

BUENOS AIRES

JULIO - 2023

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

ESCUELA DE HUMANIDADES

TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

El Unum Argumentum de S. Anselmo:

*Un análisis crítico de su consideración
como argumento ontológico*

Director: Dr. Enrique Camilo Corti

Tesista: José Pablo Pérez Rabasa

jpabloperezrabasa@gmail.com

ÍNDICE

Introducción

1. El argumento ontológico en general

1.1. Definición y fundamentos del argumento ontológico

1.2 Los argumentos por mostración

1.3 De la reducción al absurdo

1.4 Críticas y objeciones al argumento.

1.4.1. Gaunilo de Marmoutiers

1.4.2 Respuesta de Anselmo

1.4.3 Tomas de Aquino. *Summa Theologica*

2. El *Unum argumentum* de Anselmo

2.1 **El Monologion:** *Exemplum meditandi de ratione Fidei*

2.2 La función del *Nihil*

2.3 El Proslogion

2.3.1 Significatio / appellatio – Intelligere / cogitare

2.3.2 Monologion y Proslogion

2.3.3 Los nombres de Dios

2.3.4 En busca de un argumento condigno con aquello que se desea

2.3.5 *El circuitus*

2.4 De grammatico

2.4.1 Tema del opúsculo y lugar en la producción de Anselmo

2.4.2 Sustancia o cualidad

2.4.3 *Denominativis*

2.4.4 *Monologion* y *Unum argumentum* a la luz del *De grammatico*

3. Jean-Luc Marion y la pregunta por el carácter ontológico del argumento de Anselmo

3.1 Las razones del análisis

3.2 Kant la determinación del argumento

3.3 Anselmo y el argumento único

3.4 Del *maius al melius*

Conclusiones finales

Bibliografía

Introducción

Nuestro trabajo de investigación buscará adentrarse en el estudio del "*Unum argumentum*", propuesto por San Anselmo¹ en el siglo XI en el Proslogion, dando cuenta de la necesaria relación con dos de sus obras: el Monologion y el De grammatico. Abordaremos el problema de si este argumento es susceptible de ser categorizado como "ontológico", tal como la tradición posterior lo ha entendido, y desarrollaremos dos análisis que permiten poner en entredicho tal consideración. Siguiendo el trabajo hermenéutico del filósofo Enrique Corti, haremos una lectura extendida del texto más allá del capítulo IV, que es hasta donde se lo ha leído en general, para luego dar lugar al análisis de Jean Luc Marion, quien sostiene, al igual que el primero, la impertinencia de considerar dicha condición de ontológica a la prueba Anselmiana.

El argumento ontológico, tal como se lo conoce a partir de Kant, sostiene la afirmación de la existencia de Dios a partir de la evidencia inmediata de la verdad de la proposición "Dios existe". Esto entraña una serie de cuestiones de hondo calado metafísico que han puesto al argumento como sede del tratamiento de dichas cuestiones: el problema de los universales, el problema de la predicación del ser, el problema del origen del conocimiento de las esencias, el problema de los sentidos del ser y el problema de la división del ser en finito e infinito². No será de nuestro análisis el abordar cada cuestión en detalle, pero si se podrá observar, en el recorrido de la lectura, que cada una de estas cuestiones se torna más o menos patente en la medida en que se profundiza el tema.

En primer lugar, se presentará de manera general el argumento de Anselmo. Partiremos por cuestionarnos los modos posibles de conocer la existencia de Dios. Desde allí ubicaremos el llamado argumento ontológico como uno de los modos de prueba y mostraremos las características de dicha prueba. Luego haremos una somera presentación de dos de las objeciones clásicas al argumento: la de Gaunilo, contemporáneo de Anselmo y la de Tomas de Aquino.

¹ Las citas de los textos de Anselmo siguen la edición de F.S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, (Stuttgart, Bad Cannstatt, F. Fromman Verlag, 1968, 2 Vols.). Se indicará obra, capítulo, línea y página correspondiente a dicha edición. Las traducciones corresponden a la edición de Enrique Corti en Enrique Corti., *Oír, entender, argumentar*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016.

² Rovira, R. *La fuga del no ser*, Ediciones encuentro, Madrid, 1992, pág. 18.

Posteriormente se explorará la relación entre el Monologion y De grammatico con el "*unum argumentum*" del "Proslogion" que elabora analíticamente Enrique Corti. Estas obras proporcionan un marco conceptual más amplio y contribuyen a la comprensión adecuada de la propuesta del Obispo. En el Monologion, Anselmo construye una serie de categorías necesarias para pensar con mayor alcance el argumento del Proslogion, y en De gramático encontraremos sistematizadas las claves hermenéuticas para una lectura integral de Proslogion que permita desarticular la posibilidad de reducir el argumento a una prueba ontológica.

Finalmente, se llevará a cabo un análisis de la perspectiva de Jean-Luc Marion sobre el *Unum argumentum*. Su enfoque permitirá cuestionar la clasificación del argumento de Anselmo como un argumento ontológico, y se explorará cómo aborda esta prueba y su relación con la filosofía moderna. El filósofo Frances realiza un recorrido por diversos pensadores para mostrar como el argumento en cuestión deviene ontológico desde Descartes hasta Kant, pasando por Spinoza, Malebranche y Leibnitz.

El objetivo principal de este trabajo es abordar esta cuestión capital para la metafísica de un modo consistente, que permita dar cuenta de una posible lectura que se aparta del modo tradicional de comprender el trabajo de Anselmo y deja abierta las puertas para seguir considerando la prueba como un acceso posible del pensamiento a la compleja pregunta por aquello que entendemos por Dios.

1. El argumento ontológico en general

1.1. Definición y fundamentos del argumento ontológico

Según la tradición historiográfica más difundida, sería Anselmo el primero en plantear un argumento ontológico y Descartes quien recogería el guante y presentaría un segundo argumento ontológico para la existencia de Dios, basado en el del Obispo. Resulta entonces fundamental comenzar por comprender de modo general a qué llamamos argumento ontológico y así más adelante poder clarificar si efectivamente se trata de argumentos similares o bien si hay un equívoco en la tradición que no nos permita advertir la diferencia.

Siguiendo la formulación de Rogelio Rovira³, diremos en primer lugar que argumentos ontológicos son aquellos que afirman la existencia de Dios fundados en el carácter evidente de la proposición “Dios existe”. Estos argumentos dependen de la existencia como una perfección⁴. Kant dirá que 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*)⁵ En menor medida han sido trabajados los argumentos de Leibnitz, Spinoza y Malebranche, que como veremos más adelante a partir del análisis de Jean Luc Marion, cobran especial relevancia en su análisis de como el argumento deviene ontológico en los sucesivos tratamientos. Sin embargo, tal como iremos mostrando, dichos tratamientos no se elaboran sobre el argumento de Anselmo como sí sobre el argumento cartesiano. ¿Es lícito entonces hablar del *Unum argumentum* como un argumento ontológico? Esto es precisamente lo que intentaremos desmontar.

En la presente sección buscaremos presentar el argumento ontológico tal como ha sido elaborado en la tradición filosófica que fue haciendo del argumento de Anselmo una interpretación canónica que permite justamente darle el mote de Ontológico. No

³ Ídem, “El hilo conductor que guía la indagación de la respuesta buscada es el convencimiento de que el argumento ontológico no es otra cosa que la afirmación de la existencia de Dios fundada en la evidencia inmediata de la verdad de la proposición <Dios existe>”.

⁴ Anscombe, G. E. M. (1982). Por qué la prueba de Anselmo en el "Proslogion" no es un argumento ontológico. *Anuario Filosófico* 15 (2):9-18.

⁵ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2009, A590/B616 y A602/B630

discutiremos aquí los problemas de esta calificación, sino que nos limitaremos a mostrarlo.

Frente a la cuestión del cómo conocer la existencia de Dios, se nos presenta la ambigüedad contenida en el concepto de ser o existencia. Tomas de Aquino elabora este tema en la *Summa Theologica* del siguiente modo: Menciona que por “ser” (*esse*) entendemos por un lado el *actus essendi*, el acto de ser, y por otro la composición de la proposición (*compositio propositionis*), el uso copulativo en la predicación en donde unimos un predicado a un sujeto. Si partimos del primer sentido no podemos conocer la existencia (*esse*) de Dios ni su esencia. Solo podemos hacer uso del segundo sentido mencionado ya que nos es evidente que la proposición <Dios existe (*Deus est*)> es verdadera⁶.

Aquí se dan dos cuestiones relevantes. En primer término, referido a la definición del término Dios y en segunda instancia a las limitaciones del entendimiento. Dios es definido en tanto ser supremo, es decir, el ser máximamente inteligible en sí mismo. Existe por sí y no por otro. Por su propia esencia. Su existencia está implicada en su propia esencia, que precisamente coinciden. Por razón, entonces, de esta definición, es que su existencia resulta inteligible. Por este motivo, de existir, dicha existencia deviene evidente en razón de su esencia.

Esta necesidad lógica también muestra que su completa inteligibilidad no es de suyo posible para la comprensión humana. Por la misma definición hay que asumir que su esencia no puede tener limitación alguna por parte de nada menor que él, en este caso el entendimiento humano que resulta finito. La paradoja consecuente es que por su definición Dios es lo máximamente inteligible, pero también por la finitud humana es lo propiamente inaccesible. Este es el motivo por el cual es posible reconocer la verdad de la proposición Dios existe, pero así mismo imposible el hecho de conocer el acto de ser de Dios.

Dicho esto, también es posible sostener que, si bien la cognoscibilidad de la existencia total de Dios es inaccesible, su inteligibilidad es tan grande que puede encontrarse reflejada en lo que Dios no es, haciendo evidente su existencia para nosotros. Esta evidencia secundaria o derivada sería aquello que nos es lícito conocer: acceder a su

⁶ Tomas de Aquino, *Summa theologica*, 1, q.3, a.4, ad 2.

inteligibilidad a partir de aquello que no es él (*Si enim comprehendis, non es deus*⁷). De este modo se puede afirmar la verdad de la proposición y así lo entiende Tomas.

Asumiendo entonces lo mencionado sobre la imposibilidad de conocer a dios en acto, la cuestión radica en cómo hacer patente la verdad de la proposición <Dios existe> desde aquello que Dios no es. Para esto las respuestas son o bien de carácter mediato o bien inmediato. En el primer caso, la evidencia mediata, sería por demostración. Se recurren a datos o hechos que reflejen la evidencia de la existencia de Dios y se derivan así las pruebas. En este grupo tenemos las pruebas cosmológicas que toman el modo de ser del mundo como dato o hecho que refleja la existencia o bien el argumento de Leibnitz que se sostiene en la razón suficiente de la existencia del universo o bien la prueba moral Kantiana de la Crítica de la razón práctica y la prueba cartesiana de la realidad objetiva de la idea de Dios y el hecho de que esta idea esté en el entendimiento.

Por otro lado, también es posible responder a la cuestión de una manera inmediata, haciendo ver que conocemos a Dios no demostrando sino mostrando. Este es el camino que toma el *Unum argumentum*.

1.2 Los argumentos por mostración

Hay tres maneras fundamentales de hacer dicha mostración posible. En primer término, hacerlo de manera indirecta a través de una reducción al absurdo de la proposición que pone en duda la evidencia inmediata de la proposición <Dios existe>. En segundo lugar, hacerlo de manera hipotética a través de un silogismo condicional. En tercer lugar, de manera directa, haciendo ver de manera inmediata dicha proposición.

El recorrido del argumento ontológico ha sido, según consta en la tradición, el del paso por cada una de estas tres formulaciones. Anselmo ha desarrollado este argumento presentando indirectamente la evidencia inmediata de la verdad de la proposición <Dios existe>, desarrollando la forma de la reducción al absurdo de la tesis del insipiente. Buenaventura ha desarrollado luego el argumento ontológico desde un silogismo condicional. Descartes, por su parte, es quien desarrolla directamente la evidencia

⁷ Agustín de Hipona, Sermo 117, 3, 5.

inmediata de la verdad de la proposición incluyendo en su desarrollo ciertos silogismos categóricos. Descartes tendrá como definición de Dios “el ser supremamente perfecto”. Su prueba se deduce de la definición como así también la existencia como una perfección. Es relevante aquí el hecho de que no es una premisa para él que la idea esté en su mente. Así también con la idea de triángulo, en su ejemplo, más allá de su existencia o no, tiene una naturaleza determinada, eterna e inmutable, que le permite deducir propiedades tales como que la suma de los ángulos internos es igual a 180°. En este ejemplo, la existencia no es una de sus propiedades. Sí lo es, en cambio, en la idea de Dios. La primera premisa de Descartes será entonces que Dios es el ser *Supremamente perfecto*. Luego que la existencia es una perfección, por lo tanto, Dios existe. Como se puede observar, el argumento cartesiano no tiene una premisa existencial.

Anselmo, tal como hemos dicho, no buscará demostrar sino mostrar. Las lecturas tradicionales, que pondremos en entredicho en este trabajo, recogen las propias palabras de Anselmo en su compleja búsqueda de demostrar por argumentos la existencia de Dios hasta el momento en que se le hace evidente un único argumento. Estas lecturas tradicionales reducen el *unum argumentum* a la determinación de la esencia. En primer término, Anselmo encontró que no hacía falta demostrar nada como fruto de la evidencia de dicha proposición, sosteniéndose en el conocimiento de su esencia divina. Y su segundo descubrimiento fue el hacer patente dicha evidencia a través de su argumentación. Como intentaremos observar en la lectura de Corti y así también en la de Jean Luc Marion, el “*buscabas a Dios y encontraste que es sobreeminente a todas las cosas, nada mejor que el cual puede pensarse*”⁸ muestra que la determinación del bien hace que sostener que el pensamiento tiene un límite máximo sería contradictorio y por lo tanto que más allá de cualquier concepto de esencia, el bien, entendido como “lo que está más allá de la esencia” resulta el fundamento de toda argumentación relativa a Dios: Dios –tal como veremos en ambos autores– yendo más allá de todo límite conceptual, excede la esencia.

⁸ Proslogion XIV, lin 8-9 p.11.

1.3 De la reducción al absurdo

Una reducción al absurdo es un método lógico de demostración que consiste precisamente en demostrar que un conjunto de afirmaciones formado por las premisas y la negación de su conclusión lleva a una contradicción. Se concatenan consecuentemente las inferencias lógicas válidas hasta dar con una contradicción lógica, esto es, con un absurdo. Finalmente, de lograrse, la hipótesis inicial supuesta queda demostrada. Se la conoce también como prueba indirecta. Parte fundamental de su cumplimiento es el principio Aristotélico de tercero excluido. Una proposición que no puede ser falsa es necesariamente verdadera, y una proposición que no puede ser verdadera es necesariamente falsa. No hay una tercera opción en disputa.

