

# ¿ES EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO REALMENTE ONTOLÓGICO?

## El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant\*

Jean-Luc Marion  
Université de Paris X

### Abstract

In this essay, translated into Spanish for the first time, Jean-Luc Marion, unarguably the leading figure of the younger generation of philosophers working in France today, elaborates a non-ontological interpretation of Saint Anselm's argument on the existence of God. But Marion's interpretation is more than a mere critique of the tradition that, since Kant, has dominated the understanding of Anselm's argument. Rather, he establishes the clues for a phenomenological thinking beyond the tradition which Heidegger called onto-theology, the clues thus that anticipate Marion's controversial phenomenology of "givness"—controversial due to its unmistakably theological appeal.

*Key words:* Jean-Luc Marion, Saint Anselm, Kant, God, ontology.

### Resumen

En este ensayo, traducido por primera vez al español, Jean-Luc Marion, sin duda el filósofo más importante de la última generación de pensadores franceses, desarrolla una interpretación no ontológica de la demostración de la existencia de Dios de san Anselmo. Con ello, Marion no sólo busca poner en tela de juicio el tratamiento que, desde Kant, se le ha dado a la demostración; antes bien, busca establecer las claves hacia un pensamiento fenomenológico —al margen de la tradición que Heidegger llamó onto-teología—, que anticipan su controversial (debido a su innegable trasfondo teológico) fenomenología de la “donación”.

*Palabras clave:* Jean-Luc Marion, san Anselmo, Kant, Dios, ontología.

---

\* “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument according to Anselm and its Metaphysical Interpretation according to Kant”, *Journal of the History of Philosophy*, 30-2 (1992), pp. 201-218. © Journal of the History of Philosophy, Inc., traducido con el permiso de The Johns Hopkins University Press. Traducción de Oscar Figueroa; Absalom G. Chow tradujo el latín y el griego.

## 1

Por mucho tiempo el argumento ontológico, como se le conoce, no recibió ese nombre<sup>1</sup>. San Anselmo y aun Descartes lo llaman “mi argumento” (*meum argumentum*)<sup>2</sup>. Leibniz habla simplemente de un “argumento desde hace tiempo célebre entre los escolásticos y que Descartes renovó” (*argumentum dudum inter Scolasticos celebre et a Cartesio renovatum*)<sup>3</sup>. Kant, quien, debe señalarse, a veces lo llama “argumento cartesiano”,<sup>4</sup> fue quizás el primero que lo presentó bajo el

<sup>1</sup>Una primera versión de este mismo ensayo se publicó con el título “L’argument relève-t-il de l’ontologie?” en el *Archivio di Filosofia* (Roma 1990) como resultado de la conferencia que dicté en el “Colloque Internacional: L’argument ontologique” (Istituto di Studi Filosofici ‘Enrico Castelli’ / Catedra di Filosofia della Religione, Università degli Studi di Roma ‘La Sapienza’) celebrado en Roma del 3 al 6 de enero de 1990. [Esta primera versión en francés apareció más tarde y con el mismo título en el primer volumen de *Questions Cartésiennes*, París: PUF 1991. N.T.] La versión inglesa difiere de la francesa en ciertos aspectos importantes, sobre todo en la evaluación de los resultados de mi demostración. Quiero agradecer al profesor Marco M. Olivetti su invitación para discutir este fascinante y a la vez complejo tema; asimismo, a los profesores Gary Hatfield y Richard A. Watson, quienes me dieron la oportunidad de presentar mis ideas en los departamentos de filosofía de las universidades de Pennsylvania y Washington respectivamente. Agradezco a Ian Bourgeot y al profesor Richard A. Watson la revisión que hicieron del primer borrador en inglés.

<sup>2</sup>San ANSELMO: *Proslogion*, en *Opera omnia*, vol. 1, F. S. Schmitt (ed.), Edimburgo-Roma: Thomas Nelson 1938-1961, cap. I, p. 95. En la misma edición y volumen véanse *Monologion*, prólogo, p. 7: “argumentos ordinarios” (*vulgaribus argumentis*), y *Responsio*, III, p. 133: “la conexión de mi argumento” (*conexionem hujus meae argumentationis*). Asimismo, DESCARTES: *Oeuvres*, vol. 7, Adam-Tannery, P. Costabel y B. Rochot (eds.), París: J. Vrin 1966-, pp. 65 y 115. Conuerdo en este punto con Alexandre KOYRÉ para quien el argumento de san Anselmo no parece ser ya “una prueba ontológica en el sentido estricto de la palabra” (*L’idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, París: J. Vrin 1984, p. 193).

<sup>3</sup>“Meditationes de cognitione, veritate et ideis”, *Die philosophischen Schriften*, vol. 4, C. J. Gerhardt (ed.), Hildesheim: Olms 1978, p. 425.

<sup>4</sup>Por ejemplo en *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, II, 7, Akademie-Ausgabe I, p. 395; también “demostración cartesiana” (*cartesianischer Beweisgrund*), en *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, III, 5, Akademie-Ausgabe, II, p. 162; y “la famosa prueba ontológica de

nombre de “prueba ontológica” (*ontologischer Beweis*)<sup>5</sup>. No podemos entonces sino preguntar, ¿por qué tuvo que pasar tanto tiempo antes de que el argumento recibiera el calificativo explícito de “ontológico”? De entrada, esta demora nos indica —aunque sin explicar la razón— que el “argumento ontológico” muy bien hubiera podido continuar *sin* volverse ontológico. Después de todo se las arregló para nacer y renovarse sin ese calificativo. Pero, ¿le hubiera sido posible a san Anselmo (y aun a Descartes) desarrollar el “argumento ontológico” sin echar mano del concepto de ontología? Desde un punto de vista histórico la pregunta tiene un peso todavía mayor en virtud de que el término “ontología” no surgió sino seis siglos después de san Anselmo, esto es, en la época de Descartes, cuando autores como Goclenio, Clauberg y otros más lo impusieron paulatinamente<sup>6</sup>. Esto significa que el argumento original plan-

---

Descartes” (*dem so berühmten ontologischen cartesianischen Beweis*), en *Kritik der reinen Vernunft*, A602/B630.

<sup>5</sup> Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, III, 4, Akademie-Ausgabe II, p. 161, y *Kritik der reinen Vernunft*, A592/B620. Fue a partir de entonces que la expresión “argumento ontológico” adquirió un uso común. Hegel la emplea para referirse tanto a Descartes (“Ésta es, pues, la unidad de pensamiento y ser, y la prueba ontológica de la existencia de Dios” [Das ist also die Einheit des Denkens und Seins und der ontologische Beweis vom Dasein Gottes], HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, E. Moldenhauer y K. Markus Michel (eds.), en *Werke*, vol. 20, Frankfurt: Suhrkamp 1971, p. 138), como al propio san Anselmo (“la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios” [den sogenannten ontologischen Beweis vom Dasein Gottes], HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, P. Garniron y W. Jaeschke (eds.), vol. 6 de *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburgo: Meiner 1983, pp. 33-34). Algunas veces Schelling yuxtapone en una misma página ambas expresiones (“prueba cartesiana” [*cartesianischen Beweis*] y “al establecer la prueba ontológica, Descartes se volvió determinante para el desarrollo de la filosofía moderna” [*durch die Ausstellung des ontologischen Beweises ist Cartesius für die ganze Folge der neueren Philosophie bestimend geworden*]; F. W. J. SCHELLING: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Sämtliche Werke, vol. 10, Stuttgart-Hamburgo 1861, p. 14).

<sup>6</sup> Al respecto pueden verse los estudios de P. PETERSEN: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Stuttgart: Friedrich Frommann 1962 (original: Leipzig 1921); M. WUNDT: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1939; E. VOLLRATH: “Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis*”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVI-2 (1962); Jean François COURTINE: *Suarez et le système*

teado por san Anselmo gozó durante mucho tiempo de total aceptación como prueba de la existencia de Dios sin ayuda alguna de la ontología. Es este un hecho irrefutable de la historia de las ideas.

