evidencia inmediata es en su opúsculo *De Mystero Trinitatis*. Aquí, Buenaventura propone tres vías para mostrar que la existencia de Dios es una verdad indudable. La segunda vía es a partir de las creaturas; la primera y la tercera, que aquí nos interesan, son a partir del carácter de verdad “*omnibus mentibus rationalibus impressa*” (la primera) y a partir de su carácter de verdad “en sí misma certísima y evidentísima”¹⁶⁵. En la primera vía, después de la ya canónica cita de Juan Damasceno, se presenta una serie de argumentos basados fundamentalmente en la identificación de la idea de Dios con las ideas que las *auctoritates*, sobre todo Aristóteles, Agustín y Boecio, habían de algún modo mostrado estar naturalmente insertas en la mente, tales como el amor al bien y a la verdad, el deseo de la felicidad, el deseo de la sabiduría y sobre todo la agustiniana *notitia sui* y el alma como imagen de Dios¹⁶⁶. Pero ante todo es crucial para nosotros, en la tercera vía, la explícita y decidida inserción del argumento anselmiano entre los argumentos que sostienen la *evidencia inmediata* de la noción de la existencia de Dios. Los primeros cuatro argumentos presentados por Anselmo son una síntesis de *Proslogion* iv¹⁶⁷. Los dos siguientes son extraídos de los *Soliloquios* agustinianos, sobre la existencia de la verdad y la consecuente existencia del *Primum Verum*. Notemos en particular modo que en el séptimo argumento se afirma que:

“Cuanto más una verdad es primera y universal, tanto más es conocida; pero esta verdad, con la que se afirma que el Primer Ente existe, es la primera de todas las verdades tanto según la realidad (*secundum rem*) como según la razón de

certissime incorruptibile corruptibili praeponatur, sicut iam ego praeponebam, poteram iam cogitatione aliquid attingere, quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis”.

¹⁶² IOHANNIS DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, I,1: “omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta”.

¹⁶³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I^a q. 2 a. 1 arg. 1: “ergo Deum esse est per se notum”.

¹⁶⁴ BONAVENTURA, *Commentaria in IV Libros Sententiarum* I, d. 8, p.1 a.1, q. 2.

¹⁶⁵ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis*, Q. I, Art. 1, *incipit*, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) Tomus V, 1891, pag. 45

¹⁶⁶ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae...cit.*, números 4 y 10.

¹⁶⁷ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae...cit.*, números 21-24.

entender (*secundum rationem intelligendi*): por tanto, es necesario que ella misma sea certísima y evidentísima. Pero las verdades de los axiomas o concepciones comunes del alma hasta tal punto son evidentes, por su prioridad, que no se puede pensar que no son: por tanto, ningún intelecto puede pensar que no existe la Primera Verdad, o dudar de ella”¹⁶⁸.

Aquí, claramente, Buenaventura afirma algo que ni Agustín, ni menos Anselmo habían afirmado, es decir, que la afirmación de la existencia de la Primera Verdad está en el mismo plano de los primeros principios del intelecto y así comparte con ellos el mismo carácter de evidencia inmediata: tal como se expresa, esta verdad sería la primera tanto *secundum rem*, como *secundum rationem intelligendi*. Como hemos repetidamente subrayado a propósito tanto de los *Soliloquios* agustinianos como de Anselmo, ambos autores (aunque el segundo con mayor precisión) habían mostrado la necesidad de un razonamiento ulterior, para pasar del plano de la evidencia puramente lógica a la demostración de la *existencia* de la Primera Verdad. Los razonamientos de Anselmo y Agustín, además, aparecen fielmente resumidos en los primeros seis argumentos de esta tercera vía bonaventuriana. Tanto más sorprende, por lo tanto, el salto que se realiza en este séptimo argumento, equiparando directamente la certeza de la existencia de Dios a la evidencia de los primeros principios. De algún modo podría defenderse la afirmación bonaventuriana que la existencia de Dios es la primera afirmación verdadera (en el sentido de verdad más cierta e indudable) *en el plano de los entes reales*; sin embargo, en el plano de la evidencia racional, no puede ser puesta en el mismo nivel de los axiomas o primeros principios de la razón: si así fuera, no sería necesario un paso demostrativo de la esencia a la existencia de Dios. La existencia de Dios sería evidente por sí misma, pero en ese caso –ya en el nivel del conocimiento natural– estaríamos viendo al ser de Dios *realmente*, y no solo por un concepto abstracto de la mente.

Esta postura más radical de Buenaventura, que tiende a ver la existencia de Dios como una verdad *per se nota*, parece confirmada también en la manera en que se expresa en su obra más conocida, el *Itinerarium mentis in Deum*, obra que, en efecto ha generado más de un malentendido a propósito de este tema.