Anselmo presenta de la siguiente manera, en el capítulo II del Proslogion, la reducción al absurdo:

Luego, señor; que otorgas la intelección de la fe, otórgame, en cuanto me sea conveniente entender; que eres, como lo creemos, y que eres eso que creemos. Y creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. ¿Es [acaso] que tal naturaleza no es, dado que» dijo el insipiente en su corazón: dios no es «? Pero ciertamente este mismo insipiente, cuando oye esto mismo que digo:» algo mayor que lo cual nada puede ser pensado «, entiende lo que oye; y lo que entiende es en su intelecto, aun si no entiende que eso, es.

Puesto que no es lo mismo que la cosa es en el intelecto, y entender que esa cosa es. Pues cuando el pintor piensa con anterioridad aquello que hará, posee algo cierto en el intelecto, pero aún no entiende que aquello que aún no hizo, es. Cuando en verdad ya lo pintó, no sólo tiene en el intelecto algo cierto, sino que también entiende que aquello que ya hizo, es. Se convence aun el insipiente que es en el intelecto» algo mayor que lo cual nada puede ser pensado «, porque cuando oye esto entiende, y todo aquello entendido es en el intelecto. Y ciertamente» aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado «, no puede ser en el intelecto solamente. Pues si es en el intelecto solamente, puede pensarse que también es en realidad, y esto es algo mayor. Si, luego,» aquello mayor que lo cual no puede pensarse «es en el intelecto solamente: eso mismo» mayor que lo cual /102/ no puede pensarse «, es» mayor que lo cual puede pensarse «. Pero ciertamente esto es

*imposible. Existe, luego, más allá de duda, algo mayor que lo cual no puede pensarse, en el intelecto y en realidad [en sentido extramental].*⁹

Esta argumentación puede estructurarse del siguiente modo:

- a. Dice el necio en el Salmo (14, 1): “no hay dios”, en términos de Anselmo equivalente a: “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, no existe.
- b. “Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, si es oído y se entiende el significado de sus términos, está en el intelecto de quien oyó y entendió.
- c. Estar en el entendimiento y existir en realidad es mayor que estar en el entendimiento.
- d. Si “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” está en el entendimiento y no existe, no es “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, porque podría ser pensado existente, lo cual sería mayor.
- e. “Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” existe en el entendimiento y en la realidad.

Pero, además:

- a) Para ser negado, debió haber sido entendido; es negado: luego, debió haber sido entendido. Si ha sido entendido, está en el entendimiento y existe en realidad: luego, si se niega que existe y está en el entendimiento, lo que se entendió es otra cosa, i.e. un ídolo, y no “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”.

Dice Anselmo: *“Pero ciertamente este mismo insipiente, cuando oye esto mismo que digo:» algo mayor que lo cual nada puede ser pensado «, entiende lo que oye; y lo que entiende es en su intelecto, aun si no entiende que eso, es.”*¹⁰ Esto es así ya que una vez que se ha oído y entendido, eso mismo está en el entendimiento, producto de un acto de aprehensión intensional, eso que se ha oído “es”. Mas allá de que se suponga que solo esté allí, el contenido comprendido está teniendo significado. Independientemente del juicio de correspondencia con un orden extra mental de cosas, aquello escuchado está en el intelecto. Luego, es a través del juicio que puede ser adjudicada la correspondencia a un cierto orden extramental, aun siendo una presuposición dicho orden, que lo es aún mientras el juicio se desenvuelve. Mediante otro juicio, se establece una comparación que finalmente determinará la falsedad o verdad del juicio. En este sentido Corti señala que

⁹ Corti, E. *Oír, entender, argumentar*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016, pág. 111-115

¹⁰ Ídem.

*“... al igual que en el caso del principio de identidad, que es por sí un principio lógico y no ontológico, donde acontece una tal comparación entre dos aseveraciones sucesivas de un contenido y una declaración —otro juicio mediante— de su indiscernibilidad. Leibniz denominó a esta característica, ontologizándola, 'identidad de los indiscernibles’”.*¹¹

Con el ejemplo del pintor se ilustran dos instancias discernibles: por un lado, tener algo cierto en el intelecto que implica tener algo que es allí en la medida en que es entendido: algo que “es” en el intelecto. Por otro lado, al ser ejecutada la pintura, se comprende una instancia de ser en acto de lo antes pensado, por lo tanto, algo que es extra mentalmente. Entonces ese algo, la pintura, es en el intelecto y es también luego de haber sido hecha. Si bien hay una instancia temporal en el pasaje de la pintura pensada a la pintura hecha, lo relevante aquí es que son instancias autónomas una de otra, ser en el intelecto y ser más allá de él. Se comprende y se es en el intelecto y se comprende y se es mas allá de él. En ambos ordenes, sin embargo, interviene el intelecto.

Rogelio Rovira¹² sostiene que el objetivo de Anselmo es sostener que Dios es puro ser y no puede tener ni un rastro de mezcla de no ser, por lo tanto, no puede afirmarse que Dios no existe sin incurrir en contradicción. Charles Hartshorne sostiene que lo que de fondo late a esta argumentación es que “aquello cuya no existencia no se puede pensar es mayor que aquello cuya no existencia puede ser pensada”¹³. Si pensamos que Dios, el ser mayor que el cual no cabe pensar otro, podría no existir, se está pensando un cierto no ser, el de lo contingente. Pero esto mismo implicaría que no es precisamente Dios, quien fue definido como el ser mayor que el cual no cabe pensar otro, ya que su ser sería relativo a algún otro para existir.

Posteriormente, en el capítulo IV, Anselmo ensaya nuevamente una reducción al absurdo de este modo:

En verdad, cómo dijo en su corazón aquello que no pudo pensar; o bien ¿cómo no pudo pensar aquello que dijo en su corazón, cuando es idéntico decir en el corazón y pensar? Si verdaderamente, y más aún, porque verdaderamente, pensó porque dijo en su corazón, y no dijo en su corazón porque no pudo pensar: no tan sólo de un modo se dice algo en

¹¹ S Anselmo, *Proslogion*, Edición y traducción de Enrique Corti, Buenos Aires, 2016, pág. 4.

¹² Rovira, R. *La fuga del no ser*, Ediciones encuentro, Madrid, 1992, pág. 41.

¹³ Hartshorne, C. *Anselm's Discovery A Re-examination of the Ontological Argument of God's Existence*, Lasalle (Ill) Open Court, 1965 Part One, 1, pág 11.

el corazón o se piensa. Pues de un modo se piensa la cosa cuando se piensa la voz que la significa y de otro modo cuando se entiende eso mismo que la cosa es. En aquel modo puede pensarse que dios no es; en este modo en absoluto no. No hay quien pueda pensar que dios no es quien entiende eso que dios es /104/ a menos que diga en su corazón estas palabras sin significación alguna, o con alguna extraña. Pues dios es» aquello mayor que lo cual no puede pensarse «. Que quien bien entiende, entiende que aquello mismo es de modo tal que no puede, ni por el pensamiento, no ser. Quien entonces entiende que dios es así, no puede pensar que no es.¹⁴

Ambas reducciones, tanto la del capítulo II como la presentada en el capítulo IV, descansan en la posibilidad de que sea pensable la no existencia de Dios, por lo tanto, no resulta esa existencia evidente inmediatamente. Esto es posible porque Anselmo distingue dos maneras de pensar o entender, según consignamos arriba a propósito del ejemplo del pintor: *La Cogitatio secundum vocem y la cogitatio secundum rem.*

En la primera, la *Cogitatio secundum vocem*, lo que se entiende no es la cosa referida sino las palabras. Esta cogitatio da lugar a entender incluso cosas contradictorias a lo que la cosa es. Es el caso de Averroes que imagina Borges y que comenta Eco en una conferencia a propósito de la traducción de los términos Tragedia y Comedia”.¹⁵

En cambio, *cogitare secundum rem* no es el mero comprender de una voz. La significación, a diferencia del modo anterior, cae bajo la comprensión racional, teniendo su base en el intelecto aun cuando no le corresponda algo en la realidad. Esta distinción hace que sea condición de posibilidad el escuchar o decir *dios no existe*, pero que en tanto intelección no pueda sostenerse sin incurrir en un absurdo.

Según Rogelio Rovira, “*Puede concluirse (...) que, al distinguir Anselmo los dos tipos de cogitatio, puso también de relieve que tanto nuestro conocimiento de la esencia de Dios como la afirmación de la existencia de este ser, se apoyan en un entender eso mismo que Dios es*”¹⁶. Esto es un equívoco fundamental en el análisis del argumento, pero que ha sido sostenido largamente en diversas lecturas. Precisamente mostraremos que ocurre lo contrario: la esencia de dios es incognoscible, así como es imposible entender lo que dios es en la medida de que precisamente el argumento, tal como veremos, está fundado

¹⁴ Corti, E. *Oír, entender, argumentar*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016, pág. 117

¹⁵ Eco, U. *Aristóteles entre Averroes y Borges*, Universidad de Bolonia Ed., Rimini, 2003.

¹⁶ Rovira, R. *La fuga del no ser*, Ediciones encuentro, Madrid, 1992, pág. 51

no positivamente en un concepto de la esencia de Dios sino más bien, como dirá Marion, y como mostrará Corti, en un *no concepto*. La fuerza del *unum argumentum* no descansa en modo alguno en conocer algo que la creatura precisamente no puede conocer, la esencia de Dios o lo que Dios es, sino más bien en el contrario, en una disposición crítica de los límites posibles del pensamiento y luego, como se verá, en su exceso.

Por lo tanto, si el insipiente hubiera entendido la significación de “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”, se comprendería que la negación de que esto es asimismo en la realidad es lo mismo que negar la misma expresión y no otra, pero precisamente hacerlo es contradecirse y ahí mismo se da la reducción al absurdo.

Tradicionalmente ha sido leído hasta el cuarto capítulo de Prosligion, pero como veremos en el siguiente apartado, hay una concepción completa en el libro que permite dar cuenta de un proceso argumentativo mayor, que supera la instancia argumental ya lograda en el Monologion y desarrollando una hermenéutica que toma elementos del *De Grammatico*, permite llevar el *Unum argumentum* más allá de las lecturas tradicionales.

1.4 Críticas y objeciones al argumento: Gaunilo de Marmoutiers y Tomas de Aquino.

1.4.1 La objeción de Gaunilo

La primera objeción al argumento viene del Monje Gaunilo, contemporáneo de Anselmo. El escrito en cuestión y las respuestas correspondientes a las objeciones son incorporadas en la mayoría de las ediciones que presentan el Proslógon. Seguiremos aquí la traducción de Enrique Corti del escrito titulado “*Qué puede replicar, a estas cosas, alguien en nombre del insipiente*” y posteriormente, las respuestas de Anselmo.

El análisis comienza por intentar reformular lo postulado por Anselmo:

A quien duda si es, o niega que es, alguna naturaleza tal respecto de la cual nada mayor pueda pensarse, dado que se dice que puede probarse que ella es, en primer lugar porque el mismo que niega o duda de ella ya tiene a ella en el intelecto, y cuando oye que la dice entiende lo que dice; y luego porque lo que entiende es necesario que sea no sólo en el intelecto sino también real, y esto se prueba que es así porque mayor es ser también real

*que sólo en el intelecto, y si aquello es sólo en el intelecto, mayor que aquello será cualquiera que sea también real, y así lo mayor que todo será menor que algo y no será lo mayor de todo, lo que es inconsistente; y así es necesario que lo mayor que todo, que ya se probó que es en el intelecto, no es sólo en el intelecto sino también es real, dado que de otro modo no podría ser lo mayor que todo.*¹⁷

La premisa que sostiene que “Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, resulta válida en virtud de dos condiciones: a. Quién piensa en algo así ya tiene en su entendimiento a Dios. b. Quien piensa en algo así no solo comprende a Dios en el entendimiento, sino que también en la realidad.

La primera objeción sostiene que si tenemos en cuenta que entendemos a Dios porque está en el entendimiento, podría ser que entendamos muchas cosas falsas dichas por alguien y no por eso existirían cuando yo comprendiera dichas palabras. Hace una distinción entre pensar y entender, por la cual podemos entender algo escuchado y eso está en el entendimiento más no en el pensamiento. En segundo lugar, se objeta que, si puedo pensar y entender que existe, también que no existe y esto estaría probado por el mero hecho de la misma disputa que promueve su escrito. En tercer lugar, reclama un argumento de prueba indiscutible y no el hecho de que aquello que se oye está en entendimiento cuando se entiende lo que se oye, ya que como se dijo en un principio, podrían estar cosas inciertas y aun falsas, dichas con palabras entendibles.

Gaunilo entonces objeta que cuando oigo que “dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado (*“lo que llamaremos más adelante Nombre 1”*) no puede esto ser referenciado a algo más que me sea conocido por su especie o bien por su género, con lo cual podríamos perfectamente pensarlo como inexistente por su falta de referencia significativa. Da aquí que da el ejemplo de un hombre desconocido del cual le cuentan. Él no tiene referencia alguna más que el hecho de ser “hombre”. Bien podría dicho hombre del cual oye hablar no existir y, aun así, su pensamiento, al escuchar esto, ser real, no por el hombre inexistente sino por la referencia al género hombre del cual sí tiene referencia significativa.

Ahora bien, si cuando se oye decir "aquello de lo cual nada más grande puede ser pensado" no puedo asignarle una referencia porque no cabe en el entendimiento humano

¹⁷ Gaunilo, *Qué puede replicar, a estas cosas, alguien en nombre del insipiente*, en Corti, E. *Oír, entender, argumentar*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016, pág. 155

únicamente estamos entendiendo las palabras, pero no pensando nada. En este sentido, para Gaunilo se piensa aquello que previamente existe en la realidad como perteneciente a algún género o especie a la cual atribuirle significación.

Luego expone el famoso ejemplo de la Isla perdida con intención de demostrar cómo, de seguir el argumento de Anselmo, podría probarse la existencia de cualquier cosa en tanto resulte tener el atributo de ser superior a todo cuanto sea de su especie. Imagina entonces una isla llena de abundancia de todas las riquezas y delicias y que al no estar habitada aventaja a cualquier isla que si lo está. Si dijera que esta isla debe existir necesariamente ya que la comprendo perfectamente y digo que es superior a todas las demás, negarla sería contradictorio ya que puedo pensar en la mejor de todas las islas y que tenga como atributo además la existencia.

1.4.2 Respuesta de Anselmo a Gaunilo

Intentaremos centrarnos en los ejes de la respuesta que Anselmo da, y podremos observar algunos elementos argumentales que serán desarrollados más adelante en el análisis del mecanismo argumental del Monologion (I-IV).

Anselmo responde a Gaunilo contra el argumento de la significación vacía de la premisa “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” agregando un elemento que no es necesario para el *Unum argumentum*, pero resulta efectivo para refutar la objeción. Anselmo sostiene que podemos comprender perfectamente lo que se dice allí en virtud de pensar en las cosas que pueden ser comparada en función de compartir una propiedad común, siendo aquí la que posibilita hacerlo el término “mayor [qué]”, hasta llegar en dicha serie de comparaciones a su máximo: “aquello de lo cual nada mayor puede pesarse”. Este mecanismo argumental lo analizaremos desarrollado en Monologion entre el capítulo I y IV. Con esto, se responde que aun sin conocer por especie o género aquello que se oye, si es perfectamente comprensible para la inteligencia: es un máximo del cual no puede pensar nada mayor, con lo cual su significado es claro, y si es así está en el entendimiento, en el pensamiento y de ser así, es en la realidad.