La pregunta es obligada: ¿debe situarse el argumento de san Anselmo, sin excepción ni reservas, en el horizonte de la cuestión del ser, es decir, dentro de los límites de la historia de la metafísica (entendida esta última en el sentido preciso que Heidegger le dio)? ¿O, por el contrario, logró el argumento original su cometido sin referencia alguna a la ontología, es decir, fuera del horizonte del ser? En filosofía, las cuestiones de derecho son más importantes que los hechos. Es claro, entonces, que ninguna conclusión de carácter meramente histórico podrá ofrecer una respuesta satisfactoria a nuestro problema. Para llegar a esa respuesta tendremos en cambio que analizar lo que Kant quiso decir cuando comenzó a llamar “ontológico” al argumento. Tres pasos son necesarios: (a) determinar las características que Kant le atribuye al “argumento ontológico”; (b) revisar qué pensadores en la historia de la metafísica anticipan o cumplen con esas características y el modo en que lo hacen; y (c) decidir si el argumento de san Anselmo (y quizás en alguna medida el de Descartes) coincide o no con tales características y, en consecuencia, con cualquier “argumento ontológico” en el sentido propiamente kantiano.

## 2

Kant formuló e impuso la expresión “argumento ontológico” conforme a una definición bien precisa: este argumento demuestra “de manera completamente *a priori*, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa suprema” (*gänzlich a priori aus blossen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache*), es decir, establece “la existencia de una esencia suprema a partir de conceptos” (*Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen*)<sup>7</sup>.

---

me de la métaphysique, París: PUF 1990; así como mi libro *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris: PUF 1986, cap. I.

<sup>7</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A590/B616 y A602/B630.

Así, se le llama “ontológico” al argumento en la medida en que éste establece la existencia de un ser supremo o privilegiado a través de conceptos puros. Hay en esto, sin embargo, un problema: si el argumento recibe el calificativo de “ontológico” sólo por el hecho de establecer a través de conceptos la existencia de Dios, entonces todas las pruebas de la existencia de Dios de la teología racional merecen el mismo calificativo, pues, ¿acaso no llegan éstas a una existencia como su conclusión? En realidad, Kant se refería a algo muy distinto: el argumento es “ontológico” porque establece la existencia de un ser supremo y privilegiado en función no sólo de conceptos sino del concepto de la esencia de este ser, es decir, en función del “concepto de una esencia suprema” (*Begriff eines höchsten Wesens*) o el “concepto de la esencia más real” (*Begriff des allerrealsten Wesens*)<sup>8</sup>. El calificativo “ontológico” indica entonces algo más que el simple hecho de que este ser exista; antes bien indica el hecho extraordinario de que este ser obtiene su existencia a partir únicamente de su esencia. El argumento se vuelve de verdad “ontológico” sólo en la medida en que demuestra dicha existencia (tal como otras pruebas lo hacen) bajo dos condiciones excepcionales: (i) a partir de un concepto puro, y (ii) a partir del concepto puro de esencia. Al identificar estas dos condiciones como las condiciones del auténtico “argumento ontológico”, lo que en realidad hizo Kant fue desarrollar algunas de las conclusiones a las que ya antes habían llegado sus predecesores. Repasémoslas brevemente.

Que una prueba de la existencia de Dios es “ontológica” sólo si está sustentada en un concepto de Dios es algo que Descartes asumió plenamente —si bien nunca usó tal calificativo. La demostración *a priori* de la existencia de Dios en la quinta *Meditatio* deriva en realidad de una *cogitatio de Deo*. Este “pensamiento” reclama para sí el status de idea verdadera (“extraigo, por así decirlo, la idea de Dios del tesoro de mi mente” [*ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere*]), es decir, asegura estar al mismo nivel de inteligibilidad que cualquier otra idea, por ejemplo, una idea matemática: “descubro que [la idea de Dios] está en mí no menos que la de cualquier figura o número” (*non minus*

---

<sup>8</sup>I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A601/B629 y A596/B624.

*apud me invenio quam ideam cuiusvis figurae aut numeri).* La idea de Dios pertenece entonces a la clase de las ideas innatas, entre las cuales representa un caso muy peculiar, mas no irregular. Con “idea de Dios” nos referimos todavía a una de “las ideas verdaderas ingénitas en mí, de las cuales la primera y principal es la idea de Dios” (*ideae verae mihi ingenitae, quarum prima et praecipua est idea Dei*)<sup>9</sup>. Exigencias epistemológicas de carácter general pesan de tal modo sobre esta idea de Dios que Descartes, a pesar de su interés en preservar la incomprensibilidad del mismo, acaba por admitir un “concepto de Dios” (*Dei conceptus*), esto es, un “concepto de la naturaleza divina” (*divinae naturae conceptus*) o “concepto del ser supremamente perfecto” (*conceptus entis summe perfecti*)<sup>10</sup>. Se ha dado un paso decisivo: a partir de entonces el argumento “ontológico” presupondrá de entrada que un concepto —cualquiera que éste sea— puede estar a la altura de la esencia divina, es decir, que un concepto puede comprender a Dios dentro de los límites de una esencia —cualquiera que ésta sea. Todo debate ulterior, ya sea que se ocupe de la determinación de esta esencia (Spinoza, Malebranche, Leibniz) o de la transición del concepto de una esencia a su existencia más allá del concepto (Gassendi, Locke, Hume, Kant, Hegel, Schelling, etc.), admitirá y usará desde ahora algún concepto de Dios; en suma, asumirá que es posible y correcto identificar a Dios con un concepto.

Podemos pasar ahora a la segunda característica del argumento “ontológico” y preguntar sobre la definición de esta esencia de Dios, definición que se supone debe llevarnos a dicha esencia por medio de un concepto. Los filósofos no dieron una respuesta a esta segunda pregunta con la prontitud con que lo hicieron para la primera. Tuvieron que pasar por varias etapas:

(i) Descartes se limita a definir a Dios como ser supremo o supremamente perfecto<sup>11</sup>. Esta determinación conceptual de la esencia de Dios

<sup>9</sup>“Pensar a Dios (o el ser supremamente perfecto)” (*cogitare Deum [hoc et ens summe perfectum]*); “primer Ser” (*ens primum*); “Ser supremo o perfecto” (*summum ens, sive perfectum*). R. DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres*, vol. 7, pp. 67, 65 y 68 respectivamente.

<sup>10</sup>DESCARTES: *Meditationes...*, pp. 167, 151 y 166 respectivamente.

<sup>11</sup>DESCARTES: *Meditationes...*, p. 66; asimismo pp. 67 y 54.

no anula del todo la separación tajante entre esencia y existencia. De hecho, antes que resolverla, la palabra “perfección” subraya esa separación. Dios no existe aún como consecuencia inmediata ya sea de su concepto o de su esencia; existe antes bien por mediación de un tercer operador: la “perfección suprema”, la cual incluye, entre muchas otras, la perfección de existir. Para llegar a la existencia directamente a través de la esencia pura, es decir, para pensar a Dios como “aquello cuya esencia supone la existencia” (*id cuius essentia involvit existentiam*) —como afirmó Spinoza sin ofrecer ninguna prueba—,<sup>12</sup> se requiere que la metafísica dé un paso más.

(ii) Es Malebranche quien da ese paso al repetir el argumento cartesiano ya no sólo a partir del concepto de “Dios o el ser infinitamente perfecto” (*Dieu ou l'être infiniment parfait*) sino además por medio de la identidad absoluta, en el concepto de Dios, entre la esencia y el ser en tanto tal. “La idea de Dios o de ser en general, sin restricción, infinito” (*L'idée de Dieu, ou de l'être en général, sans restriction, de l'être infini*)<sup>13</sup> se opone entonces directamente a la idea de ser finito particular en tanto que sólo en Dios es posible identificar la esencia con el ser en su totalidad, de suerte tal que, al obtener su existencia, Dios no obtiene nada que de antemano no sea él mismo. Que el argumento sea “ontológico” no significa otra cosa para Malebranche sino el hecho de que en Dios están subsumidos todos los sentidos que Aristóteles le dio a la palabra “ser”: el argumento procede del ser en tanto esencia (posibilidad) al ser en tanto existencia (sustancia, acto) por medio del ser en tanto concepto (categorías y verdad). Vale la pena detenerse aquí en la ambigüedad fundamental con la que Malebranche entiende el término “ser”, pues la oposición entre “el ser en general” (*l'être en général*) y “tal ser” (*tel être*) o “tales seres” (*tels êtres*) puede llevar a dos interpretaciones opuestas: por un lado, a la diferencia óntica entre ser, entendido como ser absoluto —Ὄντως ὄν—, y los seres finitos, transitorios y derivados; y por el otro, a una diferencia cuasi ontológica entre todos los seres y

---

<sup>12</sup>B. SPINOZA: *Ethica*, I, definición I (= § ii, demostración I).