Limitémonos aquí a releer el pasaje más conocido:

“Sorprendente es la ceguera del intelecto, que no considera aquello que ve primero, y sin el cual no puede conocer nada, sino que como el ojo, atento a las

¹⁶⁸ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae...cit.*, número 27, pag. 48: “Quanto veritas est prior et universalior, tanto notior (cf. Aristóteles, *Analítica I*, 2); sed haec veritas, qua dicitur primum Ens esse, est prima omnium veritatum, et secundum rem et secundum rationem intelligendi; ergo necesse est ipsam esse certissimam et evidentissimam. Sed veritates dignitatum seu communium animi conceptionum adeo sunt evidentes, propter suam prioritatem, quod non possunt cogitari non esse; ergo nullus intellectus potest ipsam Primam Veritatem cogitare non esse, seu de ipsa dubitare.”

variadas diferencias de los colores, no ve la luz, por la cual ve las demás cosas, y si la ve, no se da cuenta, así el ojo de nuestra mente, fijado en los entes particulares y universales, *no se fija en el ser mismo, fuera de todo género, a pesar de que sea lo primero que se le ocurre a la mente, y que por medio de él percibe las demás cosas*. Por lo cual aparece con mucha verdad que, ‘tal como el ojo del vespertilión se relaciona con la luz, así se relaciona el ojo de nuestra mente con las realidades más manifiestas de la naturaleza’; porque, acostumbrado a las tinieblas de los entes, y a los fantasmas de los sensibles, *cuando ve la luz del Sumo Ser le parece que no ve nada, y no entiende que la misma niebla es la máxima iluminación de nuestra mente: así como, cuando el ojo ve la pura luz, le parece que no ve nada*. Mira entonces *al mismo Ser purísimo*, si puedes, y se te ocurre que el mismo *no puede pensarse como recibido de otro* y por eso necesariamente se piensa como absolutamente primero, pues *no puede venir ni de la nada ni de alguna cosa*. Pues ¿qué cosa pudiera ser por sí mismo, si el mismo Ser no es por sí ni de sí?”¹⁶⁹.

Notemos que, en este pasaje, el Santo doctor pasa, sin mayor advertencia, del significado del “ser” en el sentido conceptual (el *concepto* del ser) que es aquello “en lo cual” conocemos, aun antes de conceptualizarlo explícitamente, y el Ser puro en el sentido *real*, el sumo Ser. En efecto, en la primera parte que destacamos, cuando dice que el intelecto “no se fija en el ser mismo, fuera de todo género” por contraposición a los entes particulares y universales, se refiere sin duda al ser conceptual, presente en todo concepto, tanto de los entes reales finitos como de los entes de razón. Sin embargo, a continuación, pasa a hablar de “la luz del sumo Ser”, del “Ser purísimo”, que “no puede ser pensado como recibido de otro”: todos ellos, calificativos del sumo Ser en sentido real, que, como tal, no puede pensarse como no existente. Esto no significa –notémoslo bien- que Buenaventura haya confundido *simpliciter* el ser conceptual con el ser realísimo de Dios, como podría sugerirlo una lectura demasiado apresurada o demasiado selectiva del autor¹⁷⁰. En efecto, podrían aducirse numerosos y probantes textos en contra, como lo hace de manera eficaz el autor del *Scholion* al *Itinerarium* en la edición Quaracchi, defendiendo a Buenaventura de la

¹⁶⁹ BONAVENTURA, *Itinerarium* V, iv: “Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentes nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod « sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae »; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se?”

¹⁷⁰ A este tipo de lectura demasiado simplificada parece acogerse IAN LOGAN, *Reading the Proslogion*, cit., 135-136.

acusación de haber sostenido una variante del error ontologista¹⁷¹. Eso no quita, sin embargo, que el doctor franciscano haya podido incurrir en ambigüedades, en pasajes centrales de obras importantes, como la presente, y que, dada su inmensa influencia y prestigio, pueden haber sido tomadas de manera parcial e interesada por autores posteriores ¹⁷². Tales ambigüedades derivan específicamente también del influjo de conocidos textos agustinianos, cuyo prestigio a veces parecía eximir a los autores medievales de introducir siempre todas las necesarias precisiones. De ahí también la necesidad de posponer el mencionado *Scholion* al término de la moderna edición “oficial” del *Itinerarium*.