Anselmo dice que si “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado” se puede pensar que existe, existe necesariamente. Porque “aquello mayor que lo cual nada puede

pensarse” no puede tener un comienzo. Por el contrario, lo que puede pensarse como existente, y no existe, puede pensarse que exista a partir de un comienzo dado. Por lo tanto “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” no puede pensarse que existe y no existe. Con lo cual, si puede ser pensado existente, existe necesariamente. Incluso, basta con solo pensarse para que necesariamente exista. Basta con su significación para que comience el argumento único.

Si el que dice entender lo que significa niega que exista en la realidad, es que no está pensando en aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. En cambio, cualquier cosa que pueda pensarse y no existe, en caso de existir, podría o existir en la realidad o bien en el entendimiento. Pero no es esto lo que implica el entender “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Incluso suponiendo que no es en la realidad, pero puede pensarse, si fuera así, no sería “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” porque puedo pensarlo existiendo.

1.4.3 Objeción de Tomás de Aquino

Tomás trabaja en varios lugares de su obra las objeciones a este argumento. En el libro II, capítulo X de la *Summa contra gentiles* dedica en detalle una exposición de Anselmo para luego presentar las refutaciones que él cree necesarias. Así también expone las objeciones en la *Summa Theologica*. Presentaremos estas últimas ya que resumen bastante bien ambos textos.

En la *Summa Theologica*, desarrolla esto en torno a la cuestión: “Sobre la existencia de Dios”¹⁸. En el artículo primero, titulado “Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo? Luego de plantear las objeciones por las cuales es evidente que Dios existe por sí mismo mencionará que tal como Aristóteles menciona en *Metafísica IV*, no puede pensarse lo contrario a lo que es evidente por sí mismo. Sin embargo, es pensable que Dios no existe y citará precisamente el Salmo 52:1 del cual Anselmo hace uso; “*Dice el insipiente en su interior, Dios no existe*”. Por lo tanto, no resulta evidente que Dios existe por sí mismo.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 2, a. 1.

Una vez planteado esto, se presenta la solución. Algo evidente se da de dos modos. Bien que sea evidente en sí mismo y no para nosotros o bien evidente en sí mismo y para nosotros. Un ejemplo es cuando el predicado está incluido en el sujeto, siendo entonces evidente de suyo: el hombre es animal. El concepto de animal está incluido en el concepto de hombre. También ocurre obviamente con una tautología: El hombre es hombre. Por otro lado, si no conocemos el predicado ni el sujeto, la proposición puede ser evidente para sí pero de ningún modo lo es para nosotros.

Este es el caso de la proposición “Dios existe”. Coinciden el sujeto y el predicado en dios, que es absoluto ser. Es evidente por sí misma, pero en tanto no sabemos en qué consiste dios no es evidente para nosotros. Por este motivo debemos demostrarlo a partir de los efectos de Dios, partiendo de aquellas cosas más evidentes para nosotros. En la *Summa contra gentiles* nos dirá que esto ocurre por dos razones. La primera es la infancia. En nuestros primeros años asimilamos como naturales muchísimas definiciones que no lo son, que guardan un carácter arbitrario, pero sin embargo por la fuerza del hábito asimilamos como esenciales a la definición de lo aprendido. En segundo lugar, menciona también que no es de ningún modo claro que Dios sea entendido como “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” cuando se escucha el término Dios. Muchos han planteado a Dios incluso como corpóreo dirá Tomás.

Al desarrollar las respuestas a las objeciones dirá entonces que no todos entienden lo que Anselmo alega que se entiende cuando escuchan la palabra Dios. Y aun entendiendo esto, pudiendo conceder a Anselmo que todos mentan lo mismo, no significa que además se entienda que se da en la realidad. Lo que Tomás ve como ilegítimo es el paso del orden del entendimiento al de la realidad.

2. El *Unum argumentum* de Anselmo

2. 1 Monologion: *Exemplum meditandi de ratione Fidei*

Cuando se estudia la obra de Anselmo se suelen abordar justificadamente tanto el *Proslogion* como el *Monologion*. No en vano esto es así ya que ambas obras resultan ser fundacionales en la producción del autor, tanto a nivel metodológico y macroestructural como lingüístico y lógico argumental¹⁹. Es el propio Anselmo quien enlaza ambas obras en el proemio del *Proslogion*²⁰.

El *Monologion* despliega una serie de argumentos interrelacionados en lo que el propio Anselmo describe como un *tejido contextual* mientras que el segundo libro exhibe tanto la libertad de quien escribe no por presión sino por motivos personales, como la madurez conceptual para buscar un solo argumento condigno con aquello que se está buscando.

El *Monologion* requiere un esfuerzo importante de atención y memoria, tanto a quien lo ha escrito como a cualquier lector interesado. Cada concepto se vincula con otro, y cada capítulo establece un vínculo con el anterior y con el que vendrá formando este tejido contextual complejo. El *Proslogion*, en cambio, busca para un Dios único y autosuficiente un argumento con tales características. Es importante notar que, si bien ambas obras hacen uso de las escrituras, el objetivo es siempre mencionar a Dios y no realizar una apelación a la autoridad que justifique tal o cual cuestión.

La diferencia, como se ha dicho, es el cambio de un texto que reviste un tejido de muchos argumentos a otro que propone un argumento único, pero que hereda categorías del texto anterior que resultaran una clave de lectura imprescindible para dar inteligibilidad a el *Proslogion*.

¹⁹ Enrique Corti señala que en el orden metodológico se establecen los lineamientos principales de su programa teológico y filosófico subsumido en la expresión *Fides quarens intellectum* (título que inicialmente tenía *Proslogion*). En el aspecto macroestructural la vinculación entre ambas obras la señala Anselmo mismo en el proemio de la segunda. En el aspecto lingüístico y lógico argumental Anselmo logra consolidar ciertos criterios que serán permanentes en el resto de su obra.

²⁰ *Proslogionn*, Proemium, lin. 2-10, p. 93: "*Postquam opusculum quoddam uelut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat inuestigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatone contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inueniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus uere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo Omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de diuina credimus substantia, sufficeret*".

El Monologion llevaba inicialmente el título de *Exemplum meditandi de ratione fidei* y precisamente este es el objetivo, desarrollar una meditación sobre la esencia de la divinidad. Como indica Corti²¹, la categoría de *summum* (sobreeminente) es utilizada por Anselmo para nombrar a Dios en los capítulos iniciales (“dios” aparece en el capítulo I y después no lo hace hasta el capítulo LXXX). Jasper Hopkins indica que los primeros cuatro capítulos resultan cruciales metodológicamente hablando ya que articulan conceptualmente categorías y determinaciones centrales para el resto de la obra²². Cada capítulo concluye en la existencia de algo mencionado como *Summum omnium*.

La argumentación de cada capítulo de esta primera sección se estructura a partir de una categoría: *Bonum*, *Magnum*, *Aliquid* y *Ens*. Lo bueno en las cosas, lo grande, aquello que una cosa es (su esencia) y el ente. Así también, el capítulo I y II forman un conjunto signado por el concepto de *Bonum* como central y el I y IV otro con *Aliquid* como categoría núcleo. *Magnum* especifica a *Bonum* en sentido de cualidad, siendo grande entendido como mejor (*melius*). Entonces la búsqueda argumental en este par es en torno a la existencia de algo sobreeminente que es bueno y mejor en el más alto grado.

El par III y IV (*Aliquid* y *Ens*) se desarrolla del mismo modo la categoría de *Aliquid* (algo) que se despliega en el capítulo siguiente como un “algo ente” y se sigue el criterio del primer par por el cual en las cosas no hay una paridad uniforme sino grados distintos de dignidad de los entes, así como había disparidad respecto de la bondad en el primer par.

Los cuatro argumentos concluyen en la existencia de una entidad señalada como “sobreeminente” a todas las cosas (*summum omnium qual sunt*). Si bien se concluye lo mismo en los cuatro argumentos, hay un desarrollo gradual que va desde *Bonum* a *Ens*. Lo bueno queda determinado como grande y lo “algo” como ente. En el nivel sintáctico bueno y algo son los sujetos de los atributos grande y ente y desde el nivel argumental, en la medida que no se puede ser bueno sin ser “algo bueno”, se advierte como se trata de una secuencia argumental entrelazada que culmina en lo sobreeminente (*summum*)²³.

²¹ Corti, E. *Oír, entender, argumentar: lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016., p. 16.

²² Hopkins, J. *Anselm of Canterbury, Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, Edwin Mellen Press, Toronto and New York, 1976, p., 56.

²³ Monologion IV, lin. 32, p 17 – lin. 3, p. 18: “Por lo cual existe cierta naturaleza, o substancia o esencia que es por si buena y grande, y que por si es esto que ella misma es, por la cual es todo aquello que verdaderamente es bueno, grande o algo, y que es sobreeminentemente buena, sobreeminentemente grande, sobreeminentemente “algo que es” (*Ens*) o subsiste, esto es sobreeminente a todas las cosas que son”

Corti señala²⁴ que la argumentación se desenvuelve en un movimiento centrípeto (propio de la ontología medieval) desde un orden gramatical adjetivo, pasando al sustantivo para luego ir al nivel verbal (*Bonum, Aliquid, esse*), y finalmente concentrarse en el *Ens*, donde confluyen todas las funciones gramaticales en el participio que las contiene. Dios entonces es sobreeminente bueno, grande en su dignidad como ente y a su vez lo es en tanto “algo” en arreglo a la causalidad entitativa. Este *Aliquid* es causa de lo que es por ella como por sí misma más allá de lo causado. En este sentido es que se afirma que su trascendencia es doble o reduplicada y por eso es sobreeminente. Al ser lo único que es único, Anselmo se sentirá impelido a ir en búsqueda de un argumento con tales características abriendo paso así a la escritura del *Proslogion* y el nacimiento del *unum argumentum*. Habrá entonces que pensar lo sobreeminente como *unum*.

Anselmo advierte entonces que el tejido contextual elaborado implica tomar todo como un conjunto y leer la argumentación no por los pares separados sino de modo lineal, desde el adjetivo *bonum* y el sustantivo *Aliquid* y tomando *Magnum* funcionando sincrónicamente en ambos pares asegurando el ascenso a un nivel supremo (*summum ómnium*).

Ahora bien, como nos advierte Corti²⁵, la escala gradual ascendente conduce a un supremo que pertenece a la secuencia gradual que a él mismo conduce: es supremo dentro de una secuencia comparativa. Pero no puede omitirse que se trata de dos escalas (adjetiva y sustantiva) distintas y que “lo alcanzado en ascensos graduales comparativos no puede estar absuelto de las series ascendentes y queda ligado a ellas”²⁶.

Si tomamos toda la secuencia lineal más allá de lo señalado respecto de las dos series ascendentes distintas, desemboca, como ya hemos señalado, en el participio *ente*, con las funciones adjetiva, sustantiva y verbal que él reúne.

Corti señala aquí el gran logro y hallazgo de Anselmo en *Monologion* ya que, si bien “ente” es una clave sintáctica, la fuerza argumentativa de su uso es semántica. Aquello “común” que se busca, ya está oculto en la función clave del participio, en su aspecto

²⁴ Corti, E. *Oír, entender, argumentar: lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury.*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016., p. 18

²⁵ *Ibidem*, pág. 19

²⁶ *Ibidem*, pág. 20

gramatical inicial, como “nombre de dios”. Como mostraremos más adelante, esta función indicial será superada necesariamente en el *Proslogion*.

El *Proslogion*, que paradójicamente es estudiado en general hasta el cap. III, encuentra la superación de esta argumentación recién en el capítulo XV, en el cual Anselmo dice “aquello mayor que lo que puede pensarse”. De quedarnos en el desarrollo hecho hasta el cap. III (algo mayor que lo cual no puede pensarse, de manera tal que ni pensarse pueda que no es”), no habríamos superado el uso del participio *ente*, propio del *Monologion*, en el cual podemos suponer que es posible pensar a Dios en tanto un “algo” (mayor que lo cual no puede pensarse).

2.2 La función de *nihil*

Según el análisis de M. Corbin²⁷, *Summum* implica, tal como hemos mencionado antes, un redoblamiento de la trascendencia que se desarrolla en el *Proslogion*, como la génesis del Nombre de Dios en tres momentos. Lo que Corbin llama “el nombre I: Algo mayor que lo cual nada puede pesarse (cap. II), el nombre II: Sobreeminente (*Summum*, cap. V – XIV) y el nombre III: algo mayor que lo que puede pensarse (cap. XV).

Nihil, en tanto categoría, tiene la función en el nombre I de sacar a Dios del último término del desarrollo gradual ascendente que hemos descrito del *Monológion*. Ahora bien, no significa de todos modos que Dios esté en la cumbre final de ese ascenso sino por el contrario que la argumentación no termina allí ya que si así fuera, eso que se contemplara, no sería Dios sino un “ídolo”.

Corti señala que este es el *excessus* del nombre III²⁸ en el cual Anselmo supera la función de índice que tiene *Ens* (ente) como participio, y así también la del cap. III que aparenta cerrar el *Unum argumentum*.

Es lícito preguntarse en este punto si Anselmo no hace un uso exagerado en la proyección de lo literal en el signo, hacia los sentidos espirituales que lo sobrepasan en tanto signo. En un texto posterior a el *Monologion* y al *Proslogion*, *De grammatico*, Anselmo muestra dos propiedades en los términos: significar y apelar. Estas propiedades no pertenecen al mismo nivel semántico y univocarlas causa errores comunes en la interpretación de las cosas. Ambas son significaciones, pero en distinto nivel semántico. En el siguiente apartado veremos con mayor amplitud esta distinción fundamental.

Corti cree que Anselmo describe el *Monológion* como un tejido contextual porque no es consciente del uso del participio en la argumentación, y lo que éste contiene y encubre al mismo tiempo. Resultado de esto será la búsqueda de un argumento condigno con la sobreeminencia divina, un argumento único, y en esta búsqueda es que el obispo

²⁷ Corbin, M., *Anselme de Cantorbéry, “Monologion” – “Proslógion”*, introductions, traduction et notes, Du Cerf, Paris, 1986. T. 1, pp. 57 – 66.

²⁸ *Quiddaan maius quam cogitari possit*

comprenderá y superará lo alcanzado en el Monologion²⁹. Dicha superación de la forma impersonal del verbo implicará transformarlo en la fórmula: “Algo mayor que lo cual nada puede pensarse”. Aquí yace el núcleo de la superación del participio en el Monologion. Señala entonces Corti que el proceso de superación consta de dos ejes: Por un lado, ir más allá del participio en sus múltiples sentidos, y por otro hacerlo usando *Nihil* como categoría.

La nueva vía que expone en Proslogion a partir del abandono del participio se inicia como una plegaria. No estamos ya en el terreno del monólogo, sino que hay un tú (Dios). Es en este nuevo marco donde se da el nombre I que no es ya un sustantivo, un adjetivo o un verbo sino una descripción definida³⁰.