<sup>13</sup>N. MALEBRANCHE: *Recherche de la vérité*, IV, ii, § 1 y 2, en *Oeuvres complètes*, vol. 2, André Robinet (ed.), París: J. Vrin 1962, p. 93, 95.

el ser en tanto tal, universal y abstracto. Malebranche nunca aborda de manera directa esta ambigüedad, tan obvia como esencial, de su concepto de “ser”. Sin embargo, es justo esta deficiencia la que lo convierte en un connotado metafísico si tomamos en cuenta que —como dice Heidegger— la incapacidad para pensar la diferencia ontológica en tanto tal parece ser la característica principal de la metafísica. Sea lo que sea, para nuestros fines esta deficiencia no es tan relevante; lo decisivo sigue siendo que al plantear que “el ser sin restricción, en una palabra el Ser, es la idea de Dios” (*l'être sans restriction, en un mot l'Être, c'est l'idée de Dieu*),<sup>14</sup> Malebranche cancela toda mediación ulterior entre la esencia y la existencia de Dios, reestableciendo así, al menos provisionalmente, la identidad tomista entre esencia divina y ser en tanto tal, es decir, *in actu*. Dios existe como consecuencia inmediata de su esencia que no es otra sino “ser”. Es a la luz de esta formulación que el argumento cartesiano puede recibir por vez primera (si bien aún no expresamente) el calificativo de “ontológico”.

(iii) Es a Leibniz sin embargo a quien debe darse el crédito de haber perfeccionado el argumento ontológico. Leibniz identifica la esencia divina no sólo con el concepto de ser en general sino además con el de ser necesario: “la existencia del ser necesario, en cuya esencia está contenida la existencia o a quien le basta ser posible para ser real” (*l'Existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel*)<sup>15</sup>. Mientras que el planteamiento de Malebranche (como también el de Descartes) en realidad no aclara *por qué*, en el seno de los distintos significados de ser, esencia equivale a existencia, Leibniz logra dicha transición al equiparar posibilidad y necesidad en el único concepto de Dios. La necesidad no se añade a la posibilidad desde afuera, antes bien surge de ella como su requisito más íntimo: “Si el ser necesario es posible, entonces existe, pues ser necesario y ser a través de la propia esencia son una y la misma cosa” (*Si l'Être nécessaire est possible, il existe. Car l'Être nécessaire et l'Être par son*

---

<sup>14</sup>N. MALEBRANCHE: *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, II, §4, *Oeuvres complètes*, vol. 12, André Robinet (ed.), París: J. Vrin 1965, p. 53.

<sup>15</sup>G. LEIBNIZ: *Monadologie*, §14, André Robinet (ed.), París: J. Vrin 1986, p. 95.

*Essence ne sont qu'une même chose)<sup>16</sup>.* Para que el argumento alcanzara su verdadero status “ontológico” tuvo que asegurarse de que el concepto de esencia divina coincidiera por completo con el de ser necesario: Dios, en tanto ser necesario, existe sólo si cumple con la condición mínima de ser posible. Este planteamiento le confiere al antes simplemente llamado “argumento cartesiano” su plena dignidad ontológica. Aunque Kant y Schelling intentaron criticar dicho argumento, ambos se refieren en realidad a su versión leibniziana: para ser, a Dios le basta el concepto de existencia necesaria con la condición de que tal concepto sea posible. Debe observarse sin embargo que el propio Descartes anticipó este resultado al menos en una ocasión. En su exposición pedagógica sobre la prueba *a priori*, Descartes replantea el argumento —originalmente desarrollado desde la perspectiva de la perfección— desde el horizonte de los conceptos de posibilidad y necesidad: “mientras que la existencia posible o contingente está ciertamente contenida en el concepto de cosa limitada, la [existencia] necesaria y perfecta lo está en el concepto de ser supremamente perfecto” (*nempe continentur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti*)<sup>17</sup>. Esto quiere decir que, en cierta medida, el argumento había alcanzado ya un status ontológico con Descartes aun a pesar de carecer de dicho calificativo. Cuando Schelling señala que la demostración de Descartes confunde el concepto de ser necesario con el de un ser que existe por necesidad (“Dios no es meramente el ser necesario sino el ser necesario por necesidad —he aquí una diferencia de suma importancia” [*dass Gott nicht bloss das notwendige Seiende, sondern notwendig das notwendige Seiende ist; dies ist aber ein bedeutender Unterschied*])<sup>18</sup> está reconociendo que hay razones para pensar que Des-

<sup>16</sup>G. LEIBNIZ: “Meditationes de cognitione, veritate, et ideis”, en *Die philosophischen Schriften*, vol. 4, C.J. Gerhardt (ed.), p. 406.

<sup>17</sup>DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, p. 166.

<sup>18</sup>F. W. J. SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung*, I, 8, en *Sämtliche Werke*, vol. 13, p. 159. Al respecto véanse X. TILLIETTE: “Argument ontologique et ontothéologie, Notes conjointes. Schelling et l’argument ontologique”, *Archives de Philosophie*, XXVI-I (1963), reimpresso en *L’absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, París: PUF 1987, cap. 9.

cartes fue plenamente consciente de que la esencia del argumento reside en la conexión entre necesidad y posibilidad, lo cual significa que Descartes desarrollaba ya un auténtico argumento ontológico sólo que sin darle el nombre apropiado.

### 3

Podemos abordar ahora nuestra segunda pregunta. Para que el argumento de san Anselmo merezca el nombre de “ontológico” debe cumplir con los dos requisitos establecidos por su interpretación metafísica, a saber (a) demostrar la existencia de Dios a través de un concepto de la esencia de Dios; e (b) interpretar tal esencia como ser en tanto tal, universal e incondicionado. ¿Satisface el argumento de san Anselmo ambos requisitos?

Veamos el primero de ellos: ¿se basa el argumento original en algún concepto de esencia divina? Por varias razones afines la respuesta inmediata es un rotundo no.

Para empezar, debe señalarse que el argumento tiene como punto de partida explícito un asunto de fe y no de evidencia conceptual, tal como lo indican las máximas al comienzo de *Proslogion* y *Monologion* respectivamente: “fe que busca al intelecto” (*fides quaerens intellectum*) y “ejemplo de la razón de la fe” (*exemplum de ratione fidei*). El tema en ambos casos es racionalizar aquello que la fe ofrece de antemano al pensamiento. Y no se trata simplemente de que la fe provea a la razón con un mero *datum neutral* que acto seguido le arrebate con el fin de apropiárselo, sino que la fe guía a la razón a lo largo de su itinerario especulativo: “Ciertamente no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y, en efecto, creo en esto porque ‘a menos de que crea no podré entender’” (*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia “nisi credidero, non intelligam”*)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> ANSELMO: *Proslogion*, proemio, p. 94. La máxima *fides quaerens intellectum* procede de Isaías 7.9 (conforme a la Septuaginta): “A menos de que creas no podrás entender” (*Nisi credideritis, non intelligetis*), vía San Agustín: “¿Deseas entender? [Entonces]

El entendimiento procede de la fe porque ser racional equivale a reconocer en la fe la condición permanente y definitiva de la posibilidad de pensar. En este sentido, el entendimiento no sólo necesita de la fe en general sino de una fe bien específica: fe en que, para entender, la razón tiene que creer. Tal como más tarde Hegel lo admite, la fe es la primera condición del pensamiento especulativo. Sin embargo y a diferencia de Hegel, san Anselmo reconoce además que la fe es el horizonte último del entendimiento. (Dicho sea de paso, ningún concepto desempeña el papel central y original en el pensamiento especulativo).