Volviendo al tema que nos ocupa: cuando Tomás de Aquino menciona el argumento anselmiano, en la *Suma de Teología*, lo menciona como si Anselmo estuviera sosteniendo con eso que la existencia de Dios es algo *per se notum*. En efecto, en el artículo 1 de la segunda cuestión, después de haber mencionado el conocido pasaje del Damasceno (arg. 1), en el argumento 2 menciona la prueba anselmiana, poniendo en paralelo la demostración de la existencia de Dios con la evidencia de los primeros principios:

“Se dice que son conocidas por sí mismas (*per se nota*), aquellas [proposiciones] que se conocen inmediatamente, apenas se conocen los términos, lo que el Filósofo atribuye a los primeros principios de la demostración, en los *Analíticos Primeros*; en efecto, una vez que se sabe qué es el entero y qué es la parte, inmediatamente se sabe que todo entero es mayor que su parte. Pero, habiendo entendido qué significa esta palabra, ‘Dios’, inmediatamente se sabe que Dios existe. En efecto, con esta palabra se significa *aquello de lo cual no puede significarse nada mayor*, y como es mayor lo que existe tanto en la realidad como en el intelecto, que aquello que existe en el solo intelecto, por lo tanto, dado que una vez entendida la palabra Dios, este está en el intelecto, se deduce que también existe en la realidad. Por lo tanto, ‘que Dios existe’ es [proposición] conocida por sí misma.”¹⁷³

¹⁷¹ Págs. 313-316.

¹⁷² En efecto, existen fuertes indicios que por ejemplo Heidegger y las corrientes de filosofía alemana idealista que influyeron sobre su formación, tuvieron en mucha consideración a San Buenaventura y en particular este pasaje del *Itinerarium*.

¹⁷³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I^a q. 2 a. 1 arg. 2 “Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I Poster., scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellectu quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellectu hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum”.

Ahora, es fácil, para quien analice directamente y con cuidado el texto anselmiano, mostrar que no es esto que Anselmo sostiene. De la manera misma como Tomás presenta el argumento, se ve con claridad que el caso de las proposiciones *per se notae* es bien distinto del argumento anselmiano. En efecto, las verdades conocidas por sí mismas precisamente se caracterizan por su evidencia inmediata, una vez comprendidos sus términos. Ahora, es verdad que también el conocer el término Dios es un paso *necesario* de demostración anselmiana; pero que sea necesario no significa que sea *suficiente*. Tal como lo muestra la misma presentación del Aquinate, se necesita proporcionar un supuesto intermedio para sacar la conclusión, a saber, que “aquello que está en la realidad y en el intelecto es mayor que aquello que está en el solo intelecto”: es decir, se necesita un *silogismo*, que es precisamente aquello que *no* se necesita en el caso de las verdades por sí conocidas. Además, como hemos visto, se necesita precisar en qué sentido lo que existe en la realidad “es más”.

Finalmente, completa la serie de los argumentos que supuestamente confirman que se trata de una verdad por sí misma conocida, la cita agustiniana de los *Soliloquios* sobre la existencia de la verdad.

Ahora, habiendo visto la presentación bonaventuriana del tema, podemos comprobar que lo que encontramos en S. Tomás es un esquema perfectamente equivalente. Recapitulando, encontramos:

(a) la cita del Damasceno sobre la noción de la existencia de Dios como naturalmente inserta en nosotros;

(b) la presentación del argumento anselmiano como si fuera un caso de “verdad por sí misma conocida”;

(c) la presentación del argumento agustiniano, como si fuera un caso más de verdad por sí misma conocida.

Podemos concluir que, por un lado, el objetivo principal del Aquinate, más que en refutar el argumento anselmiano, consiste en refutar la pretensión que la existencia de Dios sea una verdad *conocida por sí misma*; pero, por otro lado, que el Aquinate, desviado por la interpretación bonaventuriana, que consideraba el argumento como un caso de verdad evidente, se siente (erróneamente) en deber de refutarlo para completar su objetivo. Queda por lo tanto pensar que Tomás tiene en mente aquí no tanto el texto de Anselmo directamente, sino sobre todo su interpretación bonaventuriana, que encierra precisamente esta confusión, o al menos ambigüedad¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Estamos sustancialmente de acuerdo con la interpretación de IAN LOGAN, *Reading the Proslogion*, cit., p. 136: “Combined with the view that knowledge of God’s existence is innate in us, this [*scilicet* Bonaventure’s] position helps to set the scene for the next important phase in the development of the reception of Anselm’s argument. Aquinas will criticise Anselm in the mistaken belief that his argument is to be identified with these Bonaventurian accretions”.

De análoga opinión es también J. WEISHEIPL, *Friar Thomas D’Aquino, His Life, Thought and Works*, Oxford 1975, p. 226.