La defensa contra el insensato, que ha dicho “*deus non est*” radica precisamente en el *nihil*. El insensato dice lo que dice porque detiene su argumentación en un punto. *Nihil* entonces impide dicha detención idolátrica y lo obliga a ir más allá en el proceso argumentativo.

²⁹ Corti, E. *Oír, entender, argumentar: lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury.*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016., p.23

³⁰ Russell, B., *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona 1978, p. 52-53. “Por «descripción» entiendo toda frase de la forma «un esto o aquello» o «el esto o aquello» [*The so-and-so*]. Denominaré descripción «ambigua» a la frase de la forma «un esto o aquello», descripción «definida» a la frase de la forma «el esto o aquello» (en singular). Así, «un hombre» es una descripción ambigua, y «el hombre de la máscara de hierro» es una descripción definida. [...] Diremos que un objeto es «conocido por descripción» cuando sabemos que es «esto o aquello», es decir, cuando sabemos que hay un objeto, y no más, que tiene una determinada propiedad, y generalmente se sobreentenderá que no tenemos un conocimiento directo del mismo objeto. Sabemos que el hombre de la máscara de hierro ha existido y sabemos quién era. Sabemos que el candidato que obtenga mayor número de votos será elegido, y en este caso es muy posible que conozcamos directamente (en el único sentido en que es posible conocer directamente al otro) al hombre que es, de hecho, el candidato que obtendrá mayor número de votos; pero no sabemos cuál de los candidatos es, es decir, no conocemos ninguna proposición de la forma «A es el candidato que obtendrá mayor número de votos», en la cual A represente el nombre de uno de los candidatos. [...] Cuando decimos «esto o aquello existe» queremos decir que hay justamente un objeto que es esto o aquello. La proposición «a es esto o aquello» significa que *la* tiene esta propiedad determinada (esto o aquello) y que nadie más la posee. «A es el candidato unionista por esta circunscripción» significa «A, y no otro, es el candidato unionista por esta circunscripción». «El candidato unionista por esta circunscripción existe» significa «alguien es el candidato unionista por esta circunscripción. y no otro que él». Así, cuando tenemos un conocimiento directo de un objeto que es esto o aquello, sabemos que esto o aquello existe”.

2.3 Proslogion

2.3.1 Significatio / appellatio – Intelligere / cogitare

Cuando hablamos de argumento en Anselmo, debemos comprender una interrelación de contenidos que supera el aspecto estrictamente formal. Tanto en la obra que hemos analizado previamente como en la que presentaremos a continuación, se observa con claridad que Anselmo es consciente de los límites formales de una argumentación, haciendo uso de la distinción entre significar (*significatio*) y denotar o apelar (*appellatio*) y entre el uso común del lenguaje en la significación diversa, que veremos en *De Grammatico*, y el uso descontextualizado del lenguaje (*eadem significatio*). Hay ciertas categorías de análisis que Anselmo utiliza ya en el Monologion y luego en el Proslogion, que resultan sistematizadas posteriormente en *De grammatico* y en la respuesta a Gaunilo, que resultan imprescindibles para una interpretación cabal del argumento único, a saber: la diferencia entre *intelligere* y *cogitare* y sus funciones en la argumentación: el tema de la *vox*, y su potencialidad para que una vez oída y entendida produzca significado en el intelecto de quien escucha y entiende lo que escucha, y el tema de que ser en realidad es “mayor” que solo en el intelecto.

Comencemos con la primera distinción. La categoría de *intelligere* se aplica a “*aquello mayor que lo cual no puede pensarse*” (con el significado ya estando en el intelecto en virtud de quien escuchó y comprendió) y remite necesariamente “más allá” del intelecto, siendo que ni siquiera puede pensarse (*cogitare*) que no es. Corti señala entonces que debe incluirse después de *intelligere* el operador *cogitare* como así también prescindir de él cuándo se lo aplica a entidades de carácter contingente ya que es mayor ser “en realidad” que solo ser en el intelecto, pero únicamente aplicable a “*aquello mayor que lo cual no puede pensarse*”. Cuando de entidades contingentes y por lo tanto no necesarias se trata, más allá de que sea mayor existir en realidad que solo en el intelecto, no aplica ya que es posible pensarlas como no existiendo sin violar ningún carácter necesario. Si de *aquello mayor que lo cual no puede pensarse*, no puede pensarse que no exista ya que, de hacerlo, no se estaría pensando en esto sino en un *Ídolo*. De acuerdo con el título de su propio trabajo, afirma entonces Corti que, si el argumento único se detiene en *aquello mayor que lo cual no puede pensarse*, existe, ya que, se lo ha oído, se lo ha entendido y está en el intelecto de quien ha oído y entendido. Quien afirma lo contrario, o incurre en contradicción o está obligado a abandonar el ídolo con quien se ha confundido, y debe seguir buscando *hasta dar con aquello mayor que lo cual no puede pensarse*.

Maius omnibus, que es parte de la confusión que tiene Gaunilo al pensar el argumento de Anselmo, es únicamente aplicable a entidades contingentes. En su caso la Isla perdida. Para pensar el *Unum argumentum*, el operador correcto es *cogitare* que implica un pensar que significa que ni puede pensarse que no es. Solo en el caso de *aquello mayor que lo cual no puede pensarse* significa de esta manera. Solo es posible entonces pensar *aquello mayor que lo cual no puede pensarse* o bien entender que si se niega, se está pensando en un ídolo, esto es: aquello (que es) mayor que lo cual no puede pensarse, pero (que) no es.

Por otro lado, la distinción entre ser en realidad como mayor a ser solo en el intelecto es absolutamente relevante en tanto los cuatro momentos en los que la argumentación se desarrolla: *gradación, circuito, indicio y exceso*. La dimensión del mayor (*maius*) habilita una comparación hasta el *circuitus* y el *indicium*, pero es superada en el *excessus* sobreeminente: *aquello mayor que lo que pueda pensarse* en el capítulo XV. Dentro del circuito de la argumentación que veremos a continuación, el ser está dentro del circuito ya que no hay bien sin ser (que descansará en el participio *Ens*). Pero como veremos, la fusión de *nihil* en el exceso es abrir ese circuito cerrado del orden entitativo de la palabra hacia el exceso del silencio ante lo inefable.

2.3.2 Monologion y Proslogion

Si en el Monologion Anselmo ensaya dos vías para la búsqueda de dios; aquella indirecta que descansa en las propiedades de la esencia divina y la directa de las propiedades del alma que desea ser feliz, en el Proslogion la única vía será el *Unum argumentum*. Esta vía trabaja en torno a tres nombres de dios que implican diversas denominaciones. Tanto nominar como denominar son actos atributivos desde la finitud humana respecto de un Dios que lo sobrepasa, por lo cual hay dos momentos implicados en ese acto: uno afirmativo respecto de lo dado gratuitamente por Dios a sus creaturas y otro negativo por trascendencia, en la medida que Dios es otro respecto a su creatura, y está por sobre todo y más allá de todo. Anselmo hará uso de denominaciones concretas (sabiduría, fortaleza, etc.) y de los nombres que expresan lo que Dios es: siguiendo a Corbin, “el nombre I: Algo mayor que lo cual nada puede pensarse (cap. II), el nombre II: Sobreeminente (*summum omnium*, cap. V – XIV) y el nombre III: algo mayor que lo que puede pensarse (cap. XV).

Tal como señalamos, ambos momentos implicados en el acto de nominar y denominar, el afirmativo y el negativo, resultan fundamentales. El momento afirmativo permite denominaciones, pero ante el hecho mismo de la finitud humana el momento negativo permite la trascendencia a cualquier determinación hecha por la finitud. El momento afirmativo es el momento comparativo desde la creatura que recurre a *maius* comparando entre elementos y el negativo por trascendencia desde el nombre I que tiene el término *nihil* como final.

2.3.3 Los nombres de dios

Corti señala que el movimiento del nombre I (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) posibilita advertir cuatro momentos claves en la argumentación de Proslogion. Lo que se denomina *gradatio* (gradación): “A partir de aquellas cosas respecto de las cuales es posible pensar algo mayor, mucho es lo que podemos concluir de aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”. El momento dos, el *circuitus*: “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”. El momento tres es el *indicium* (indicio): “algo mayor que lo cual nada puede pensarse, de modo tal que ni pensarse pueda que no es”. Y el cuarto, el *excessus* (exceso); “luego no sólo eres aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sino que eres cierto algo mayor que lo que pueda pensarse.

2.3.4 En busca de un argumento condigno con aquello que se desea

El texto comienza con un proemio que presenta el programa especulativo de Anselmo subsumido en lo que iba a ser el título original: “*fides quaren intellectum*”. El proemio marca el vínculo entre la obra anterior, el Monologion, y la presente. Si el primer libro, hecho a pedido, resulta un ejemplo de meditación sobre la razón de la fe, como quien razona en silencio y a decir de Anselmo “concatena múltiples argumentos contextuales”, Proslogion (alocución) va en búsqueda de un único argumento para “mostrar que Dios

verdaderamente es, y que es el bien sobreeminente que no requiere de ningún otro y que todas las cosas sí requieren para ser y para ser bien”³¹.

Proslogion tiene la forma de una plegaria y su unidad interna no permite fragmentación alguna, siendo los capítulos II y IV inescindibles del resto de la obra. El capítulo primero resulta una auténtica obra de retórica clásica. En una plegaria hacia Dios en donde se explicita que no se busca penetrar en la altitud de Dios sino entender de algún modo su verdad, Anselmo deja en claro la orientación completa del texto: “no busco entender para creer, sino que creo para entender. Puesto que creo que *“nisi credidero, non intelligam”*”³²

Siguiendo a Michel Corbin y su análisis de la estructura del texto³³, el núcleo del mismo es el cap. XV, donde Anselmo muestra la sobre-in-comprensibilidad de Dios. Como ya hemos mencionado, en su análisis de lo que denomina “Nombres de Dios”, Corbin sostiene que en su concatenación y no en la fragmentación descontextualizada de una idea es que se comprensible el objetivo del autor.

Si en el Monologion arriba a un nombre (*summum*) en Proslogion serán tres. La fe³⁴ es el puntapié inicial; luego se da lugar a la argumentación. La articulación del nombre I (algo mayor que lo cual nada puede pensarse), el II acuñado previamente en el el Monologion con sus denominaciones concretas y el III, en el cual se alcanza completamente el argumento único resultan el núcleo del texto: Aquello mayor que lo cual no puede pensarse. Anselmo estructura esta frase en dos versiones: con *“nequit”* (no se puede) y con *“non potest”* aplicadas a *cogitari*. Ambas ofician de “clave semántica argumental para establecer la existencia de Dios, dice Corti³⁵, más allá del entendimiento y de quien lo oye.

No puede pensarse algo mayor que aquello si es que se ha comprendido *aliquid quo nihil maius cogitari possit*. No puede estar solo en el entendimiento, porque si no, no habría sido entendido lo anterior. Ser en realidad (*esse in re*) es *maius* (más) que “ser solo en el entendimiento”, se concluye que aquello mayor que lo cual no puede pensarse no puede

³¹ Anselmo., *Proslógion*, en Corti, Enrique., *Oír, entender, argumentar: lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury.*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016., p. 101

³² Ibidem, pág. 110

³³ Corbin, M., *Anselme de Cantorbéry, “Monologion” – “Proslógion”*, introductions, traduction et notes, Du Cerf, Paris, 1986. T. 1, p .225.

³⁴ *“Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit”*

³⁵ Corti, E. *Oír, entender, argumentar: lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury.*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016., p. 62

estar solo en el entendimiento. De ser así, esa misma persona podría pensarlo existiendo fuera de su entendimiento.

Corti señala que el paso del subjuntivo “pueda” al indicativo “puede” (algo mayor que lo cual nada pueda pensarse a algo mayor que lo cual nada puede pensarse) hacen que la descripción se instale en el pensamiento de quien lo oye. Este cambio, una vez hecho concreto en la mente de quien escucha, muestra que no es posible que quien en tal situación se encuentra, habiendo oído, entendido y poseyendo en su entendimiento algo mayor que lo cual nada puede pensarse, niegue que aquello mayor que lo cual no puede pensarse existe también más allá de él y su entendimiento³⁶.

Lejos de ser algo arbitrario, lógicamente no es posible porque es contradictorio. *Nihil* es la clave. En el cambio de modo verbal de subjuntivo a indicativo, *nada* hace que cualquier intento de idolatría se desactive pues: *nada puede pensarse*. Esta experiencia del lenguaje revela un argumento único que hace posible pensar a Dios sin reducirlo a algo señalado o indicado (idolatría) y con esto es superado finalmente el tejido contextual de el Monologion.

2.3.5 El *circuitus*

Respecto de la eficacia de la argumentación en torno a la *gradatio*, el *circuitus*, el *indicium* y el *excessus*, Corti señala que descansa en que la comparación o *gradatio* inicial genera un vínculo relacional entre lo indicado por la deixis “*id*” (*aliquid*) y un término de comparación negativo “*nihil*”. El nombre *I* relaciona *id* (*aliquid*) con nada mayor que puede pensarse respecto de él (*quo*). Cierra entonces la comparación de grados para pasar a un circuito y preparando la apertura de éste a un exceso. Lo que respecta a orden de la cualidad, que es la gradación, entre cosas mayores se cierra con *nihil* como último término de la comparación. Ya no se puede seguir con la comparación. Se cierra el circuito. Pero no termina ahí la búsqueda sino implica un seguir hacia adelante más allá de entidad alguna que devendría un ídolo. A partir de aquí la argumentación ya no opera de manera comparativa. No es posible pensar algo mayor. Dios es algo no solo mayor que lo cual nada puede pensarse, sino que es de modo tal que ni pensarse pueda que no es. El ya

³⁶ Ibidem, pág. 63.

mencionado cambio del subjuntivo al indicativo que denota muestra el momento indiciario, donde ya se supera la comparación posible.

Aquí comienza *indicium*, donde resulta posible pensarse deícticamente, señalado positivamente a aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, un sujeto solo indirectamente posible. Esto es lo que Corti señala como la preparación de la apertura del *circuitus* al *excessus*, que se desarrolla enteramente en el capítulo XV, donde se presenta el nombre III: *quiddam maius quam cogitari possit*.

En un momento entre el cierre del circuito frente a *nihil* y la apertura al *excessus* se puede entender que es posible pensarlo deícticamente, de modo positivo y directo “*et hoc es tu, domine deus noster*”, señala Corti. Se expone el modo adverbial *vere*, que adjetiva al verbo ser: *Quod utique sic vere es, ut nec cogitari possit non esse*”. *Vere*, señala Corti, es el modo adverbial en que el nombre I es también en realidad. No es una determinación relativa a la comparación, sino que determina de manera positiva y directa: *vere est*. A esto señala Corti como *indicium*: “Tu eres esto, señor Dios nuestro; mayor que lo cual nada puede pensarse, hasta el punto que no pueda pensarse que no eres”.