La conclusión del argumento también escapa a todo concepto pues gira alrededor de Dios quien vive en una “luz inaccesible” (*lux inaccessibilis*; 1 Timoteo, 6.16). El hecho de que Dios habite en una luz insosnable no sólo determina el punto de partida del argumento (*Proslogion* I, 98, *passim*), sino además su resultado final (*Proslogion* XVI, 112). El conocimiento no anula la fe ni la inaccesibilidad de Dios, antes bien, permite que la mente reconozca esa inaccesibilidad como una característica definitiva de Dios. Así, el argumento de san Anselmo está muy lejos de poder ofrecer algún concepto de Dios o de esperar uno. Más aún, el argumento nunca presupone concepto alguno precisamente porque está basado en la imposibilidad de todo concepto de Dios<sup>20</sup>. En

---

cree. Pues ya lo dijo Dios a través del profeta: ‘A menos de que creas no podrás entender’ [...] Si no entendiste, entonces te digo: ‘cree’. El intelecto es, pues, la recompensa de la fe y, por tanto, no quiero que trates de entender para creer sino que creas para entender” (*Intelligere vis? Crede. Deus enim per prophetam dixit: 'Nisi credideritis, non intelligetis'* [...] *Si non intellexisti, inquam, credere. Intellectus enim merces est fidei, ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas*); AGUSTÍN DE HIPONA: *In Johannis Evangelium*, XIX, 6, *Corpus Christianorum* 36, p. 287; asimismo XLV, 7; XV, 24; XXVII, 7; LXIX, 2; *ibid.*, pp. 273, 391 y 500-501. Aunque san Agustín prefiere la versión de la Septuaginta, la reconcilia no obstante con la traducción hebrea: “A menos de que creas no permanecerás” (*Nisi credideritis, non permanebis*); AGUSTÍN DE HIPO-NA: *De doctrina christiana*, 2.12, 17; *Patrología Latina*, 34, col. 43. Cfr. F. THONNARD: “Caractères augustiniens de la méthode philosophique de Saint Anselme”, *Spicilegium Beccense*, I, París: J. Vrin 1959.

<sup>20</sup>Tampoco un nombre divino, como E. Gilson lo subrayó en contra de la tesis de K. BARTH (*Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München: Kaiser 1931): “No es necesario ser un gran exégeta para darse cuenta de que las Escrituras jamás le dieron a Dios un nombre semejante. Siguiendo el ejemplo del

su fundamento mismo el argumento no depende de concepto alguno, sino, de manera deliberada, de un no-concepto.

Este punto de partida no conceptual está expresado abiertamente en la máxima que guía al *Proslogion*: “algo tal que nada más grande puede pensarse” (*id quo majus cogitari nequit o aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Es importante subrayarlo: si Dios existe, éste sólo puede pensarse como algo que *no es posible* concebir. Entendido como concepto, a Dios conviene únicamente el hecho de trascender todo concepto. Apenas algo es concebible dentro de ciertos límites, irremediablemente ese objeto no podrá alcanzar a Dios. Por el contrario, el pensamiento se abre a la cuestión de Dios sólo en la medida en que se enfrenta a sus propios límites. La capacidad del pensamiento para trascender todo concepto, o mejor dicho, para experimentar los límites de su poder para pensar son la única evidencia con que se cuenta para hablar de que el pensamiento en verdad se las está viendo con la cuestión de Dios. Es posible hallar a Dios por medio del pensamiento si éste experimenta primero el límite máximo de lo pensable, es decir, “una cosa tal que algo más grande *puede pensarse*” (*id quod majus cogitari potest* —si bien san Anselmo nunca usa esta expresión), y luego, en un segundo momento, si se enfrenta a aquello que este mismo pensamiento finito *no es capaz* de superar, conquistar o someter, es decir, “algo tal que *nada más grande puede pensarse*” (*id quo majus cogitari nequit*). Mientras el pensamiento piense a través de conceptos, Dios nunca puede surgir; Dios aparece tan pronto como el pensamiento no puede ir más allá; Dios comienza justo allí donde y cuando el pensamiento toca sus límites. La fascinación que de entrada suscita el argumento *no-ontológico* —dejando por ahora de lado cualquier cuestionamiento sobre su validez— sin duda proviene

---

pseudo-Dionisio en su *De divinis nominibus*, los teólogos de la Edad Media compilaron y comentaron los nombres de Dios y jamás hallaron tal nombre”; E. GILSON: “*Sens et nature de l’argument de Saint Anselme*”, *Archives d’Historie doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 9 (1934), p. 26 ss., reeditado en *Études médiévales*, París: J. Vrin 1983, p. 74 ss. Coincidí totalmente con la tesis de Gilson y disiento de la de K. Barth así como de su reciente defensa por parte de M. CORBIN: “*Cela dont plus grand ne puisse être pensé*”, *Anselm Studies I*, Londres 1983; y la introducción al *Proslogion* en *L’œuvre de Anselme de Cantorbéry*, vol. 1, París: Cerf 1986, pp. 210, 214, 216 y 220-21.

de su aspecto profundamente crítico. En realidad, *id quo majus cogitari nequit* no busca definir a Dios a través de un concepto (ni siquiera uno negativo) ni llevarnos a un objeto o ser trascendente; busca antes bien poner de manifiesto los límites a los que se enfrenta cualquier intento de pensar a Dios a través de conceptos, es decir, cualquier intento de pensar más allá de los límites del poder del pensamiento: tiene que ver más con nuestra finitud que con la posibilidad de concebir a Dios. O dicho de otro modo, tiene que ver con la total imposibilidad para concebir a Dios por cuanto que revela la finitud esencial de nuestros pensamientos independientemente del progreso que éstos puedan lograr de manera indefinida.

Si, de acuerdo con Kant, la palabra “trascendental” jamás designa “una relación de nuestro pensamiento con las cosas sino tan sólo con nuestro poder para pensar” (*eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen*),<sup>21</sup> es entonces necesario concluir que, de manera paradójica, el argumento de san Anselmo aspira a un objeto *trascendente* pero inaccesible por medio únicamente de una prueba *trascendental* del pensamiento. Cualquier análisis del argumento que de entrada ignore el aspecto crítico del mismo con el fin de descalificarlo con mayor facilidad —como ocurre la mayoría de las veces— de inmediato se convierte en un análisis que acaba, en efecto, negándose a sí mismo, nunca a san Anselmo. En este tipo de debates la tendencia dogmática aparece casi siempre del lado del oponente (que no entiende el aspecto crítico del argumento) y no del de san Anselmo. No hay nada

---

<sup>21</sup> I. KANT: *Prolegomena*, §13, Akademie-Ausgabe, p. 293. P. Naulin ha propuesto esta comparación entre san Anselmo y Kant: “La paradoja del *Proslogion* radica en que desarrolla un argumento propiamente dogmático desde una perspectiva que no obstante es crítica en tanto que nos remite a la autoconciencia”; P. NAULIN: “Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbéry”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXIV-1 (1969), p. 19. Véase asimismo C.-E. Viola: “Es un error identificar el argumento de san Anselmo con las pruebas cartesianas y leibniziana, pues éstas se originan en una *idea* de Dios en tanto *ens perfectissimum* [...] A diferencia de la mayoría de los defensores del argumento ontológico, en el caso de san Anselmo no se trata tanto de analizar un *concepto* sino más bien “de analizar *nuestra manera de comprender a Dios*”; C.-E. VIOLA: “Journées internationales anselmiennes”, *Archives de Philosophie*, 35 (1972), p. 153.

de paradójico entonces en que Kant haya sido el primero en pasar por alto la esencia del argumento y criticar a san Anselmo como si éste no hubiera sido tan “crítico” —en el sentido kantiano— como se supone que él mismo lo fue. Este hecho puede confirmarse a través del otro famoso oponente al argumento de san Anselmo: santo Tomás de Aquino. Toda la complejidad de la refutación tomista descansa en el hecho de que no nos es posible conocer a Dios de manera definitiva (*per se notum quoad nos*) de suerte tal que carecemos de un concepto del mismo. Hasta aquí santo Tomás confirma nuestra interpretación del argumento de san Anselmo: éste se basa en la imposibilidad de concebir a Dios. Sin embargo, en un segundo momento, santo Tomás interpreta esta imposibilidad como un error en el argumento —cuando en realidad se trata justo de su esencia—, ofreciéndonos así la prueba más clara de no haber comprendido la poderosa paradoja de su oponente. Por último, santo Tomás confiesa abierta pero reticentemente que aspira a desarrollar sus propias *viae* conforme a conceptos no críticos, dogmáticos y quasi empíricos de la esencia Dios —y no hay duda de que así lo hace al asumir como punto de partida nociones aristotélicas. La verdadera diferencia entre san Anselmo y santo Tomás no consiste entonces, como sostienen los críticos tradicionales de forma casi unánime, en el uso de conceptos *a priori* versus *a posteriori* de la esencia de Dios, sino más bien en si ha de usarse o no concepto alguno. Antes que impedir la demostración de la existencia de Dios (tal como santo Tomás implícitamente lo sugiere), la imposibilidad de todo concepto de esencia de Dios acaba siendo, para san Anselmo, el núcleo mismo de cualquier prueba que pretenda ser crítica y trascendental (en el sentido kantiano). Anticipándose a sus detractores, san Anselmo se libera de este modo de las premisas que condicionan la interpretación metafísica del argumento<sup>22</sup>. Los tres pasos

---

<sup>22</sup>La interpretación trascendental del pensamiento aparece desarrollada en la respuesta a Gaunilo: “Y aun cuando fuera cierto que no es posible concebir o entender ‘algo tal que nada más grande puede pensarse’, incluso entonces no sería falso poder concebir y entender ‘algo tal que nada más grande puede pensarse’. Pues tal como [por ejemplo] nada nos impide pronunciar [la palabra] ‘inefable’ a pesar de que [por definición] lo ‘inefable’ no pueda nombrarse, del mismo modo, es posible concebir ‘lo impensable’ a pesar de que [por definición] lo ‘impensable’ propiamente dicho no puede

que conforman esta demostración basada en un no-concepto de Dios confirman la solidez del mismo. Veámoslos brevemente.