Ciertamente, como dice el Aquinate, si viéramos como una evidencia directa de la mente que la esencia de Dios implica su existencia, estaríamos confundiendo el conocimiento natural con la visión directa en Dios que tienen los ángeles y los bienaventurados. Pero no es esto, como creemos haber suficientemente ilustrado, lo que Anselmo afirma. Para resumir: lo que normalmente todavía se considera, por muchos críticos hasta hoy, el rechazo de Tomás al argumento anselmiano, debería más bien llamarse “el rechazo de Tomás a la versión bonaventuriana del argumento anselmiano”, versión que lo tergiversa en un punto fundamental.

Podemos volver, ahora, a nuestro autor.

Terminada la demostración, Anselmo agradece a Dios, porque lo que antes había creído por la gracia de la fe (don sobrenatural), ahora por la iluminación de la inteligencia (don natural) lo entiende de tal modo que, aunque perdiera la fe, *no podría dejar de entenderlo*¹⁷⁵.

La demostración puede considerarse concluída aquí. Sin embargo, para entender más profundamente el supuesto en el que descansa y su relación con nuestro asunto, es necesaria una referencia al cap. xxii.

Pues es aquí donde se completa la reflexión, ya iniciada en el capítulo iii, sobre el contraste entre el ser necesario y el ser contingente: en efecto, como decíamos, el ente contingente se define precisamente como aquello que “puede pensarse que no es”; pero puede pensarse un ente que no es, solo a partir de aquel Ser que *propiamente* ES.

Es clara, aquí la referencia a la revelación del Éxodo:

“Tu solus, ergo, domine, es quod es, et tu ES QUOD ES.”¹⁷⁶

Anselmo usa los siguientes atributos, que solo pueden ser propios del ser de Dios: solo él ES, *proprie, absolute, simpliciter*. Solo de Él se predica el SER *en cuanto tal*, la NOCIÓN PROPIA, SIMPLE, ABSOLUTA del SER.

Y, subraya Anselmo, justamente porque de Dios se predica es ser *simpliciter*, no puede pensarse que *no es*:

“Y Tú eres el que propia y simplemente ERES; pues no tienes el ser pasado y el ser futuro, sino solo el ser presente, ni puede pensarse que en algún momento no seas”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Cf. *Proslogion* iv, pág. 104, 5-7: “Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius credidi, te donante, iam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere”.

¹⁷⁶ Cf. EXOD. iii,14.

¹⁷⁷ “Et tu es qui *proprie et simpliciter* ES; quia nec habes fuisse, aut futurum esse; sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse”.

Es claro, por tanto, que para Anselmo la *imposibilidad* de pensar que Dios “no es” descansa en último término sobre la intelección de la noción pura y simple de “ser”; la misma que hemos visto que se llega a concebir a partir de la participación de los diferentes entes en una única predicación, no equívoca sino analógica, la que lleva a demostrar la subsistencia real de una Esencia suma, que precisamente coincide con “aquello de lo cual no puede pensarse nada mayor”¹⁷⁸.

Por lo tanto, es claro que los argumentos del *Monologion*, están aquí implícitamente supuestos. O, más bien dicho, está supuesto el argumento que antes hemos evidenciado como el principal: *el de la participación de los entes en el Ser*.

Por lo tanto, agregamos, no habría que tomar demasiado literalmente la afirmación inicial del Proemio, antes citada, según la cual el *unum argumentum* sería totalmente autosuficiente (“*quod nullo alio ad se probandum, quam se solo, indigeret*”). Más bien debería decirse que el argumento del *Proslogion* condensa, o concentra, en una formulación única, los argumentos precedentes.

Veamos ahora otra consecuencia de lo que venimos ilustrando. Con frecuencia, se han clasificado los argumentos del *Monologion* como “*a posteriori*” y el argumento del *Proslogion* como puramente “*a priori*”. Tal clasificación tiene una cierta razón de ser, por cuanto la *formulación lógica* de los primeros, parte de los entes contingentes, para terminar en un Ente real sumo, mientras que la formulación lógica del segundo parte de la idea, o esencia pensada, de Dios.

Sin embargo, a nuestro juicio, sería un grave error considerar que en el *Monologion* se trate de argumentos “*a posteriori*” puros, o que el *unum argumentum* sea puramente “*a priori*”.