Hemos hecho el recorrido desde la comparativa abierta con *maius*, hasta el cierre con *nihil* y luego la adverbialización con *vere* y la consecuente deixis; *hoc es tu*. Si el argumento se lee hasta aquí, como se ha hecho muchas veces, el argumento sería, sí, ontoteológico, dice Corti, ya que se estaría afirmando positivamente a Dios como un ente directa y positivamente mayor. En tal circunstancia “*puede pensarse maius en plural*, señala Corti. *Indicar hacia Dios no asegura que no se esté indicando hacia los dioses o hacia lo divino, no garantiza el monoteísmo*”³⁷, señala. Tanto la idolatría como el politeísmo van juntos y resultan de la deixis. Esto es lo que supera necesariamente el *excessus*.

Es *nihil*, como se ha dicho, lo que restituye el argumento más allá de la deixis. *Nihil* hace que en tanto mayor impensable cualquier pensable deíctico deviene también impensable. Esto da unidad a lo indicado. Tanto la determinación de *lo mayor que lo cual no puede pensarse* como exclusivo hacia arriba, hacia lo impensable, como hacia abajo, hacia la creatura, depende de *nihil*, señala Corti. No ser verdadero es equiparado a lo sobreeminente. Entre lo impensable que nada es y aquello que es menos porque es creatura, lo único es lo sobreeminente. Resultan entonces inseparables su sobreeminencia

³⁷ Ibidem, pág. 77.

y su unicidad. Pero si bien nihil restituye la posibilidad idolátrica del argumento, resulta factible pensar el *quid* deíctico como un *quid* entitativo que genere la ilusión de que la razón alcanza lo sobreeminente. Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse resulta el término de la comparación positivamente señalado. Ya no es sobreeminente sino eminente, es lo mayor de todo, el *maius omnibus* que confunde Gaunilo, un ente más entre otros menores.

El *excessus* del capítulo XV abre el circuito y vuelve sobre la negatividad del inicio, resguardando aquello que, en tanto tal, quedará siempre más allá de todo nombre. Dios pensando como dios excede sobreeminentemente cualquier consideración atributiva.

Hacer del *quid* deíctico un *quid* entitativo es lo que lleva a considerar el argumento de Anselmo como ontológico. Lo mayor entre todas las cosas (*maius omnibus*) detiene la apertura del circuitus. El problema aquí, menciona Corti, es que tanto el pensar meramente en un *quid* entitativo como en uno deíctico tienen sus problemas. Si se interpreta un *quid* entitativo se cae en *maius omnibus* que es lo que no se está diciendo, y si se interpreta un *quid* deíctico que no supera la deixis y es mero indicador de una oquedad o *nihil*, no logra abrirse a la sobreeminencia y señala tan solo un afuera equívoco. Ahora bien, ateniéndose, dice Corti, a la diferencia entre las expresiones *quo maius cogitari non potest* y *maius omnibus* ya no es posible decir que el *unum argumentum* es un argumento ontológico. En la primera expresión hay dos operadores complementarios: uno intensivo (*maius*) que lo relaciona a un saber posible (*cogitari*) y otro operador extensivo, *non potest*, que le coloca un límite al saber. Aquí queda la verdad abierta a la posibilidad del *excessus dei* del capítulo XV. Estos operadores abren y cierran el circuito de manera especulativa permitiendo la superación. *Maius omnibus*, por su parte, no incluye ambos operadores. Solo depende de *maius* y se clausura en *omnibus*. Esta será, ya se ha dicho, la equivocada lectura de Gaunilo.

2.4 De grammatico

2.4.1 Tema del opúsculo y lugar en la producción de Anselmo

El texto de *De grammatico* fue compuesto posteriormente a los dos textos trabajados y en el momento de su elaboración (1080 aproximadamente) no recibió la misma atención que los textos anteriores, tanto por el mismo Anselmo como por el entorno. Su título se extrae de su tema, ya que no llevaba título propio. Anselmo lo describe como una no inútil introducción a la dialéctica. Sin embargo, en los últimos años ha recibido especial atención por parte de diversos autores. Prantl tiene un juicio negativo respecto del texto y de las virtudes lógicas de Anselmo en virtud de su escasa formación lógica. P. Henry sin embargo reinterpreta el texto desde la perspectiva ontológica de Lesniewsky³⁸ destacando el trabajo lógico del Obispo en tanto que logra desarrollar una teoría de la significación de los paronímicos que tiene por fundamento la cópula representada por la función diádica “es” que posibilita diversas interpretaciones³⁹. Seguiremos nosotros la lectura hermenéutica estructural que realiza E. Corti a fin de tomar de allí aquellos elementos que creemos pertinentes para una lectura correcta del *Unum argumentum*.

El tema central del opúsculo es determinar si el denominativo o parónimo *grammaticus* es una substancia o bien una cualidad. Un parónimo es una palabra que deriva de un sustantivo, que significan accidentes, y que designan una substancia en función de alguna de sus características accidentales. En la semántica de Prisciano se determina a *grammaticus* como una sustancia y en las Categorías de Aristóteles se lo determina como una cualidad. Habrá que pensar esta divergencia.

Anselmo responde a esta cuestión estableciendo una distinción fundamental entre *significatio* y *appellatio*. *Grammaticus* significa una cualidad tal como Aristóteles menciona, pero apela a una substancia, dando lugar también a lo que afirma Prisciano. Así mismo distingue entre significación *per se* y *appellatio*. El primero refiere a lo que la

³⁸ Henry, D.P. Commentary on De Grammatico, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1974.

³⁹ Henry, D.P. The De grammatico of St. Anselm: the theory of paronymy, Notre-Dame: Notre Dame University Press, 1964: The logic of St. Anselm, Oxford University Press, 1967: Commentary on De grammatico: The historical-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm, Dordrecht: D. Reidel, 1974.

definición dice, pero por la segunda apela aquello que es denominado por él. Establece entonces también una distinción entre significación *per se* y *per aliud*.

2.4.2 Sustancia o cualidad

El texto se da en formato de un diálogo entre un maestro y su discípulo. Será entonces el discípulo quien planteará la cuestión de si acerca de “gramático” es sustancia o cualidad (“*Utrum grammaticus sit substantia an qualitas*”). Esto a su vez se subdivide en “si todo gramático es sustancia o no y “si todo gramático es cualidad o no. El discípulo planteará la cuestión en términos de una disyunción excluyente, pero Anselmo, como mencionamos, responderá de manera afirmativa a las dos cuestiones de la subdivisión: gramático es sustancia y es cualidad, convirtiendo la disyunción en inclusiva. Para esto es que desarrollara su “teoría de la paronimia” en la segunda parte del diálogo. Recordemos que la disyunción excluyente es verdadera si puede probarse que solo uno de los dos disyuntos lo es, por lo tanto, el discípulo tendrá la tarea de mostrar la pertinencia de cada predicado de la disyunción y mostrar las razones de su exclusión. La segunda cuestión es sobre el denominativo. Siguiendo a Boecio, Anselmo intentará mostrar al discípulo cómo la cuestión versa sobre signos y no sobre cosas. Las marcaciones que le hará el maestro al discípulo no correrán en el carril de lo lógico formal sino en el de la semántica para intentar superar la univocidad del planteamiento.

El discípulo tomará como palabra de autoridad en Aristóteles el predicado cualidad sobre gramático. En tanto la posición de Prisciano deberá ser mostrada racionalmente. Es así que postula que, si todo gramático es hombre, y hombre es sustancia, gramático es sustancia. El maestro acepta estas posiciones, no así la exclusión de la disyunción. La premisa mayor es verdadera, con lo cual le tocará al discípulo atacar la premisa menor (todo gramático es hombre). Buscará entonces desarticular esta premisa a partir de la verdad de su contradictoria y la de su contraria. A la segunda (ningún gramático es hombre) culminará pudiendo sostener únicamente que tanto hombre como gramático no son términos que puedan definirse de manera idéntica, no son equivalentes. Por el lado de la contradictoria (algún gramático no es hombre), no contará con el apoyo de Aristóteles, tal como el Maestro le hace ver, por lo tanto, también fallará aquí. Como los

intentos por desarticular la premisa menor fallan la conclusión posible es que Hombre y Gramático no sean términos definibles por idéntica definición.

Frente a la imposibilidad de recusar la premisa menor, el maestro le insta a probar que “gramático no es gramática”. Se abre el juego aquí a un terreno no ya de significación unívoca sino de significación diversa. En el uso coloquial del lenguaje todos entendemos que gramático es hombre y es gramática también, pero carece de sentido el remplazo del tipo “ese hombre es gramática” o bien “gramático es una ciencia interesante. El nuevo rumbo de la discusión hace ver al discípulo que ya no puede sostenerse el mismo tono del diálogo en términos de argumentación silogística, ya que la diversidad de la significación hace nula la univocidad del planteo inicial.

La actitud del discípulo resulta desconcertante. Si esta es la propiedad de todos los términos, habrá que renunciar al acto de entender y hablar al mismo tiempo. Nuevamente su actitud es la de lo excluyente. La del maestro, la del pensamiento especulativo.

En la segunda sección introducirá entonces Anselmo la distinción entre significación *per se* y *per aliud*. Lo que es por definición y aquello a lo que apela el término. Gramático significa *per se* Gramática, pero *per aliud* apela a Hombre. Significa gramática y apela a hombre, responde tanto a ‘gramático es cualidad’ como a ‘gramático es sustancia’. Habrá que establecer la relación entre significar y apelar, entre *significatio per se* y *per aliud* y se hará en términos de la distinción *intellectio* y *locutio*.

El punto en común de *significatio* y *appellatio* se muestra en el saber del uso contextual del término. Pongamos por caso que alguien observa un plato de fideos color amarillo y un helado color verde. Si se le pidiera solamente “comer el verde”, la persona comprende que se trata del helado ya que contextualmente ve que el verde es propiedad de ese helado. Aquí el observar lo verde es el *per aliud*, es la apelación a la que remite el término verde, al helado y no al plato de fideos. En este contexto la persona hace uso del término verde por apelación al helado que en su significación *per se* no contiene esta distinción de verde. Verde *per se*, hace referencia a color y no a helado. El saber, entonces, de la percepción queda como mediación entre *significatio* (del intelecto) y *appellatio* (de la locutio). Queda entonces claro que se supera la disyunción excluyente sobre gramático y puede ser sustancia y cualidad: significa *per se* gramática como cualidad, pero apela *hombre* y es sustancia. El saber, entonces, hace mediación entre *intellectio* y *locutio*.

2.4.3 *Denominativis*

Establecida la cuestión en la cual gramático es cualidad *per se*, aunque en el sentido coloquial apele a sustancia habrá que dilucidar que la cuestión versa sobre signos y no sobre cosas. Boecio da tres requisitos para la transformación material de un nombre, aquello que Anselmo entiende como término apelativo, siendo el nombre de alguna cosa por el cual esa cosa es denominada o apelada en el contexto del uso común del lenguaje. En primer lugar, Boecio postula que el término debe participar de la cosa que el nombre significa. En segundo lugar, que participe del nombre de esa cosa y en tercer lugar que sea una transfiguración de ese nombre.

Comienza entonces el problema de la equivocidad predicamental, y la tarea es resolver si es posible que algo uno pueda convenir a diversos predicamentos. Se juega aquí la noción de unidad que subyace a lo que se está buscando. Aquí hará la distinción que hemos mencionado al inicio de este trabajo sobre la *significatio secundum res* y la *significatio secundum voces*. La unidad se entiende en dos sentidos, referida a la cosa o bien a la voz. No cree el maestro que a una cosa pueda convenirle diversos predicamentos (categorías). La *res* es una unidad que se sostiene en el sentido del participio (su función adjetiva, sustantiva y verbal) que reúne en su unidad la pluralidad predicamental que lo constituye. La *vox* es algo cierto pero que no posee unidad y también uno que significa muchas determinaciones. El nombre denota muchas cosas, pero no como unidad. La *res* cifra sobre si ontológicamente su unidad, pero la *vox* no tiene el poder de cerrarse sobre sí estableciendo una unidad.

La *transfiguratio nominis* de Boecio. Un término significativo de algo que es una cualidad se transfigura por alternación de su desinencia en otro, por apelación de algo que es ontológica y categorialmente una sustancia. Aquí la tercera condición de Boecio.

Por lo tanto, el nombre denominativo significa muchas determinaciones como un uno. El nombre no significa necesariamente todas las determinaciones de la cosa existente. Es así que lo significado por un denominativo pide, en el ámbito real, un sujeto en el cual darse: tal exigencia no viene significada por el denominativo.

2.4.4 El *Monologion* y el *unum argumentum* a la luz del *De grammatico*

Queda establecida entonces la distinción entre *significatio* y *appellatio*. Significar es la relación del término con la definición de la cosa, conocida en el acto intelectual. Apelar es la propiedad en virtud de la cual un término se relaciona con la cosa existente. La distinción que hemos visto entre *significatio per se* y *per aliud*, hace que *per se* sea sustancial a las palabras, y *per aliud* accidental. La relación entre el signo y el contenido intencional se da *per se*. La significación *per aliud*, o indirecta o bien apelativa, fue denominada también *significatio diversa*, y se da en el uso coloquial. Esto se vincula al uso del participio que hemos trabajado respecto de *Monologion* y el tejido contextual.

Recordemos que el participio reúne la función sustantiva, adjetiva y verbal. Significa *per se* lo sustantivo, más allá de que denote algo o no. *Per aliud* significa lo adjetivo, ya que pide una sustancia en la cual inhiera dicha cualidad. El adjetivo, si bien es *per se* una cualidad, apela a una sustancia. La cara verbal del participio es *per se* una acción en tiempo presente.

Corti, tal como hemos señalado, muestra que, en *Proslogion*, en la búsqueda de un argumento único condigno con un Dios único, es superada la función del participio en la argumentación, por aquello que Russell en su “teoría de la denotación” llama *descripción definida*. “*Aliquid quo nihil maius cogitari possit*” condensa en sí las funciones participiales, aunque sea un “símbolo incompleto”, en la terminología de Russell. Dice el filósofo inglés que, si tomamos la expresión “el actual rey de Francia”, o bien “algún escritor” podemos observar que son expresiones que denotan. Caen entonces en su *Principio de la teoría fundamental de la denotación*, que dice que estas expresiones denotativas no tienen significado consideradas en sí mismas, pero en toda proposición en cuya expresión verbal intervienen sí poseen un significado⁴⁰. Entonces cuando aparece una descripción definida en una expresión verbal de una proposición, es regida por este Principio de la teoría de la denotación o, dicho de otro modo, una descripción definida es una expresión denotativa. Por sí solas son sincategoremáticas, pero a pesar de ello resultan determinantes para la significación de la oración en la cual aparecen. Las llamó “símbolos

⁴⁰ Russell, B. “*On denoting*”, en: *Essays in Analysis*, Allen & Unwin, London (1973) pp. 41 – 56.

incompletos”. Su virtud semántica se da con la interrelación de los elementos de la oración en la que están.