(i) Es imposible refutar el no-concepto crítico de *id quo maius cogitari nequit*. Quien así lo hace so pretexto de que su significado es incomprendible, es decir, inconcebible *in intellectu*, en realidad se contradice a sí mismo. Para refutarlo es necesario primero comprenderlo (*audit hoc ipsum quod dico*) y quien lo comprende lo suficiente como para refutarlo está obligado a admitir entonces que éste es en efecto comprensible. Puesto que la definición misma del no-concepto cancela toda posibilidad de concebir el límite máximo de lo pensable (o mejor dicho, de concebir tal límite a través de un concepto propiamente dicho), al objetar el no-concepto arguyendo imposibilidad para concebirlo, antes que ponerlo en entredicho se le está reconociendo tal como éste debe ser. He aquí la esencia del malentendido: se objeta conforme a reglas comunes de significado frente a las cuales *id quo maius cogitari nequit* consiste precisamente en una excepción<sup>23</sup>.

---

concebirse” (*Sed et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari, non tamem falsum esset ‘quo maius cogitari nequit’ cogitari posse et intelligi. Sicut enim nihil prohibet dici ‘ineffabile’, licet illud dici non possit quod ‘ineffabile’ dicitur; et quemadmodum cogitari possit ‘non cogitabile’, quamvis illud cogitari non possit cui convenit ‘non cogitabile’ dici: ita cum dicitur ‘quo nihil maius cogitari’ valet, procul dubio quod auditur cogitari vel intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius cogitari nequit; Responsio, IX, p. 138*). En un ensayo inédito F. Alquié establece perfectamente el carácter crítico y trascendental del pensamiento en su relación con Dios: “San Anselmo no busca definir a Dios en el pensamiento sino fuera de él [...] No define a Dios en el pensamiento sino por su relación con él. Lo define como exterior al pensamiento o por lo menos como un límite que no es posible superar”, como “un obstáculo para el pensamiento, algo que el pensamiento reconoce como límite impidiéndole ir más allá”; F. ALQUIÉ: *L'argument ontologique chez Saint Anselme: Les critiques de Gaunilon et Saint Thomas d'Aquin*, tesis doctoral dirigida por Étienne Gilson y defendida en presencia de éste, P. Fauconnet y L. Brunschvicg, mayo de 1929, pp. 17-18.

<sup>23</sup>En su *Responsio VIII* (p. 137) a Gaunilo, san Anselmo asegura que sólo se requiere una “conjetura” (*conjicere*), no un concepto, para desarrollar el argumento. Étienne Gilson lo planteó así: “San Anselmo pensaba que era suficiente con observar las cosas para formular la ‘conjetura’ de *quo maius cogitari nequit*, y que a partir de esta noción, a pesar de ser sólo conjetal, era posible desarrollar la prueba completa”; GILSON: *Études médiévales*, p. 9, cfr. también p. 56. Alexandre Koyré también ha reconocido que la prueba

(ii) Del primer paso (el no-concepto de Dios es comprensible *in intellectu*) se sigue que Dios no sólo está *in intellectu* sino además necesariamente *in re*, en las cosas: “En efecto, eso tal que nada más grande puede pensarse, no puede existir sólo *in intellectu*” (*Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu; Proslogion II*, 101). Esta conclusión general, propia de la lógica del límite máximo, requiere sin embargo una precisión en el caso de Dios en quien hay de por medio un no-concepto. El máximo de lo que puede pensarse requiere no sólo que, trascendentalmente, el pensamiento (*cogitatio*) experimente el límite de su propio poder para pensar, sino además que reconozca la trascendencia del *majus*, esto es, que acepte su incapacidad para pensar (*cogitare nequit*) aquello que trasciende los límites trascendentales.

---

es una “demonstración indirecta”, pues, “parte de un concepto indirecto sin expresar la esencia de Dios”; A. KOYRÉ: *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, pp. 201, 202. Por su parte, I. U. Dalfether afirma: “No hay ni un concepto ni un nombre de Dios, apenas una regla, una cuantas instrucciones, la manera en que debe pensarse cada vez que se desea pensar a Dios”; I. U. DALFERETH: “Fides quaerens intellectum: Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms *Proslogion*”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 81 (1984), p. 78ss. Véanse asimismo J. PALIARD: “Prière et dialectique: Méditation sur le *Proslogion* de Saint Anselme”, *Dieu vivant*, 6 (1946); H. BOUILLARD: “La preuve de Dieu dans le *Proslogion* et son interprétation par K. Barth”, *Spicilegium Beccense*, vol. I, p. 196; Hans Urs von BALTHASAR: *Herrlichkeit*, vol. 2, *Fächer der Style*, Einsiedeln: J. Verlag 1962; M. KOHLENBERGER: *Similitudo und Ratio: Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn: Grundman und Bouvier 1972. Es, por el contrario, un error suponer, como lo hizo J. Vuillemin en su libro (de cualquier modo notable), que san Anselmo intentó usar un concepto genuino de Dios (J. VUILLEMIN: *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, París: Aubier Montaigne 1971, p. 54). Mi postura se basa además en las demostraciones de Henri LUBAC: “Sur le chapitre XIV du *Proslogion*”, *Spicilegium Beccense*, vol. 1, p. 300, y “Seigneur, je cherche ton visage: Sur le chapitre XIV du *Proslogion* de Saint Anselme”, *Archives de Philosophie*, XXXIX-2 (1976). Con esta tesis, san Anselmo se suma a la tradición que incluye entre otros a Gregorio de Nisa (*Vita Moysis*, §163, *Patrologia Graeca*, vol. 44, 377A), Pseudo Dionisio (Teología mística, II, *Patrologia Graeca*, vol. 3, 1025A), san Agustín (*Sermo CXVII*, 3, *Patrologia Latina*, vol. 38, col. 663, y *De Trinitate*, XV, 2, 2), Nicolás de Cusa (*De Visione Dei*, XVI, en *Philosophische-Theologische Schriften*, vol. 3, ed. L. Gabriel, Viena: Herder 1967, p. 166) e incluso Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, p. 368).

(iii) Esto nos lleva al tercer paso del argumento: reconocer que un objeto trascendente como Dios está totalmente fuera del alcance del entendimiento. Y ¿qué status ha de dársele a un objeto que está más allá del entendimiento (*intellectus*) si no el de *res*? ¿cómo nombrarlo si no es concediendo que existe fuera del entendimiento: “*esse et in re*” (*Proslogion* II,101)?