Por el contrario, nos parece claro, a partir del análisis realizado, que también las pruebas del *Monologion* suponen, junto con la percepción sensible de los entes contingentes, la aplicación de una categoría *a priori*, en último término la categoría del *ser*, el que se ve reflejado en diferentes grados en los entes contingentes que participan de él en mayor o menor medida. Precisamente, Anselmo hace notar que el juicio sobre la mayor o menor medida de algo,

¹⁷⁸ Como sintetiza eficazmente SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis...cit.*, pág 54 y 56: “Der Kern des ontologischen Arguments besteht nun darin zu zeigen, dass reale und notwendige Existenz, nicht bloss sprachlich oder begrifflich in diesen Ausdruecken und ‘Namen’ die Gott *bezeichnen*, ausgedrueckt oder gar nur in sie hineingelegt wird, sondern so wesenhaft zu dem Wesen, das wir Gott nennen, selbst gehoert, das jene einzigartige Wesen sich bei tieferer Betrachtung auch als “notwendig daseiend” zeigt, ja nicht einmal als nicht-seiend gedacht werden kann, *weil* es wesenhaft und notwendig IST. [...] Sein und Wesen sind hier allein im hoechsten Masse eins, unzertrennbar, unloesbar: sie fallen zusammen in einer essential-existentialen Einzigkeit. Bei anderen Naturen sprechen wir von einer reiner Weseneinheit; hier ist die Einheit eine *Seins-Wesens-Einheit*. DESHALB KOMMT HIER ALLEIN DAS DASEIN DEM WESEN NICHT VON AUSSEN HER ZU, ES WOHNTE IM INNERSTEN DES WESENS SELBST; es kommt nicht *hinzu*” (cursivas y mayúsculas del autor, versalitas mías).

presupone la noción de una *unidad de medida* previa; así como el hablar de verdad en los seres presupone un punto de referencia previo, del grado de la *rectitudo* que se aprecia en los diferentes seres verdaderos.

Asimismo, por otro lado, en la prueba del *Proslogion*, es claro que el *insipiens*, como todo ser humano, está en condición de entender “qué significa *aquello de lo cual no se puede pensar nada mayor*”, porque en base al sentido común y a la normal experiencia humana de los entes del mundo, ya ha recorrido implícitamente el camino analizado en el *Monologion*: ha sometido a juicio una serie de entes contingentes en base a ciertas categorías previas (valor, fuerza, bien, belleza), que en último término se reducen a *grados del ser*, y puede por tanto *entender* qué significa un Ser Sumo en la escala de los Seres pensables, “*quo maius cogitari nequit*”.

Notemos que en este “*maius*” están implícitamente reducidas a una sola las diferentes categorías que normalmente aplicamos: bien, belleza, etc.: y es precisamente la categoría *simple* del ser, que aquí, en su unidad y simplicidad, se considera como “mayor”, justamente sobreentendiendo los juicios sobre diferentes seres “menores”, en los variados aspectos que presenta el universo creado.

Debemos notar, a este propósito, que sobre este punto se concentra precisamente uno de los argumentos fundamentales esgrimidos por Gaunilón, en su famosa respuesta “*pro insipiente*”. El adversario del argumento anselmiano, justamente, niega el primer supuesto de la prueba, es decir, la afirmación que “*aquello de lo cual no puede pensarse nada mayor*” esté efectivamente en el intelecto como un verdadero conocimiento, algo propiamente *entendido*.

Ya en el capítulo ii de su *Defensa del insensato* Gaunilón había hecho notar la ambigüedad de la expresión “estar en el intelecto”; pues algo podría estar en el intelecto “como las cosas falsas o dudosas”¹⁷⁹, que pueden ser “pensadas” (*cogitari*), pero no “entendidas” (*intelligi*), como solo lo pueden realmente las cosas *verdaderas*.

Pero el punto clave lo encontramos en el cap. iv, donde Gaunilón explícitamente niega que nosotros conozcamos aquel Ente “mayor de lo cual nada puede pensarse” o, como erróneamente dice, “el ente mayor que todos”¹⁸⁰. Es decir, no conocemos ni la cosa misma directamente, ni podemos deducir

¹⁷⁹ GAUNILO, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, ii: “Nisi forte tale illud constat esse ut non eo modo quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere sed *intelligere* et in intellectu habere”.

¹⁸⁰ Como lo hace notar Anselmo en su respuesta, se trata de conceptos muy distintos: en el caso de la expresión usada por Gaunilón, “el Ente mayor que todos”, se entendería como el mayor entre los existentes, pero no como el mayor *posible*: en otros términos, el “ente mayor de todos los entes *actuales*” podría interpretarse como un ente finito, del cual puede pensarse otro mayor. A pesar de eso, el argumento de Gaunilón contra la pensabilidad del Ente Sumo tiene igualmente valor, y Anselmo deberá darle respuesta adecuada, como veremos que lo hará en el cap. viii.

sobre ella nociones a partir de entes que comparten la misma especie¹⁸¹. Podemos, en efecto, tener conceptos que se basan en la experiencia: o bien de entes reales actualmente experimentados, o bien, aunque no percibamos un ente, por ejemplo un hombre en particular, podemos saber algo de él a partir de la especie humana conocida por otros individuos.

Por tanto, según Gaunilón, el “ser mayor que todos” no puede estar en mi intelecto, ni siquiera como las cosas falsas o dudosas, pues aquellas, aunque de forma impropia (no correspondiente al *intelligere*) pueden ser de algún modo “pensadas”.