Tal como se ha mencionado, en el Monologion “*bonum* y “*magnum*” son cualidades *per se*, pero apelan *summum omnium* y *aliquid*, es *per se* y *per aliud* una substancia. La sustancia apelada aquí por *aliquid* es la misma que por *bonum* y *magnum*, por lo tanto, el participio *Ens* reúne en sí la totalidad de las determinaciones. La forma verbal impersonal del participio, por su lado, reúne el acto presente de subsistir.

“*Algo mayor que lo cual no puede pensarse*” hace uso de la significación *per aliud*, apelativa, surgida del uso coloquial del lenguaje y es desde aquí que debe entenderse la argumentación de Proslogion. Cualquier discurso sobre lo sobreeminente tiene en sus extremos la vía comparativa y la negativa. *Significatio* permite el desarrollo de la gradación vista en el Monologion, del indicio en el Proslogion; *appellatio*, el silencio propio del circuito (*circuitus*) y del exceso (*excessus*) dice Corti, ya que claro está, toda negación, como en el caso de Gaunilo, de aquello que se dice entender y negar que es Dios, deviene un Ídolo. Lo que la apelación permite es el ir más allá de la significación *per se* para apelar a “*algo mayor que lo cual nada puede pensarse*”.

Corti señala que el ámbito de interpretación del *unum argumentum*, leído a la luz integral del *De grammatico* y *el Monologion*, ubica el argumento en el ámbito del análisis del lenguaje y no de los argumentos ontológicos. Entendidas las distinciones que hemos mencionado, el *unum argumentum* resulta el lugar privilegiado para una hermenéutica que ponga en valor las categorías de Anselmo, logrando superar cualquier lectura univocista (como la del discípulo en el opúsculo tratado). El error surgiría de una lectura parcial de los textos, que llegaría a los primeros cuatro capítulos del Proslogion. Tanto “*aliquid quo maius nihil cogitari possit, como “Summum omnium”, y “quiddam maius quam cogitari possit”, que Corbin llama Nombres I, II y III son de uso no significativo de las expresiones deícticas. Son usados por apelación en un ámbito no unívoco de significación. Allí radica el rechazo de Anselmo a la determinación de la expresión *maius omnibus* acuñada por Gaunilo, que es propia de la significación *per se*. El uso de la apelación va categorizando a un sujeto proposicional deíctico que no permite la univocidad de la significación *per se*.*

En el recorrido de los cuatro momentos del Proslogion se ve con total claridad la relación con las categorías hermenéuticas presentadas en *De grammatico*. Mayor que lo cual nada

puede pensarse lleva al pensamiento a I. (*gradatio, donde se dice*) mayor que lo cual, algo puede pensarse, II. (*circuitus, donde hay silencio*) mayor que lo cual nada puede pensarse, III. (*indicium, donde se dice*) mayor que lo cual no puede pensarse, de manera tal que ni puede pensarse que no es IV. (*excessus donde hay silencio*) mayor que lo que puede pensarse.

Como hemos visto, se distinguen la *vox* como sonido con sentido de la significación en tanto tal (*vox, significatio*). Así también oír y entender (*audire e intelligere*), es decir, ser en el intelecto y ser en la realidad. El sonido articulado se da ante la percepción que lo oye, y entender lo que se oyó implica alcanzar la significación de lo escuchado, su significado coloquial. Por lo tanto, lo oído y entendido es en el intelecto. Aun sin que haya una transición a la realidad de lo escuchado. El caso de una pintura que está en la mente del pintor pre objetivada en una imagen, aunque aún no ha sido elaborada en tanto tal.

Desde aquí, indica Corti, opera el *unum argumentum* una reducción al absurdo producto de la relación entre “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” y su negación: “algo mayor que lo cual puede algo pensarse”. Resulta obvio que, si al oír y entender “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”, no se entiende también que “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” es en la realidad, entonces es que no se ha entendido esto sino otra cosa. Si se entendió otra cosa, ésta es el ídolo cuya existencia se niega, y no Dios. Dicho de otro modo, cuando se oye y se entiende “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” se significa también “algo mayor que lo cual nada puede pensarse, es”. Si no fuese así, se significaría que “*algo mayor que lo cual nada puede pensarse y algo mayor que lo cual algo puede pensarse*”. En este caso *algo* excluye a *nada* y entra en contradicción. No hay aquí dos significados sino uno posible. Si se niega el argumento resulta una inconsistencia y por lo tanto resulta válido, ya que negarlo es igual a negar la expresión que se supone entender y no otra. Aquí la fuerza de la reducción al absurdo. O bien puede ocurrir que no se ha entendido el significado de “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” y por lo tanto lo que se niega, como se ha dicho, es al ídolo y no a Dios. En definitiva, si no se entiende, ni siquiera se entra en contradicción porque no es lo que propiamente significa “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” y tampoco se niega lo que se pretende, porque no es a Dios sino a un ídolo a quien se niega.

3. Jean-Luc Marion y la pregunta por el carácter ontológico del argumento de Anselmo

3.1 Las razones del análisis

Trabajaremos la interpretación de Jean-Luc Marion de la demostración de la existencia de Dios de san Anselmo a partir de un ensayo publicado en el año 1992⁴¹ en la revista de la universidad J. Hopkins, en donde se busca elaborar una lectura desde una perspectiva no ontológica. Este trabajo del filósofo francés pretende cuestionar el tratamiento que ha recibido la demostración Anselmiana desde la época de Kant, tanto como sentar las bases para un pensamiento fenomenológico que se aparte de la tradición onto-teológica de cuño Heideggeriana. Marion, quien por ese entonces ya estaba trabajando en torno a su fenomenología de la "donación", intenta encontrar algunas claves para una comprensión fenomenológica profunda.

Su trabajo comienza con una constatación de hecho. Indica, no sin razón, que el argumento que ahora conocemos como "ontológico" pasa a través de la historia de la filosofía por cientos de años sin recibir tal denominación. De igual modo que Anselmo, Descartes se refería a él como "*meum argumentum*". Leibniz, por otro lado, simplemente lo mencionaba como un argumento que ha sido famoso entre los escolásticos desde hace tiempo y que Descartes revivió. Como hemos mencionado, había que esperar hasta Kant, quien en ocasiones lo llamó "argumento cartesiano", para presentarlo luego bajo el nombre de "prueba ontológica" (ontologischer Beweis). Cabe la pregunta, señala Marion, de por qué tardó tanto en recibir el calificativo explícito de ontológico. Sin responder aún el filósofo francés a dicha cuestión, deja entrever que el argumento podría haber seguido existiendo sin adoptar una perspectiva ontológica ya que logró surgir y renovarse sin necesidad de tal calificación. Un recorrido deconstructivo por este movimiento del argumento entre ciertos autores modernos arrojará las claves para responder a este interrogante.

Sin embargo, surge también la pregunta de si Anselmo (y tal vez Descartes) habrían podido desarrollar el "argumento ontológico" sin recurrir al concepto de ontología. Desde

⁴¹ Journal of the History of Philosophy "*Is the Ontological Argument Ontological? The Argument according to Anselm and its Metaphysical Interpretation according to Kant*", 30-2 (1992), pp. 201-218.

una perspectiva histórica, sabemos que el término "ontología" surge seis siglos después de San Anselmo, en autores como Goclenio y Clauberg quienes comienzan a utilizarlo gradualmente. De este modo, se nos revela que el argumento original planteado por Anselmo gozó de amplia aceptación como prueba de la existencia de Dios mucho antes de que el concepto de ontología adquiriera una posición consolidada, señala Marion. Este hecho, irrefutable en la historia de las ideas, nos lleva al siguiente interrogante: ¿debemos considerar el argumento de Anselmo, sin excepciones ni reservas, dentro del ámbito de la cuestión del ser, es decir, dentro de los límites de la historia de la metafísica (en el sentido preciso que Heidegger le dio)? ¿O el argumento original de Anselmo logró su cometido sin hacer referencia alguna a la ontología, es decir, fuera del ámbito del ser?

En filosofía, sin embargo, destaca Marion, que las cuestiones de derecho son tanto más relevantes que los hechos, con lo cual ninguna conclusión puramente histórica podría ofrecer una respuesta satisfactoria al problema planteado. Para encontrar una respuesta, el francés partirá de las características que Kant establece para poder considerar a un argumento "ontológico". En primer término buscará determinar dichas características que Kant atribuye al "argumento ontológico", en segundo lugar examinará qué pensadores en la historia de la metafísica anticiparon o cumplieron con dichas características y cómo lo hicieron, y finalmente intentará determinar si el argumento de Anselmo (y posiblemente también el de Descartes) coincide con dichas características examinadas y, en consecuencia, si se puede considerar como un "argumento ontológico" en el sentido propiamente kantiano.

3.2 Kant y la determinación del argumento

En primer término, Marion señala que Kant acuñó y utilizó el término "argumento ontológico" para describir un razonamiento específico. Según él, 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). Su originalidad consiste en la pretensión de establecer la existencia de una esencia suprema basándose únicamente en conceptos. El término "ontológico" se aplica entonces a este argumento porque concluye en la existencia de un ser supremo por el uso de conceptos puros.

Sin embargo, Marion sostiene que surge un problema con esta denominación ya que, si se considera que el argumento ontológico se caracteriza únicamente por establecer la existencia de Dios a través de conceptos, todas las pruebas racionales de la existencia de Dios en la teología merecerían recibir la misma denominación. Esta aseveración, sin embargo, Marion no la prueba más que por una pregunta retórica “¿no llegan también estas pruebas a la existencia como conclusión?”⁴²

No obstante, señala el autor francés que Kant se refería a algo distinto con su determinación. El argumento sería "ontológico" porque establece la existencia de un ser supremo y privilegiado no sólo a partir de conceptos, sino a partir del concepto de la esencia de este ser. Es decir, se basa en el "concepto de una esencia suprema" (Begriff eines höchsten Wesens) o el "concepto de la esencia más real" (Begriff des allerrealsten Wesens). Por lo tanto, el término "ontológico" indica algo más que la mera existencia de este ser; más bien, señala el hecho de que esta existencia se deriva únicamente de su esencia. El argumento se convierte en un verdadero argumento ontológico sólo cuando demuestra esta existencia bajo dos condiciones específicas:

- a. Debe partir de un concepto puro.
- b. Debe fundamentarse en el concepto puro de esencia.

Marion sostiene que esta determinación de Kant responde a una correcta lectura de algunas de las conclusiones que ya habían sido elaboradas por otros filósofos que trabajaron en torno a la prueba. Descartes, por ejemplo, asumió plenamente, a decir de Marion, que una prueba de la existencia de Dios es "ontológica" sólo si se fundamenta en un concepto de Dios, aunque nunca utilizó ese término específico. Su demostración *a priori* de la existencia de Dios en la quinta Meditación se deriva de una *cogitatio de Deo*, es decir, un "pensamiento" que reclama ser una idea verdadera, al mismo nivel de comprensión que cualquier otra idea. Descartes afirma: "Descubro que [la idea de Dios] está en mí no menos que la idea de cualquier figura o número". La idea de Dios se encuentra entre las ideas innatas y representa un caso especial pero no irregular. A pesar de su interés en preservar la incomprendibilidad de Dios, Descartes finalmente admite la

⁴² Ibidem pág. 183

existencia de un "concepto de Dios" (*Dei conceptus*), es decir, un "concepto de la naturaleza divina" (*divinae naturae conceptus*) o un "concepto del ser supremamente perfecto" (*conceptus entis summe perfecti*).

Con este avance, se establece que el argumento "ontológico" presupone que un concepto, sea cual sea, puede alcanzar la comprensión de la esencia divina, es decir, que un concepto puede abarcar a Dios dentro de los límites de una esencia, o lo que es lo mismo identificarlo con un concepto. A partir de este punto, todos los debates posteriores, ya sea sobre la determinación de esta esencia (Spinoza, Malebranche, Leibniz) o sobre la transición del concepto de una esencia a su existencia más allá del concepto (Gassendi, Locke, Hume, Kant, Hegel, Schelling, entre otros), asumen y utilizan algún concepto de Dios.

Establecida esta primera cuestión, Marión aborda la segunda característica del argumento ontológico para explorar el problema de la definición de la esencia de Dios, una definición que se supone debe poder conducir a esa esencia a través de un concepto dado. Esta cuestión, a decir de Marión, no fue trabajada con la misma celeridad que la primera, en parte por la dificultad que entraña y en parte por la incomprensión acabada del problema. La filosofía pasó razonablemente por diversas etapas en esta búsqueda. En primer término, Marión ubica a Descartes para señalar que se limita a definir a Dios como el ser supremamente perfecto. Dicha determinación conceptual de la esencia de Dios no elimina completamente la distinción clara entre esencia y existencia. Precisamente la palabra "perfección" destaca aún más esta separación. En este punto, sostiene el filósofo francés, Dios no existe como consecuencia inmediata, ya sea a partir de su concepto o de su esencia; en cambio, existe a través de una tercera instancia: la "perfección suprema", que incluye, junto con otras, la perfección de la existencia. Con esta argumentación cartesiana, aún no se evidencia la posibilidad de llegar a la existencia directamente a través de la pura esencia, es decir, para concebir a Dios como "aquello cuya esencia implica existencia", en términos de Spinoza. La metafísica, sostiene, tendrá que dar un paso más.

Será entonces Malebranche quien, al retomar el argumento, partirá igualmente del concepto de "el ser infinitamente perfecto", pero también a través de la identidad absoluta, en el concepto de Dios, entre la esencia y el ser en sí mismo. La idea de "Dios o el ser en general, sin restricciones, infinito" es opuesta a la idea de un ser finito y particular, en la medida en que únicamente en Dios es posible identificar la esencia con el ser en su totalidad. De esta manera, al obtener su existencia, Dios no adquiere nada que no sea él

ya previamente. Para Malebranche, sostiene Marión, el hecho de que el argumento sea "ontológico" implica que en Dios se engloban todos los sentidos que Aristóteles atribuyó a la palabra "ser". El argumento va entonces desde el ser en cuanto esencia o posibilidad al ser en cuanto existencia o sustancia o acto a través del ser en cuanto concepto (categorías y verdad). Malebranche comprende el término "ser" de un modo ambiguo, ya que la oposición entre "el ser en general" y "tal ser" puede dar lugar, señala Marión, a dos interpretaciones opuestas. En primer lugar, la diferencia óptica entre el ser, entendido como ser absoluto, y los seres finitos, En segundo lugar, se puede pensar una diferencia ontológica entre todos los seres y el ser en sí mismo (universal y abstracto).

Señala Marion que Malebranche no aborda la ambigüedad mencionada en su concepto de "ser". Lo importante, de todos modos, es que al afirmar que "el ser sin restricciones, el Ser con mayúscula, es la idea de Dios", Malebranche elimina toda mediación entre la esencia y la existencia de Dios. De esta manera recupera la identidad planteada por Tomas de Aquino entre la esencia divina y el ser en sí mismo, es decir, *in actu*. Dios existe entonces como consecuencia directa de su propia esencia, que es "ser". Recién formulado de este modo, es lícito entonces considerar con toda propiedad "ontológico" al argumento de Descartes.