La objeción es desde luego inmediata: ¿por qué tendría aquello que no está completa y llanamente en el entendimiento (lo trascendental) estar sin embargo en la realidad (trascendente)? ¿Por qué tendría lo impensable que pensarse en un segundo momento como una entidad real? ¿No debiese, por el contrario, concluirse que aquello que ha dejado de tener un lugar en el grado menor de existencia (i.e., el del entendimiento) posee muchas menos razones para existir conforme al grado más alto (i.e., el de lo real)? Aunque la objeción parece obvia, ésta se viene abajo tan pronto como es planteada, pues, por lo menos a los ojos de san Anselmo, con *id quo majus cogitari nequit* no se busca pensar en un mínimo sino siempre en un máximo. Al acogerse al principio del máximo san Anselmo invierte la jerarquía de grados de ser en la objeción anterior conforme a tres momentos distintos. Primero, se es tan sólo en el entendimiento, no en la realidad (e.g., el pintor que imagina un cuadro que no existe en la realidad externa, en el lienzo). Segundo, se es tanto en el entendimiento como en la realidad (*in intellectu et in re*). El grado más alto ocurre cuando se es en la realidad sin estar en el entendimiento (*in re et non intellectu*). Este último grado en la jerarquía suele pasar desapercibido entre los lectores del *Proslogion*, y es que, a diferencia de san Anselmo, la mayoría de éstos no continúa el análisis más allá del capítulo cuarto. Es sin embargo en el capítulo XV donde el tema del pensamiento más alto posible alcanza su determinación final: “Por tanto, Señor, no sólo eres algo tal que nada más grande puede pensarse; eres además algo más grande que lo que puede pensarse” (*Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit*; XV, 112). Es decir, si a Dios sólo se le puede pensar dentro de los límites trascendentales del pensamiento, entonces Dios está más allá del poder del pensamiento, esto es, lo trasciende, lo sobrepasa y, en suma, no está

en nuestro entendimiento. Pensar en Dios no sólo significa admitir que éste existe, sino ante todo admitir que existe más allá y fuera del alcance del entendimiento. Por lo tanto, Dios existe *in re* de un modo muy particular: no por estar en el entendimiento sino a pesar de no estar en él. Y lo que es más: Dios existe *in re* justo porque no existe *in intellectu*; he aquí el último y más alto grado de ser.

Esta paradoja queda confirmada cuando san Anselmo casualmente menciona que Dios “tan de verdad existe que no es posible siquiera pensar que no exista” (*utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse; Proslogion, III, 102*). La intención de esta frase no es reconocer que Dios existe de un modo tan incuestionable que no podría no existir. Traducida así, la frase pareciera dar a entender que el poder finito de nuestro pensamiento es o puede ser capaz de pensar lo infinito, lo cual no tiene cabida en san Anselmo y de hecho contradice su método trascendental (crítico). En realidad, el pasaje nos demanda una lectura completamente distinta: no tiene que ver con entender de manera directa y dogmática que Dios existe como si nuestro pensamiento pudiera ir más allá de sus propios límites; tiene que ver en cambio con nuestra incapacidad para pensar que Dios no existe, lo cual supone, conforme al método trascendental, que el pensamiento admite sus límites y, por así decirlo, rebota en ellos para reconocer, en un segundo momento, que le es imposible negar que ese objeto trascendente que escapa a todo concepto *in intellectu* debe existir *in re*. Por lo tanto, el argumento de san Anselmo, basado en un examen crítico trascendental de los límites del poder del pensamiento, infiere la existencia de Dios a partir de la imposibilidad para producir cualquier concepto de Dios o de su esencia. Dios nos es conocido como existente en la medida en que nos es desconocido por medio del concepto de su esencia. El argumento no sólo no satisface la primera característica de su interpretación metafísica en tanto “argumento ontológico”; antes bien la descalifica de antemano. He aquí, pues, la primera ruptura entre el argumento de san Anselmo y su interpretación metafísica.

## 4

Resta averiguar si el argumento de san Anselmo se aparta también de la segunda característica de la interpretación metafísica del mismo en tanto “argumento ontológico”. El problema puede plantearse así: ¿Ha de identificarse la supuesta esencia de Dios con una “esencia *par excellence*”? O dicho de otro modo, ¿es *id quo majus cogitari nequit* susceptible de una interpretación (aun negativa o remota) esencialista, es decir, en términos de la cuestión del ser o οὐσία?

A través de la máxima *id quo majus cogitari nequit*, la cual contradice la legitimidad de todo concepto de Dios, hemos dado cuenta de una primera ruptura. Es necesario establecer ahora la ruptura que se da a través de la máxima “[algo] tal que nada mejor puede pensarse” (*[id] quo nihil melius cogitari potest; Proslogion XIV, 111*). La diferencia entre ambas radica en la sustitución del *majus* por el *melius* o el principio de la cantidad más grande posible por el de lo mejor. Lo que hemos considerado como una lógica del máximo (indeterminado) pasa a ser ahora una lógica del máximo bien, es decir, del bien soberano. Antes de pasar a nuestra interpretación es necesario referir la evidencia textual. Esta sustitución ocurre por primera vez en el capítulo III del *Proslogion*, donde, con el fin de justificar el *majus*, san Anselmo advierte: “Si la mente pudiera concebir algo mejor que Tú, la criatura se pondría por encima del Creador y juzgaría al Creador, lo cual es totalmente absurdo” (*Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et judicaret de creatore; quod valde est absurdum; III, 103*). Por lo tanto, *melius* no contradice a *majus*; antes bien, lo justifica al especificarlo. El capítulo V así lo confirma al establecer como regla que Dios es “todo aquello que es mejor que exista a que no exista” (*quidquid melius est esse quam non esse*)<sup>24</sup>. El principio de lo *majus* sólo entra en función

---

<sup>24</sup>V, 104. Asimismo: “Por tanto, tú eres en verdad [...] todo aquello que es mejor que exista a que no exista” (*Si ergo vere es [...] quidquid melius est esse quam non esses; Proslogion, XI, 110*); “Quién, por ejemplo, no puede pensar —aun si no cree en la existencia real de lo que piensa— que si un bien tiene un principio y un fin, será todavía mejor un bien que aunque tiene un principio no tiene sin embargo un final, y que tal como éste es mejor que aquél, de la misma forma lo que no tiene ni principio ni

una vez que el principio de lo *melius* lo rige: ser más grande significa ser mejor. Lo más grande debe entenderse entonces en un sentido cualitativo, no cuantitativo. Para decidir si una determinación le conviene o no a Dios basta con probar si le añade o si antes bien le sustrae bondad al bien soberano. “Buscabas a Dios y encontraste al ser más alto de todos, algo tal que nada mejor puede pensarse” (*Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest; Proslogion XIV*, 111)<sup>25</sup>. Sin esta determinación, quedaría vacío y sin efecto

---

fin es mucho mejor” (*Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod licet incipiatur non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud quod nec finem habet nec initium; Responsio, VIII, 137*); y “Cualquier cosa en absoluto que pueda pensarse respecto a la sustancia divina, siempre creeremos que es mejor que sea a que no sea. Por ejemplo, es mejor ser eterno que no serlo; mejor ser bueno que no serlo; o aún más, mejor ser la bondad en sí que no serlo” (*Credimus namque de divina substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam non bonum, imo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem; Responsio, X, 139*). Así pues, se debe tener cuidado cuando se habla de un “movimiento del pensamiento hacia un *optimum* y un *maximum* planteados como el Absoluto” (P. VIGNAUX: “Structure et sens du Monologion”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31 [1947], p. 211) o de un *Ens perfectissimum* como lo hizo Alexandre KOYRÉ (*L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, p. 41, 43-44, 46-47), pues ni *summe perfectum* ni *perfectissimum* aparecen jamás en la obra de san Anselmo (cfr. G. R. EVANS: *A Concordance to the Works of St. Anselm*, vol. 3, Nueva York: Kraus 1984, p. 1032; así como *Index generalis personarum et rerum*, en *Opera omnia*, vol. 6, ed. F. S. Schmitt, p. 275).

<sup>25</sup> *Proslogion XIV*, 111. La misma reducción se halla en otros pasajes: “Nadie puede negar que Dios es el bien supremo, pues, con excepción de Dios, todas las cosas son inferiores respecto a otras, y cualquier cosa que no sea el bien supremo será inferior respecto a otra en la medida en que es inferior respecto al bien supremo” (*Deum vero summum bonum esse nullus negat, quia quidquid aliquo minus est, nullatenus Deus est, et quidquid summum bonum non est, minus est aliquo, quia minus est summo bono; Epistula de incarnatione verbi*, VIII, *Opera omnia*, vol. 2, p. 22). Asimismo: “En efecto, tal como no existe ningún bien sino a partir del bien supremo, y todo bien deriva del bien supremo, del mismo modo, no existe ninguna esencia sino a partir de la esencia suprema, y toda esencia deriva de la esencia suprema. Así, puesto que el bien supremo es la esencia suprema, se sigue que todo bien es esencia y toda esencia bien” (*Nempe sicut a summo bono non est nisi bonum, et omne bonum est a summo bono: ita a summa essentia non est nisi essentia, et omnis essentia est a summa essentia. Unde quoniam*

sostener que el pensamiento tiene un límite máximo<sup>26</sup>. Esto significa que por encima y más allá de cualquier concepto de esencia, el bien, definido precisamente como “más allá de la esencia”, en el sentido platónico de ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*República* 509b), constituye el criterio último que rige a *id quo majus cogitari nequit*. El bien se convierte así en el aspecto decisivo para cualquier definición última de Dios; a través suyo Dios excede la esencia en el acto mismo en que se libera de todo concepto. El bien sólo puede pensarse tal como éste se da, sin medida ni concepto alguno de por medio. Al referirnos a Dios como límite máximo nos referimos a Él necesaria y únicamente como bien supremo.