En cambio, al faltar toda *experiencia* de un tal Ente, y al ser éste, por la definición misma, distinto, y no comparable a otro ente semejante, no hay posibilidad, para nosotros, de tener la menor noción relacionada con Él: lo que tenemos es una mera palabra, una mera *vox*. Estaríamos pues lejos de captar la verdad de aquella cosa, y solamente captaríamos un sonido de significado desconocido¹⁸².

La objeción es importante, hay que reconocerlo, y es fundamental observar que Anselmo, en su respuesta, está obligado a completar el argumento del *Proslogion*, precisamente aclarando el supuesto implicado en la afirmación básica que “aquello de lo cual no puede pensarse nada mayor” esté efectivamente como “*res in intellectu*”, como un concepto verdadero, efectivamente *entendido*, y no como un mero *flatus vocis*.

Y lo hace, precisamente, resumiendo lo básico de la argumentación del *Monologion*, a partir de la comparación entre diferentes bienes (*seres*), experimentados y sometidos a juicio¹⁸³. Es necesaria, por tanto, la *experiencia* de los diferentes seres (bienes) del mundo natural, para que el hombre tome conciencia de los criterios de juicio a los que sometemos esos mismos seres, y posteriormente, por un razonamiento especulativo, considere estas nociones en

¹⁸¹ GAUNILÓ, *Pro insipiente*, iv: “Neque enim aut *rem ipsam* novi aut *ex alia* possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quicquam”.

¹⁸² Cf. GAUNILÓ, *Pro insipiente*: “Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud cum audio dici ‘deus’ aut ‘aliquid omnibus maius’, cum quando illud secundum rem veram mihi que notam cogitare possem, *istud omnino nequeam nisi tantum SECUNDUM VOCEM*, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum; siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus uel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur; sed non ita ut ab illo qui novit, quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem uel in sola cogitatione ueram, uerum *ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum* significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit”.

¹⁸³ ANSELMO, *Contra Gaunilonem* (‘*Quid ad haec respondeat editor huius libelli*’), VIII: “omne minus bonum in tantum est simile maiori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis, quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud, «quo nihil potest maius cogitari».

sí mismas como “perfecciones puras”¹⁸⁴. Siempre y cuando se tenga presente que, en el proceso mismo de lo que llamamos “experiencia”, ya está presente un elemento *a priori*, sin el cual no sería explicable la génesis de tales conceptos que en su contenido de pureza y perfección rebasan infinitamente todo ente contingente¹⁸⁵.

Es falso, por lo tanto, que no podamos hacer deducciones acerca del Ente Sumo, a partir de conocimientos previos, aunque Él sea distinto de todos los demás seres. Anselmo reafirma que este argumento, de carácter puramente racional, puede perfectamente hacerse valer con los que no aceptan la autoridad de la Escritura¹⁸⁶. Al mismo tiempo, le recuerda a su interlocutor que la autoridad misma de la Escritura afirma que se da un conocimiento cierto *natural* (“desde la creación del mundo”) de la Esencia Suma *a partir de las realidades creadas*¹⁸⁷. Lo cual, subrayamos, implica que tal conocimiento, si bien respaldado por la autoridad de la Revelación, no necesita de ella para su fundamentación racional, como la misma Escritura testifica. Así lo confirma el contexto de la carta paulina, particularmente cuando afirma que los paganos son *inexcusables*, pues, por no querer reconocer al verdadero Dios, avalando el supuesto que les era posible con la razón natural, han caído en la idolatría. Nótese que en el texto paulino se dice con claridad, aunque de un modo muy sintético, aquello que aquí subrayamos como el punto fundamental. Veámoslo brevemente en una “traducción interlinear”:

“Las cosas *invisibles* de Él (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ, *scil.* Dios), desde la fundación del mundo (ἀπὸ κτίσεως κόσμου) *inteligidas* (νοούμενα) por medio de las creaturas (τοῖς ποιήμασιν) *se ven* (καθορᾶται): su poder eterno y su divinidad (ἢ τε ἄδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης)”¹⁸⁸.

En síntesis: por el proceso de la intelección, que se aplica a las realidades creadas, el hombre es capaz de contemplar las perfecciones puras (invisibles) que caracterizan la sustancia divina. Están aquí los puntos centrales que

¹⁸⁴ Con mucha razón, creemos, JOSEF SEIFERT, en su introducción a la segunda edición de la citada obra *Gott als Gottesbeweise* ha indicado el conocimiento de las perfecciones puras como la primera de las condiciones de validez del argumento ontológico (“Vorrede zur zweiten Auflage”, 1.1: “*Reine Vollkommenheiten als Bedingung des ontologischen Arguments, weil sie von objektiven Sein Gottes und jede vernuenftigen Rede ueber Ihn vorausgesetzt sind*”, págs. 49-52). De este modo, creemos, Seifert refleja fielmente el desarrollo que se da en Anselmo entre la principal argumentación del *Monologion* y la del *Proslogion*.