El argumento, sin embargo, obtiene su determinación propiamente de "ontológico" a partir de Leibniz. El filósofo alemán identifica la esencia divina, además de con el concepto de ser en general, con el concepto de "ser necesario". "La existencia del ser necesario, cuya esencia contiene la existencia o para quien le basta con ser posible para ser real". Tanto en Malebranche como en Descartes no queda claro por qué, dentro de los distintos significados de ser, la esencia equivale a existencia. Es Leibniz quien logra este movimiento al hacer coincidir posibilidad y necesidad en el único concepto de Dios. La necesidad no resulta un añadido externo a la posibilidad, sino que se deriva de ella como un requisito. Según Leibniz, "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". El argumento deviene, ahora sí, plenamente ontológico haciendo que el concepto de esencia divina coincida totalmente con el de ser necesario. Basta con que sea posible para que exista. Este enfoque otorga al argumento inicial de Descartes su estatuto pleno de ontológico. Señala Marion que tanto Kant como Schelling, cuando criticaron este argumento, se referían siempre a la versión de Leibniz que hemos mencionado, en la cual,

para que Dios exista, basta con el concepto de existencia necesaria siempre que dicho concepto sea posible.

3.3 Anselmo y el argumento único

Siguiendo entonces las condiciones analizadas por Marión, el requisito para que el argumento único propuesto por Anselmo pueda ser considerado y analizado en tanto "argumento ontológico", es que pueda satisfacer las condiciones de demostrar la existencia de Dios a través de un concepto de la esencia divina; y el poder interpretar dicha esencia como un ser universal e incondicionado.

Anticipamos la tesis: el argumento Anselmiano no se basa en ningún concepto de la esencia divina. En primer lugar, Marión recuerda que el argumento se fundamenta explícitamente en cuestiones de fe, y no en evidencias conceptuales, y esto Anselmo lo deja claro desde el inicio de los textos (*Proslogion* y *Monologion*): "fe que busca al intelecto" (*fides quaerens intellectum*) y "ejemplo de meditación sobre la razón de la fe" (*Exemplum meditandi de ratione fidei*). Se trataría entonces, según Marión, de racionalizar lo que la fe revela previamente al pensamiento. La fe cumpliría las veces de un Virgilio para Dante, de una guía de la razón a través de su camino especulativo. Como afirma Anselmo: "No busco comprender para creer, sino que creo para comprender. Y, de hecho, creo en esto porque "a menos que crea, no podré comprender" (*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"*).

Marión sostiene que el postulado inicial de Anselmo es que la comprensión se deriva de la fe, ya que ser racional implica asumir que la fe es la condición de posibilidad "permanente y definitiva para poder pensar". La comprensión no solo requiere fe en general, sino una fe puntual: aquella que postula que la razón debe creer para comprender. En esto, señala Marión, Hegel sigue a Anselmo cuando sostiene que la fe es la primera condición del pensamiento especulativo. La diferencia aquí estribaría en que Anselmo postula que la fe es el horizonte último del entendimiento.

Pero entonces, no solo en el punto de partida de la argumentación sino también en el resultado final, logra Anselmo escapar a toda reducción conceptual en la medida en que

la conclusión de este argumento también se centra en Dios, quien habita en una "luz inaccesible" (*lux inaccessibilis*; 1 Timoteo 6:16). Dicha inaccesibilidad determina el punto de partida del argumento tal como lo verificamos en Proslogion I, 98, tanto como su resultado final en Proslogion XVI, 112. El conocimiento posibilita que asumamos esa inaccesibilidad como una determinación definitiva de Dios. En definitiva, no hay tal concepto de dios dado por Anselmo que haga posible partir de allí para derivar positivamente nada y de hecho, el núcleo del argumento se basa precisamente en la imposibilidad de concebir a Dios en términos conceptuales.

Marion sostiene entonces que el núcleo del argumento de Anselmo descansa exactamente en lo contrario al primer requisito mencionado para que argumento sea ontológico: no es un concepto sino en lo que el filósofo francés llama no-concepto. Esta premisa que es no conceptual se puede advertir sin lugar a dudas en la "máxima" que orienta el argumento de Proslogion: "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" (*id quo maius cogitari nequit o aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Si Dios existe, solo puede ser concebido como algo que no es posible concebir. Dios, entendido como un concepto, solo puede trascender todo concepto. Cualquier cosa que sea concebible dentro de ciertos límites nunca podrá alcanzar a Dios. De este modo el pensamiento se abre a la cuestión de Dios cuando se enfrenta a sus propios límites. Dar cuenta de que uno se enfrenta realmente a la cuestión de dios implica entonces vérselas con los límites últimos de la posibilidad del pensamiento. El límite máximo de lo pensable señala justo ahí aquello que se estaría buscando, es decir, "algo tal que algo más grande puede pensarse" (*id quod maius cogitari potest* - aunque señala Marion que Anselmo nunca usa esta expresión), para luego sí enfrentarse a aquello que este mismo pensamiento finito no puede superar: "algo tal que nada más grande puede pensarse" (*id quo maius cogitari nequit*).

Dios, dice Marión, comienza justo allí donde y cuando el pensamiento toca sus límites. La proposición de Anselmo que enuncia *Id quo maius cogitari nequit*, no estaría tampoco intentando una definición de Dios a través de un concepto negativo señala Marion, como tampoco elevarnos a un objeto o ser trascendente. Tal como su sentido crítico pretende, la búsqueda es enfrentarse a los límites del pensamiento mismo. Dice el filósofo francés "tiene que ver más con nuestra finitud que con la posibilidad de concebir a Dios"

Si entendemos por el término "trascendental" "una relación de nuestro pensamiento con nuestro poder para pensar" (*eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen*), tal como Kant lo determina, el argumento de Anselmo

buscaría un objeto trascendente, pero así mismo sabiendo que resulta imposible únicamente a través de una prueba trascendental del entendimiento.

Señala Marion que este aspecto crítico del argumento es precisamente lo que se deja sin atender a la hora de buscar refutarlo. Sería justamente Kant quien pasa por alto el núcleo vertebrador del argumento sin darse cuenta que aquí radicaría una similitud crítica total entre ambos autores. Así también en esta misma línea de opositores al argumento, Tomás de Aquino rechazó el *unum argumentum*, por la incapacidad de conocer definitivamente a Dios (*per se notum quoad nos*) y, por lo tanto, la imposibilidad de tener un concepto claro de Él. En este sentido, Tomás interpretaría como Marion el argumento de Anselmo, fundado en la imposibilidad de concebir a Dios. A pesar de ello, Tomás vería en dicha imposibilidad un error en el *unum argumentum*, cuando en definitiva es precisamente su núcleo, lo cual mostraría que la paradoja antes mencionada no le es comprensible al mismo Aquinante. Por otro lado, resulta sabido que Tomás desarrolla las cinco vías de acuerdo a conceptos no críticos de la esencia de Dios, partiendo de las nociones aristotélicas.

Marion sostiene entonces, desmarcándose de las comparativas más usuales en la historia de la filosofía sobre el tema, que la verdadera diferencia entre uno y otro autor no estaría en el uso de una prueba *a priori* contra otra *a posteriori* sino, tal como se ha dicho, en la determinación a usar o no algún concepto de dios. De esta manera, en dicha imposibilidad de partir de concepto alguno, Marion sostiene que Anselmo logra anticiparse a sus detractores y de este modo “liberarse de las premisas que condicionan la interpretación metafísica del argumento”.

La demostración de Anselmo consta de tres pasos, a saber:

a. No puede ser refutado el no-concepto de “*id quo maius cogitari nequit*”. La respuesta de quien reclama que su significado es incomprendible o bien inconcebible por el intelecto incurre en una contradicción ya que su refutación implica obviamente una previa comprensión del mismo, y precisamente si se lo comprende, a los efectos de refutarlo, se está admitiendo que es comprensible. La definición del no-concepto quita toda posibilidad de concebir dicho límite a través de un concepto propiamente dicho, con lo que al intentar refutar el no-concepto so pretexto de la imposibilidad de su concepción, en definitiva, se le está reconociendo en lo que es. Marion sostiene que éste es el problema o la confusión de la mayoría de los intentos por refutar este punto: se objeta de acuerdo a

reglas comunes de significado ante las cuales "*id quo maius cogitari nequit*" constituye precisamente una excepción.

- b. El segundo momento de la argumentación, posterior a la comprensión de que el no-concepto de Dios es comprensible intelectualmente, se concluye que Dios no solo está entonces en el intelecto, sino que además es necesariamente real, en las cosas. Dice Anselmo: "En efecto, eso tal que nada más grande puede pensarse, no puede existir solo en el intelecto". El máximo de lo que puede pensarse exige, señala Marion, no solo que el pensamiento experimente el límite de su propio poder para pensar, sino también que reconozca la trascendencia de *maius*, es decir, que acepte su incapacidad para pensar (*cogitare nequit*) aquello que está más allá los límites trascendentales.
- c. El tercer momento de la argumentación desde el análisis de Marion implicaría asumir que un objeto trascendente, como lo es Dios, está completamente fuera del alcance de la comprensión humana. Con lo cual lo que podemos decir acerca de un objeto que está más allá del entendimiento es simplemente que existe, darle el status de *res*. El modo de nombrarlo es aceptando que existe fuera del entendimiento: "*esse et in re*"

Planteada así la cuestión, cabe interrogarse por las razones por las que algo que no está completamente presente en el entendimiento (lo trascendental) debería estar presente en la realidad (trascendente). Así también se puede objetar el por qué considerar que lo impensable puede pensarse en un segundo momento como una entidad real o bien que aquello que ha dejado de tener un lugar en el grado inferior de existencia (el entendimiento), tendría menos razones para existir en el grado superior (la realidad).

Marion sostiene que, en términos de Anselmo, responder a esto resulta sencillo ya que al emplear el principio del máximo (*id quo maius cogitari nequit*), no busca pensar en un mínimo, sino siempre en un máximo, estaría invirtiendo la jerarquía de los grados de ser en la objeción anterior, de acuerdo con tres momentos distintos. En primero lugar, solo existe en el entendimiento, no en la realidad (el ejemplo del pintor que imagina un cuadro antes de pintarlo). Luego, existe tanto en el entendimiento como en la realidad (en el

entendimiento y en la realidad). Finalmente, el grado más alto se da cuando existe en la realidad sin estar en el entendimiento. Marion señala que el capítulo XV es donde se alcanza la determinación final del tema del pensamiento más elevado posible: *“Por lo tanto, Señor, no solo eres algo tal que no se puede concebir algo más grande; eres también algo más grande de lo que se puede concebir”*

La conclusión resultante entonces es que, si nos queda pensar a Dios dentro de los límites trascendentales del entendimiento, Dios está más allá de éste, lo trasciende y va más allá de nuestra comprensión. Dice Marion: *“Pensar en Dios no solo implica reconocer su existencia, sino principalmente reconocer que existe más allá y fuera del alcance de nuestro entendimiento”*.

Lo que demuestra el argumento entonces es que Dios existe, no por estar en el entendimiento, sino a pesar de no estar en él. O bien que Dios existe en la realidad justamente porque no existe en el entendimiento. Aquí radica el último y más alto grado de ser dirá el autor francés. Es en esta clave que Anselmo dirá: “Dios existe de tal manera que ni siquiera podemos pensar que no exista”. Marion sostiene frente a cualquier objeción que presuma cierto dogmatismo, que esta frase no busca afirmar que Dios existe de manera incuestionable y que no puede dejar de existir. No se trataría, en suma, de comprender de modo dogmático que Dios existe, como si nuestro pensamiento pudiera superar sus propios límites, sino de mostrar la incapacidad del entendimiento para concebir que Dios no exista. O lo que es también, mostrar la imposibilidad de negar la existencia de ese objeto trascendente que escapa a todo concepto en el entendimiento y que debe existir en la realidad.

En suma y tal como se ha mostrado, la misma imposibilidad de producir cualquier concepto de Dios o de su esencia, determinaciones estas para considerar a un argumento ontológico, permiten al Obispo inferir la existencia de Dios. Dice Marion: *“Dios nos es conocido como existente en la medida en que nos es desconocido a través del concepto de su esencia. Este argumento no solo no cumple con la primera característica de su interpretación metafísica como un “argumento ontológico”, sino que la descalifica de antemano. Aquí se encuentra la primera ruptura entre el argumento de San Anselmo y su interpretación metafísica.”*

3.4 Del *Maius* al *Melius*

Luego del análisis que mostró cómo desde "*id quo maius cogitari nequit*", no es posible tener concepto de Dios alguno, habrá que determinar el significado de la premisa "[algo] tal que nada mejor puede pensarse". Se tratará también de indagar sobre las posibilidades de una lectura esencialista de la expresión "*id quo maius cogitari nequit*", y si es la cuestión del ser donde se inscribe el argumento de Anselmo y puede, a pesar de lo dicho, ser considerado "argumento ontológico" o no.

Anselmo sustituye, en un segundo momento, *maius* por *melius*. Pasa del principio de la cantidad más grande posible, al de lo mejor. De la lógica del máximo a la del máximo bien. En el capítulo III de *Proslogion*, Anselmo dice: "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" Marion observa aquí que "*melius*" no contradice a "*maius*" sino que lo justifica en la medida en que lo especifica. Por su parte, también en el capítulo XV establece como regla que "Por tanto como todo lo que es otro [que ella], si se lo considera uno por uno, o bien [ser eso] es mejor que no [ser eso] mismo, o bien no [ser eso] mismo es algo que es mejor que [ser eso] mismo, [y entonces] del mismo modo como es impío pensar que la sustancia de la naturaleza suprema es [eso mismo] para lo cual de algún modo es mejor no [ser eso] mismo, así también es necesario que sea todo lo que absolutamente es mejor [ser eso] que no [ser eso] mismo."⁴³

Esto significa que *Melius* especifica a *Maius* haciendo que ser más grande implique ser mejor. La grandeza se debe comprender entonces aquí en un sentido cualitativo y no cuantitativo. Para determinar si una cualidad es adecuada o no para Dios, basta con examinar si le agrega bondad o, por el contrario, le resta bondad al bien supremo. Dicha determinación le da sentido a sostener que el pensamiento pudiera tener un límite máximo.

⁴³ *Monologion*, capítulo XV.

A los ojos de Marion se trataría del argumento de Platón en República 509b. Mas allá de cualquier concepto de esencia, el Bien, entendido como "más allá de la esencia" resulta el criterio último que sostiene al "*id quo maius cogitari nequit*".