Es posible vincular este par de rupturas a través de la relación que guardan sus respectivas funciones conforme a los sintagmas *id quo majus cogitari nequit* e *id quo melius cogitari nequit*. La primera de ellas (la ruptura entre el argumento original y cualquier concepto de Dios) establece un límite trascendental, se enfrenta a él y lo identifica por medio de un comparativo de superioridad: *nihil majus cogitari potest, quod majus cogitari nequit* (de hecho, establecer una comparación es necesario sólo cuando el pensamiento se enfrenta a sus límites). Por su parte, la segunda ruptura (o el paso del *majus* al *melius*) establece un ideal trascendental que además trasciende el límite trascendental de nuestro poder para conocer, y por lo tanto, no puede expresarse a través de un simple comparativo; es necesario un superlativo absoluto, un *summum bonum*. El

*summum bonum est summa essentia, consequens est ut omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum; De casu diaboli, I, Opera omnia, vol. 2, p. 234).* Minus-majus se refieren aquí de manera explícita al *summum* y éste a su vez al *bonum*.

<sup>26</sup> Lo engañoso que puede ser *id quo majus cogitari nequit*, si se le toma por separado, puede apreciarse en Gaunilo cuando éste confunde la sentencia con un simple “más grande que todas las cosas” (*majus omnibus; Responsio*, V, 134). Por el contrario, el principio “nada es más grande o mejor que Dios” (*Deo nihil majus aut melius; Cur Deus homo*, I, 13) vale para cada uno de los atributos particulares de Dios. Por ejemplo, la justicia: “Eres tan justo que no es posible concebirte como más justo” (*te sic esse justum, ut justior nequeas cogitari; Proslogion*, XI, 109); la clemencia: “Oh Benevolente, tu clemencia es más grande que lo que puedo pensar” (*Benigne, plus es clemens quam possim cogitare; Oratio*, XIV, vol. 3, p. 56); o la benevolencia: “Dios es tan benevolente que nada más benevolente puede pensarse” (*Nam, cum Deus... sit benignus, ut nihil benignius cogitari queat; Cur Deus homo*, I, 12).

*summum bonum* indica algo más que un límite: señala el acto de rebasar tal límite. Así, la falta de determinación e identificación propias del comparativo se ven de pronto iluminadas, si se me permite la expresión, por la luz que emite el *summum* absoluto, ahora identificado como *bonum*: “¡Oh inmensa bondad que excedes todo entendimiento!” (*O immensa bonitas, quae sic omne intellectum excedis!*; *Proslogion* IX, 107). Tal como la trascendencia absoluta nos conduce a la bondad, el superlativo nos conduce al *summum bonum*; tal como el límite trascendental nos remite al pensamiento, el comparativo nos remite a la οὐσία.

El proyecto completo de san Anselmo está organizado alrededor de la segunda ruptura, la cual no sólo es más fundamental que la primera sino que, en retrospectiva, de hecho la justifica. Así, desde sus primeras páginas, el *Proslogion* le asigna al argumento un único objetivo, a saber, demostrar que Dios es el “bien supremo que no necesita de ningún otro bien y que todos necesitan para ser y ser buenos” (*summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint*; *Proemio*, 93). Si bien la máxima que guía al argumento a lo largo de los primeros tres capítulos es *id quo majus cogitari nequit*, ésta se ve pronto desplazada por *id quo melius cogitari nequit*, pues lo que en última instancia es imposible es “pensar algo que sea mejor que Tú” (*cogitare aliquid melius te; Proslogion* III, 103), imposibilidad ésta que conduce al reconocimiento de la existencia de Dios como y a través de un máximo: “lo más alto de todo, lo único que existe” (*summum omnium solus existens*), según el principio de que “Dios es todo aquello que es mejor que exista a que no exista” (*deus sit quidquid melius est esse quam non esse; Proslogion* V, 104). Más aún, tanto la deducción de los atributos divinos (cap. XII) como la subsecuente postulación de la incomprensibilidad última de la esencia de Dios (caps. XIII-XXIII) obedecen al principio del *melius*<sup>27</sup> y apuntan por tanto al *summum bonum*<sup>28</sup>. Así, de manera bastante ló-

<sup>27</sup>Cfr. caps. VI, 104, IX, 107, 108 y XIV, 119 (*summum omnium, quo melius cogitari nequit*); asimismo cap. XVIII, 114. El principio aparece una vez más como tal en el cap. XI, 110. Todos los casos de *melius* y *majus* en EVANS: *Concordance to the Works of St. Anselm*, vol. 2, 852ss. y 819ss. respectivamente.

<sup>28</sup>*Summe bonus*: caps. IX, 107 y X, 109. *Summum bonum*: caps. XXII, 117 y XXIII, 117 (expresado como “el bien completo, total, único” [*omne et totum et solum bonum*]).

gica, la conclusión del argumento nos lleva de la máxima del *majus* a la del *melius*: “piensa, tanto como puedas, qué bien es éste y cuán bueno es” (*cogita quantum potes, quale et quantum sit illud bonum; Proslogion XXIV, 117*). Alcanzar el límite de nuestro poder para pensar (conforme al principio de lo máximo) equivale a esforzarse por alcanzar lo mejor a través del amor (*tantum amabunt, quantum cognoscent*). El amor va más allá del entendimiento porque posee la capacidad de desear aquello que no nos está dado conocer; el entendimiento, por su parte, carece de esta capacidad: “Desea ese único bien, que es todo bien” (*Desidera simplex bonum, quod est omne bonum*)<sup>29</sup>. Si lo que se busca es conocer a Dios como lo *melius*, esto es, como el bien supremo, el pensamiento ni debe ni puede basarse en el concepto (imposible) de una esencia inaccesible; antes bien debe echar mano de su propio deseo sin ninguna otra ayuda que la de su poder infinito para amar.

Al sustituir el *majus* por el *melius*, la οὐσία por el bien, san Anselmo —anticipándose por segunda ocasión a Kant— pone su argumento fuera del alcance de cualquier interpretación metafísica, es decir, ontológica. Llama, pues, enormemente la atención que ninguno de los grandes intérpretes de la obra de san Anselmo ha señalado esta decisión radical —por lo menos hasta donde yo sé. Todavía más desconcertante resulta el que los pasajes de la obra de san Anselmo que dichos especialistas han tratado de asignar a la máxima *id quo majus cogitari nequit*,<sup>30</sup> confirman,

<sup>29</sup>Cfr. caps. XXIV, 117, XXVI, 121 y XXV, 118.

<sup>30</sup>De manera extraña, F. S. Schmitt (*Index generalis*, 102n) cita, para el *majus*, *Monologion*, LXXX, 86, donde éste no aparece mencionado, así como *Monologion*, XV, 29, donde se usan precisamente *melius* y *melior* pero no *majus*, tal como en san Agustín y en Boecio. Entre los pasajes que Schmitt refiere, el único que usa *majus* procede de una fuente no cristiana: Séneca: “¿Qué es Dios? La mente del universo, todo lo que puedes ver y todo lo que no puedes ver. Al tomar en cuenta su grandeza —tal que nada más grande puede pensarse—, y que él y nadie más es todos [los seres], [comprenderás que] su obra tiene lugar adentro y afuera” (*Quid est Deus? Mens universi, quod vides totum et quod non vides totum. Si demum magnitudo sua redditur, qua nihil majus ex-cogitari potest, si solus est omnia, opus suum et intra et extra tenet*; SÉNECA: *Naturales Quaestiones*, I, *Praefatio*). Cuando un no creyente como Cicerón usa *melius*, lo hace con el fin de caracterizar al mundo: “Ninguna cosa es mejor que el mundo, nada hay más excelente ni más bello” (*Nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilius*,

por el contrario, que san Anselmo dispuso del principio del *melius* teniendo siempre en cuenta la autoridad de san Agustín y tal vez incluso de Boecio<sup>31</sup>. Así, la segunda tesis de nuestra interpretación no ontológico-

---

*nihil pulchriorius*; CICERÓN: *De natura deorum*, II, 7, 18). Sobre el uso de *melius*, cfr. A. DANIELS: “Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im *Proslogion* des heiligen Anselm”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII-1 y 2 (Münster: 1909); J. CHATILLON: “De Guillaume d’Auxerre à Saint Thomas d’Aquin: L’argument de Saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIIIème siècle”, *Spicilegium Beccense*, 1. Asimismo, N. MALCOLM: *The Ontological Argument: from Anselm to Contemporary Philosophers*, Nueva York: Anchor 1965, p. 142.