¹⁸⁵ Veremos que este punto es fundamental en la respuesta que daremos a Kant en el Anexo II, que sigue a este capítulo.

¹⁸⁶ “*Quid ad haec editor...*”: “Est igitur, unde possit conici «quo maius cogitari nequeat». Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit, si negat «quo maius cogitari non valet» ex aliis rebus conici posse”.

¹⁸⁷ “quia «invisibilia dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas» (EPIST. AD ROMAN. i, 20)”.

¹⁸⁸ EPIST. AD ROMANOS i,20.

queremos destacar: no es posible a la mente humana acceder directamente a los conceptos que caracterizan la esencia divina, sino que debe hacerlo a través de las creaturas; sin embargo, a través del proceso de la intelección el hombre es capaz de “ver” con la mente estas realidades invisibles. Desde hacía ya siglos antes de Pablo, la filosofía platónico-aristotélica había explicado que, en general, todos los conceptos de la mente son realidades invisibles: a partir de allí, por tanto, era posible deducir que la mente humana, en la culminación de su proceso natural, puede alcanzar a percibir estos “abstractos divinos” los que la tradición medieval llamará los *trascendentales*, que permiten tener un conocimiento de las perfecciones puras que se aplican a la Esencia divina. El versículo del texto paulino, por lo tanto, sintetiza admirablemente uno de los resultados más contundentes de la filosofía griega: el descubrimiento de las Ideas y de los atributos principales de Dios. Sobre esta base construirá la filosofía cristiana, y sobre este fundamento se edifica la meditación del *Monologion*.

Queda por lo tanto sólidamente fundada la respuesta a esta objeción de Gaunilo: lejos de tratarse de una idea subjetiva atribuida arbitrariamente al hombre por el Maestro Anselmo, se encuentra aquí la genial síntesis de una tradición ya milenaria sobre este tema.

Resulta claro, así, que el argumento *a posteriori* del *Monologion*, no es un argumento radicalmente distinto, o incluso, como a veces se ha pensado, contrapuesto al argumento *a priori*. Ambos razonamientos, en definitiva, comparten el necesario presupuesto del ascenso de la mente a la captación de las perfecciones divinas, a través del análisis racional de las perfecciones creadas. Pero la prueba del *Proslogion* perfecciona la del *Monologion*, evidenciando cómo aquello que en un estadio del razonamiento se presenta solo como “idea” presente a la mente (la *idea* del Sumo Ser) implica, por sí solo, su existencia: en esto consiste la fuerza unificadora del *unum argumentum*.

En efecto, habíamos notado anteriormente que, en la deducción de la Esencia Suma a partir de los contingentes, las formulaciones del *Monologion*, precisamente, dejaban parcialmente implícito el paso del *concepto* del Sumo Ser al Sumo ser *realmente existente*¹⁸⁹: aquí en el *Proslogion*, se completa y explicita justamente este anillo importante. Se considera precisamente la necesidad de que, del *concepto* del Sumo Ser, a la *subsistencia* del Sumo Ser, hay un paso obligado, lógicamente irrefutable. Porque de Aquél del cual se predica el ser *simpliciter*, que es decir el “ser-como-tal”, el “ser-en-sí”, no puede predicarse de ningún modo el no-ser. Diversamente, se violaría la naturaleza misma del pensar humano, que aplica la categoría del ser como *categoría última* y suprema. Dicho de otro modo, se incurriría en la violación del principio de no-contradicción, la cual implica la negación de la posibilidad misma del pensar.

¹⁸⁹ Cf. *supra*, pág. 64.

Tal contradicción en pensar el Ente Sumo como no-existente ha mostrado de un modo especialmente eficaz Juan Duns Escoto, con su famosa *coloratio* del argumento anselmiano. La mencionamos aquí, por su objetiva importancia y porque él mismo se refiere explícitamente a la *ratio Anselmi*.

En su tratado *De primo principio*, muestra cómo el Sumo existente es *posible*, pues no involucra contradicción: es decir, no contradice a la *entidad* (el concepto del ser común) que es el primer objeto del intelecto:

“Está en Él la razón del primer objeto del intelecto, es decir del ente, y en grado sumo”¹⁹⁰.