El papel que juega el Bien, sostiene Marion, es convertirse en el "factor decisivo" a través del cual Dios trasciende la esencia al liberarse de todo concepto. Sin medida ni concepto alguno intermedio el bien permite a Anselmo referirse a dios de manera necesaria y exclusivamente como bien supremo. Ambas argumentaciones analizadas por el autor francés, tanto aquella que libera a dios de todo concepto como aquella que pone al *Melius* como rector del *Maius* están conectadas por medio de la relación que se establece en sus funciones: *id quo maius cogitari nequit e id quo melius cogitari nequit*. La primera de ellas, que prescinde de cualquier concepto de dios, establece un límite trascendental y lo identifica mediante una comparación de superioridad: *nihil maius cogitari potest, quod maius cogitari nequit*. En segundo lugar, el paso de *maius* a *melius* propone un ideal trascendental que supera el límite trascendental de nuestro poder para conocer. No puede expresarse mediante una simple comparación; se requiere de un superlativo absoluto, un *summum bonum*. Este trasciende el concepto de límite al indicar el acto de traspasar dicho límite. La falta de determinación e identificación, que es lo propio de los comparativos, cobra sentido por el *summum bonum*.

Marion señala que todo el proyecto Anselmiano descansa en esta segunda argumentación que se retroyecta dando sentido al plan inicial de la obra, que comienza precisamente en su proemio declarando: "*summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint*". Esto implica, analizado en retrospectiva textual, que si bien la argumentación se desarrolla inicialmente con *id quo maius cogitari nequit*, a partir del capítulo III se mueve a *id quo melius cogitari nequit*, en la medida de que resulta "imposible pensar algo que sea mejor que Tú". Dicha imposibilidad lleva 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*), siguiendo la idea de que "es necesario que sea todo lo que absolutamente es mejor [ser eso] que no [ser eso] mismo."⁴⁴ En este sentido, Marion indica que aquella deducción de los atributos divinos que se desarrollan en el capítulo XII y la idea de la incomprendibilidad de la esencia de Dios

⁴⁴ Ídem.

mencionada en el capítulo XIII y XXIII refieren al principio de *melius*, i.e. *summum bonum*.

Ambos argumentos implican entonces que alcanzar el límite de nuestro poder para pensar (de acuerdo con el principio de lo máximo) equivale a esforzarse por alcanzar lo mejor a través del amor (*tantum amabunt, quantum cognoscent*), dice el autor francés.

Marion sostiene esto ya que el entendimiento busca precisamente capturar aquello que persigue. El amor trasciende al pensamiento en la medida que puede desear aun aquello que no le es lícito conocer. Si se busca conocer a Dios en tanto *melius*, el pensamiento no puede fundamentarse en el concepto imposible de una esencia a la que no se puede acceder. Es a su deseo a quien debería acudir en dicha búsqueda: “y que hacia ese mismo bien todo hombre debe pugnar con toda el alma y toda la mente, amando [lo] y deseando[lo].”⁴⁵

Marion cree que con este movimiento de *Maius* a *Melius* Anselmo se anticipa nuevamente a Kant para sacar el *unum argumentum* de cualquier hermenéutica en clave ontológica. El bien saca al argumento del orden de la Ousía, lo corre del horizonte ontológico.

Sostiene entonces el autor francés que la existencia de Dios queda demostrada sin la necesidad de postular algún concepto de su esencia o bien de referir dicha "esencia" al ámbito de la ousía.

⁴⁵ Ibidem, LXXIV

Conclusiones Finales

Giorgio Agamben, en el preámbulo a su análisis sobre la amistad, relata que como fruto de sus investigaciones alrededor del tema, pudo resolver y atribuir el equívoco signado a Aristóteles, quien presuntamente afirmaría y negaría al mismo tiempo la amistad en la frase “oh, amigos, no hay amigos, a una mala traducción del texto *La vida de los filósofos* de Diógenes Laercio. Corregida posteriormente por Isaac Casaubon, la frase es “*Aquel que tiene (muchos) amigos, no tiene ningún amigo*”. Relata también que informó a Derrida a sabiendas de que éste preparaba un texto sobre el tema. La sorpresa de Agamben fue que meses después, el francés publicaba su libro *Politiques de l’amitié* sin hacer referencia alguna al equívoco y tomando la frase que había pasado como propia de Aristóteles sin ningún cambio. Las razones que evoca Agamben no nos resultan pertinentes, pero sí, el hecho de que nos enfrentamos a una cuestión análoga. El asunto aquí es si acaso resulta necesario seguir repitiendo el gesto de la tradición de considerar el argumento de Anselmo como un argumento ontológico por las consecuencias posteriores que ha tenido el hacerlo de esta manera, organizando una línea de argumentos que van desde el Obispo hasta Kant o incluso Hegel o bien, si debemos tomar en consideración la hermenéutica estructural de Corti y el análisis de Jean Luc Marion para deslindar de una vez por todas el *unum argumentum* de esta atribución y habilitar su pensamiento en otro orden del lenguaje.

Este trabajo pretendió tomar en consideración dichos análisis a fin de clarificar un orden categorial más amplio que permita sostener la diferencia entre el argumento único y aquellos que son ontológicos. La cuestión, sin embargo, es compleja cuando se trata de intentar no perderse en un aparato conceptual extraño para el lego, y hacer intuitivo, en la medida de lo posible, dicha diferenciación.

Los modos que hemos mencionado al inicio de hacer posible mostrar la existencia de dios de manera inmediata consistía en tres formulaciones posibles: Una directa, otra indirecta y otra hipotética. Para la versión hipotética mencionamos a San Buenaventura, para la versión directa a Descartes y para la indirecta a Anselmo, quien desarrolla este argumento presentando indirectamente la evidencia inmediata de la verdad de la proposición “dios existe”, desarrollando la forma de la reducción al absurdo de la tesis del insipiente (una vez descubierto y entendido el argumento único). Pero con el recorrido del trabajo, hemos podido ver que dicha reducción al absurdo no se detiene en el orden del ser, sino que, por medio del dinamismo del argumento, supera la instancia participial del *Ens*, que guarda

para sí las virtudes del adjetivo, el sustantivo y el verbo y logra ir más allá del mismo a través de lo sobreeminente.

La virtud del Argumento único es que sobrepasa la univocidad formal del mismo y nos impele a una lectura más amplia. Si por ontológicos entendimos a aquellos argumentos que deben cumplir con demostrar la existencia de Dios a partir de un concepto de esencia divina que se plantea *a priori*, resulta evidente que el argumento de Anselmo no lo es. Lejos de encerrar a Dios en un concepto, se muestran los límites de cualquier intento de pensar a Dios mediante conceptos. En clave semántica, el concepto presentado por Russell en *On denoting* de “descripción definida” permite con total claridad la comprensión de lo que denota el Nombre I. *Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse* se ajusta perfectamente al hecho de que no hay concepto de Dios allí, pero que en el contexto de la proposición apela necesariamente a una sustancia.

Tanto Corti como Marion señalan el movimiento de *Maius y Melius*. “*buscabas a Dios y encontraste que es sobreeminente a todas las cosas, nada mejor que el cual puede pensarse*”⁴⁶. Con esta determinación es que se sostiene que el pensamiento tiene un límite máximo. Mas allá de cualquier concepto de esencia, precisamente, el bien queda más allá de la esencia. Este paso desde el *maius al melius* que ambos autores destacan, desde la esencia hacia el bien, hacen que el *unum argumentum* supere la crítica kantiana posterior, ya que escapa de toda índole metafísica. Al no fundarse en concepto alguno de esencia divina, no es ontológico. De quedarse en *maius*, como hemos visto, habilitaría una versión ontológica, más el operador categorial *nihil* lo sustrae de dicho ámbito haciendo imposible concepto alguno de la esencia sobreeminente. El pasaje a *melius* lo coloca en el ámbito del bien sobreeminente. Solo en el terreno del bien, no hay posibilidad de una identificación idolátrica, solo en esta vía, el amor, no conoce límite alguno.

Es sabido que la crítica de Tomas de Aquino implica la imposibilidad de la razón humana de alcanzar un conocimiento de la esencia de dios. Anselmo, aun así, coincide con Tomas⁴⁷ aquí, y no sostiene dicha posibilidad de alcanzar este concepto de la esencia de dios. Esto es un requisito para que un argumento sea ontológico: debe partir del puro concepto de una esencia sin recurrir a la experiencia.

⁴⁶ Proslogion XIV, Lin 8-9 p. 111

⁴⁷ Tomas de Aquino, *Suma contra gentiles*: I, XI, 4: “*Sed quia eius esse etiam videre non possumus sed eius esse cognoscendum non per se ipsum, sed per eius effectus pervenimus*”.

También Duns Scoto realiza una crítica del argumento que encuentra su eco moderno en Leibnitz. Scoto concluye que el infinito, que no es incompatible con la cantidad visto potencialmente, ni con la entidad pensado en acto, sería posible de ser identificado con el inteligible perfectísimo. Corti señala que esto vincula a Anselmo, desde esta interpretación, a un argumento ontológico tal como Leibnitz lo haría en la *Monadología*, para quien, si Dios es posible, es entonces necesario.

En tanto a las conclusiones del trabajo de Marion, resultan muy similares, aunque en cierto modo insatisfactorias respecto de los logros de Anselmo en el tránsito del *Monologion* al *Proslógion*.

Señala también que para Kant el argumento ontológico es aquel que demuestra de manera completamente *a-priori*, por conceptos, la existencia de una esencia suprema⁴⁸. Es ontológico aquel argumento que funda la existencia de un ser supremo a partir de la noción de su esencia, del concepto de una esencia suprema. Su existencia se infiere de su esencia. Un argumento que demuestra la existencia partiendo de un concepto puro siendo ese concepto el de esa esencia suprema es entonces si un argumento ontológico.

Se puede sostener también que, para el autor francés, el *unum argumentum* no cumple con los dos requisitos fundamentales de la interpretación metafísica del mismo. Por lo tanto, el argumento de Anselmo no puede considerarse como parte de la ontología, es decir, no es en ningún sentido un "argumento ontológico".

Se debe hacer notar que el haber desmarcado al argumento de Anselmo del ámbito de la ontología no permite concluir que su argumento devenga bien irracional o bien de carácter místico. Dice solamente que los aspectos fundamentales de Dios quedan fuera de las posibilidades de los conceptos finitos. La trascendencia de Dios entendida como una trascendencia del bien y no como un comparativo máximo entre seres finitos.

En este anticiparse a Kant, e incluso a Heidegger, dice Marion, Anselmo establece que "Dios escapa a todo concepto (o razón teórica) en la medida en que permanece abierto al amor (o razón práctica)".

El argumento de Anselmo descansaría tanto en Platón y el pasaje mencionado de *República*, quien siempre situó al bien más allá del ámbito del ser tanto como en San Pablo quien en la *Epístola a los Efesios* (3.10) proporciona un segundo horizonte para

⁴⁸ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2009, A590/B616 y a602/b630

comprender la trascendencia del bien divino en Anselmo: "conocer el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento".

Marion, tal como hemos mencionado, ve en el movimiento de *Maius* a *Melius* que Anselmo logra sacar el *unum argumentum* de cualquier hermenéutica en clave ontológica. El bien saca al argumento del orden de la Ousía, lo corre del horizonte ontológico. Corti, por otro lado, muestra como este logro de Anselmo ya había sido anticipado en el tejido contextual del Monologion, y que Anselmo mismo entiende que es así pero aún insuficiente y por lo tanto resulta necesaria la escritura del Proslógion. Según hemos podido advertir en el recorrido del trabajo de Corti, si Anselmo incluso hubiera detenido el argumento, tal como se lo suele leer, en el desarrollo del Proslógion hasta el capítulo III, no hubiera hecho más que reeditar lo ya logrado en el Monologion quedando equiparado el Nombre I al participio "*Ens*". Decir "es algo mayor que lo cual no puede pensarse, de manera tal que ni pensarse pueda que no es" genera el circuito indiciario que hemos visto dando la ilusión de que podemos pensar a Dios en tanto "algo mayor que lo cual no puede pensarse". Esta ilusión, estaría reforzada por la indicación del modo de ser de ese algo: "[es] de manera tal que ni pensarse pueda que no es".

Hemos podido notar explicando la función del "nihil" en el nombre I, que su virtud es sacar a Dios de la cima de la comparación gradual y ascendente de *bonum* y *aliquid* ya lograda en el Monologion. De este modo, no implica que la argumentación se detiene, como podría inferirse desde el capítulo III del Proslógion, haciendo posible contemplar esa cima y allí a Dios. Es necesario, como hemos visto, el "excessus" [Proslógion XV] donde se supera la función indiciaria del "*Ens*" como también la del capítulo III donde aparenta cerrar el argumento único. Corti señala que el momento de comprensión del "excessus" del capítulo XV muestra que la formula indiciaria del capítulo III, de considerarse el cierre del argumento, solo hubiera reeditado lo alcanzado en el Monologion en el nombre II (*summum omnium*) quedando tanto el nombre I como el nombre II equiparados al participio "*Ens*". Dice Corti en este sentido "El dinamismo del deseo racional de saber acerca de Dios y el dinamismo propio del deseo de ser feliz en la posesión de lo que se juzga bueno desarrollados en el Monologion, se funden, en el *unum argumentum*, en un solo dinamismo por el cual el Nombre I, salvada por el Salmo la instancia indiciaria en la figura del insensato, impulsa la argumentación hacia el Nombre III, el nombre del *excessus* del capítulo XV. La función del "nihil" en el argumento es mantener su dinamismo "hacia adelante" en el cometido de deconstrucción de los ídolos

que aparecen cuando se detiene la argumentación en cualquier instancia indiciaria. Esto es lo que hace el Salmo al oponer la figura del “*insipiens*” a la instancia indiciaria del capítulo III. El insensato niega en su corazón un ídolo; no niega a Dios.⁴⁹

⁴⁹ Corti, E. *Oír, entender, argumentar*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016, pág. 45.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, Sermones 1°. OC VII. Madrid, 1964
- Anscombe, G. E. M. (1982). Por qué la prueba de Anselmo en el "Proslogion" no es un argumento ontológico. *Anuario Filosófico*.
- Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery A Re-examination of the Ontological Argument of God's Existence*, Lasalle (III) Open Court, 1965
- Corbin, M., *Anselme de Cantorbéry, "Monologion" – "Proslógion"*, introductions, traduction et notes, Du Cerf, Paris, 1986.
- Corti. Enrique
 - *Oír, entender, argumentar*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016.
 - *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury*, Unsam edita, Buenos Aires, 2010
- Desmond. P. Henry
 - *Commentary on De Grammatico*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1974.
 - *The De grammatico of St. Anselm: the theory of paronymy*, Notre-Dame: Notre Dame University Press, 1964: *The logic of St. Anselm*, Oxford University Press, 1967: *Commentary on De grammatico: The historical-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm*, Dordrecht: D. Reidel, 1974.

- Jasper Hopkins., *Anselm of Canterbury, Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, Edwin Mellen Press, Toronto and New York, 1976.
- Kant, I. *Critica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- Marion, Jean Luc, Is the Ontological Argument Ontological? The Argument according to Anselm and its Metaphysical Interpretation according to Kant”, *Journal of the History of Philosophy*.
- Rovira, R. *La fuga del no ser*, Ediciones encuentro, Madrid, 1992.
- Russell, B.
 - *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona 1978
 - “On denoting”, en: *Essays in Analysis*, Allen & Unwin, London (1973)
- Tomas de Aquino
 - *Suma Teológica*, 1ª ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964
 - *Summa contra Gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953