<sup>31</sup> Por ejemplo san Agustín: “Al esforzarme constantemente por descubrir algo, he descubierto que lo incorruptible es mejor que lo corruptible, y por eso declaro ante Ti que, seas lo que seas, eres incorruptible. Es así que no ha habido ni habrá un alma que pueda concebir algo que sea mejor que Tú, que eres lo supremo y el bien más alto. Y sin embargo, al momento mismo de establecer que nada hay más cierto ni más verdadero que ‘lo incorruptible es superior a lo corruptible’, me fue posible alcanzar algo con el pensamiento: que si no fueras lo mejor, entonces, Dios mío, tampoco serías incorruptible” (*Sic enim nitebar invenire caetera, ut jam melius inveneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar*. Neque enim ulla anima unquam potuit poteritve cogitare aliquid quod sit te melius, qui sumnum et optimum es. Cum autem verissime atque certissime incorruptibile corruptibile preeponatur, sicut ego jam preeponebam, poteram jam cogitatione aliquid attingere, quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis; AGUSTÍN DE HIPONA: *Confessiones*, VII, 4, 6 ; citado por SCHMITT: *Proslogion* I). “Incluso cuando quienes reconocen, invocan y adoran a otros dioses en el cielo o en la tierra, conciben al único Dios, al Dios de dioses, lo hacen de un modo que su pensamiento busca alcanzar algo tal que nada mejor o más sublime pueda haber” (Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his qui alias et suspicantur et vocant et colunt deos sive in coelo et terra, ita cogitur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere; AGUSTÍN DE HIPONA: *De doctrina christiana*, I, 7, *Patrologia Latina*, vol. 34, col. 22; citado por SCHMITT: *Index generalis*, I, y por VUILLEMIN: *Le Dieu d’Anselme et les apparences de la raison*, p. 93). “Si deseamos quedar absueltos de toda blasfemia entonces debemos concebir a Dios, creer en Dios, como el bien supremo, como algo tal que nada mejor puede haber ni concebirse” (*Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus Deus est, si blasphemias carere cogitamus*; AGUSTÍN DE HIPONA: *De moribus Manichaeorum*, II, 11, 25, *Patrologia Latina*, vol. 32, col. 1355). Véanse asimismo AGUSTÍN DE HIPONA *De duabus animabus contra Manichaeos*, VIII, 10, *Patrologia Latina*, vol. 42, col. 101; y *De natura boni contra manichaeos*, I, *Patrologia Latina*, vol. 42, col. 551. Boecio constituye el probable vínculo entre san Agustín y san Anselmo: “La concepción común de todas las

ca del argumento no está falta ni de fundamentos teóricos ni de sustento en la tradición patrística. Es la nuestra una interpretación que va más allá del mero detalle en la formulación o la búsqueda de una originalidad que no tiene mayor trascendencia. Se trata, antes bien, de la posibilidad de regresar con todo rigor al argumento antes de su ulterior interpretación metafísica. La existencia de Dios queda demostrada, pero sin que en ello vaya de por medio el postular algún concepto de su esencia o el remitir tal “esencia” a la jurisdicción de la *οὐσία*, esto es, de la *Seinsfrage*. Si ha de conocerse a Dios, esto sólo puede darse dentro del horizonte del bien.

## 5

Hemos avanzado lo suficiente como para poder responder a la tercera de nuestras preguntas: al menos una versión del llamado argumento ontológico, a saber, la primera, la de san Anselmo, no cumple con los dos requisitos fundamentales de la interpretación metafísica del argumento. Por lo tanto, el argumento de san Anselmo no pertenece a la ontología, es decir, no es en modo alguno un “argumento ontológico”.

A pesar de lo sorpresivo que esta conclusión pudiera parecer, en realidad está respaldada por varias y sólidas razones:

(i) La autonomía que el argumento de san Anselmo tiene respecto de la cuestión del ser y en general de la ontología no lo condena a lo irracional o al “misticismo”. Se trata, únicamente, de que los aspectos más fundamentales de Dios están por completo fuera del alcance de conceptos finitos. La trascendencia de Dios ha de entenderse como una trascendencia del bien y no como un simple máximo entre los entes. Dios es trascendente en función de la preeminencia del bien supremo,

---

almas humanas prueba que Dios, principio de todas las cosas, es el bien, pues cuando nada mejor que Dios puede pensarse, ¿quién duda que eso mejor es el bien?” (*Deum rerum omnium principem bonum esse communis humanorum conceptio probat animalium. Nam cum nihil Deo melius excogitari quaet, id quo melius est bonum esse qui dubitet?*; BOECIO: *Philosophiae Consolatio*, III, 10).

o dicho de otro modo, sólo el bien merece el calificativo de infinito, lo cual sugiere que san Anselmo estuvo convencido (antes que Kant y Heidegger) de que el ser en tanto tal es siempre finito. Las dos decisiones teóricas en las que se basa el argumento se reducen entonces a una sola: Dios escapa a todo concepto (o razón teórica) en la medida en que permanece abierto al amor (o razón práctica): “Y éste [bien] es supremo ya que trasciende todo lo demás de un modo tal que nada puede igualarlo ni ser más grande. Ahora bien, lo supremamente bueno es también lo supremamente grande” (*Id enim summum est, quod sic supereminent aliis, ut nec par habeas, nec praestantius. Sed quod est summum bonum, est etiam summe magnum*; *Monologion I*, 15).

(ii) Al atribuirle trascendencia al bien y quitársela al ser, san Anselmo está parado sobre terreno firme: dos grandes autoridades respaldan su postura. Primero, Platón, quien siempre situó al bien más allá del ámbito del ser (“el bien no es una esencia, sino más allá de la esencia” [*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*]), y estableció la trascendencia “hiperbólica” del mismo (*Ἄπολλον, ἐφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς; República, 509b-c*). Este antecedente le da a la postura de san Anselmo no sólo legitimidad sino además el indisputable derecho a ser considerada como una auténtica doctrina filosófica. En una tradición distinta, la epístola de san Pablo a los efesios (3.10) constituye un segundo horizonte para entender la trascendencia del bien divino en san Anselmo: “conocer la caridad hiperbólica de Cristo que sobrepasa cualquier otro conocimiento” (*γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ*). Debe observarse que la traducción de este pasaje en la Vulgata (*scire etiam **supereminentem** scientiae charitatem Christi*) coincide exactamente con las palabras de san Anselmo (*summum est, quod sic **supereminent***), si bien también es cierto que cuando san Anselmo habla del *summum bonum*, por lo menos en el *Proslogion*, nunca se refiere ni a Cristo ni a *caritas* como tales. En este sentido, queda abierta la cuestión de si san Anselmo buscó o no enseñar como teólogo, y abierta por tanto la cuestión de si es más próximo a Platón que a san Pablo. Sin embargo, el hecho mismo de que oscilemos entre estas dos autoridades demuestra que el argumento no ontológico

de san Anselmo permanece dentro del ámbito de la reflexión racional e intelible.

(iii) De hecho, la dificultad más grande que hay en defender una interpretación no ontológica del argumento, resaltando por ende la marcada discrepancia entre éste y su ulterior interpretación metafísica, consiste en la posibilidad (o imposibilidad) de desarrollar argumentos más allá o fuera del ámbito de la metafísica. ¿Tiene sentido admitir argumentos concluyentes y racionales sin admitir sin embargo la primacía del ser, esto es, de la metafísica, y, en consecuencia, de la lógica? ¿Hasta qué punto depende la lógica de la metafísica? ¿Cómo podría ser válido un argumento no metafísico?

Podemos concluir afirmando que por lo menos un autor estuvo convencido de que ciertos argumentos en efecto escapan al dominio de la metafísica: san Anselmo.