Ahora bien, Escoto prueba que, si el Sumo existente es *pensable* o, que es lo mismo, es *posible*, también EXISTE. Del modo siguiente:

“El Sumo pensable no está solo en el intelecto pensante, pues entonces *podría ser* –pues es pensable– y *no podría ser* –porque a su concepto repugna el ser causado por otro– [...]. Por lo tanto, es más pensable aquello que existe en la realidad, que aquello que está solo en el intelecto, no entendiendo en el sentido de que una misma cosa pensada, sería mayormente pensable si se pensara existente, sino en el sentido de que, *de todo lo que está en el solo intelecto, hay un pensable mayor, que existe*”¹⁹¹.

No se trata, por tanto, de que la existencia *in re* agregue “algo” pensable a lo que existe en el intelecto¹⁹², sino de que, al contrario, existe una, y una sola, esencia pensable, que debe ser pensada necesariamente como existente. Dicho de otro modo: el pensamiento debe necesariamente postular que el ente que se *piensa* como Primero debe coincidir con el Ente Primero en la *realidad*. Pues este Ente es la Esencia incausada, que es pensada como *causante de todo*: por lo tanto, también debe causar también al mismo intelecto que la piensa. Si no fuera así, nuestro intelecto se equivocaría precisamente en cuanto a su noción básica, la noción de *realidad*: y esto es contradictorio¹⁹³.

¹⁹⁰ IOHANNES DUNS SCOTUS, *De primo principio*: “est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis et in summo”. (*Tractatus de primo principio*, ed. M. Mueller, Freiburg im Br., 1941).

¹⁹¹ IOHANNES DUNS SCOTUS, *De primo principio*, 79: “Summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse –quia cogitabile– et non posset esse –quia rationi eius repugnat esse ab alio–, secundum tertiam et quartam tertii. Maius igitur cogitabile est illud quod est in re, quam quod in intellectu tantum; non sic intelligendo, quod idem, si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile, si existat, sed: omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod cogitabile, quod existit”.

¹⁹² Este será el principal error en que incurrirá Kant, como veremos dentro de poco, en el Anexo II.

¹⁹³ Para complementar el tema, véase también IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 17-35. (IOANNIS DUNS SCOTI *Opera Omnia*, ed. Commissionis Scotisticae, Tomus II, *Ordinatio* I, Distinctiones 1-2, Civitas Vaticana, 1950).

Ahora bien, en conclusión: nuestra *noción de realidad* no es más que nuestra noción de verdad. Pues la verdad, para nosotros, no es más que la *realidad* en cuanto *se manifiesta* a nuestra mente. Así se observa que el *unum argumentum* no es otra cosa que la culminación de la prueba de la existencia de Dios *ex veritate*.

De este modo, creemos, es posible también ver más a fondo por qué el argumento de Anselmo no constituye un salto injustificado *ad alium genus*, es decir del mundo de los conceptos abstractos al ámbito de la realidad, como se ha repetidamente afirmado. En efecto, somos los primeros en defender que no solo es correcto, sino fundamental, afirmar que los dos ámbitos, el ideal y el real, deben ser mantenidos rigurosamente distintos: muchos equívocos en filosofía se producen, si no se mantiene cuidadosamente esta distinción. Sin embargo, en el caso de la Esencia divina, nos hallamos precisamente frente al necesario punto de conexión entre los dos órdenes: el Ser necesario, que constituye la razón suficiente de ambos. Solo en Él, en efecto, puede encontrarse por un lado la razón suficiente de la universalidad y necesidad del orden ideal; y, por otro lado, solo en él puede encontrarse la Primera causa eficiente de los entes contingentes que experimentamos en el orden real, que a su vez solo nos son cognoscibles mediante los conceptos. Los dos órdenes son, en efecto distintos, pero necesariamente relacionados: los entes ideales representan la *cognoscibilidad* de los entes reales. No se da, por lo tanto, un salto *ad alium genus*, con el argumento ontológico, más de que no se dé con los otros argumentos para la existencia de Dios¹⁹⁴: en todos los casos, lo que verdaderamente se hace es evidenciar el punto de partida, la Causa, por un lado, necesariamente *Real*, y por otro necesariamente *Inteligible*, donde toda la realidad converge.

¹⁹⁴ Todos, en efecto, como veremos en el próximo *Anexo II*, presuponen que se pueda acceder a un verdadero, si bien indirecto conocimiento de la Esencia divina mediante conceptos abstractos. Más en general, todas las veces que utilizamos conceptos abstractos para sacar consecuencias acerca de entes concretos, damos testimonio de que la *comunicación* (no la *confusión*) entre los dos órdenes no solo es posible, sino necesaria para cualquier forma de razonamiento, aunque naturalmente cuando se trata de los entes contingentes, a diferencia de Dios, las conclusiones de los razonamientos sean muchas veces hipotéticas, no apodícticas.

