


Carlos Mateo Martínez Ruiz
(Editor)

Estudios sobre lenguaje,
conocimiento y realidad
en la Baja Edad Media

 Editorial Brujas

Colección *Incipit*

Título: Estudios sobre lenguaje, conocimiento y realidad en la baja edad media
Autores: Carlos M. Martínez Ruiz, Carolina J. Fernández, Julio Castello Dubra
Director de la colección INCIPIT: Carlos M. Martínez Ruiz

Martínez Ruiz, Carlos Mateo
Estudios sobre lenguaje, conocimiento y realidad en la baja edad media / Carlos
Mateo Martínez Ruiz ; Carolina J. Fernández ; Julio Castello Dubra ; edición litera-
ria a cargo de Carlos Mateo Martínez Ruiz. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2014.
170 p. ; 21x13cm. - (Incipit / Carlos Mateo Martínez Ruiz)

ISBN 978-987-591-406-3

1. Filosofía Medieval. I. Fernández, Carolina J. II. Castello Dubra, Julio III.
Martínez Ruiz, Carlos Mateo, ed. lit. IV. Título
CDD 189

© 2014 Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-406-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o por fotocopia sin autorización previa.



www.editorialbrujas.com.ar publicaciones@editorialbrujas.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485 Córdoba-Argentina.

Índice

<i>Autores</i>	5
<i>Siglas y abreviaturas</i>	7
<i>Presentación</i>	
CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ	9
1. El problema medieval de las categorías: Principales discusiones y tendencias interpretativas. Primera parte.	
CAROLINA J. FERNÁNDEZ	13
1. Lenguaje modal y lenguaje mental en el <i>Proslogion</i> de Anselmo de Canterbury.	
CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ.....	81
2. Materia, esencia y definición en Tomás de Aquino	
JULIO CASTELLO DUBRA.....	115
3. En los orígenes de la teoría escotista de la intencionalidad: Odón Rigaud y Pedro de Juan Olivi	
CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ.....	143

términos, otros, que son puros conceptos y otros, que son cosas” no parece haber sido sino un recurso para desplegar la dialéctica de la discusión. Sin embargo, parece haber una división entre los autores que privilegiaron la dupla “voces significativas de cosas”, como Porfirio, y los que dieron preeminencia a los conceptos como significados de las voces, como Alejandro.

Muchos serán los derroteros trazados por la discusión altomedieval sobre las categorías que los escolásticos latinos retomarán y continuarán. Esperamos abordarlos en una segunda parte de este trabajo.

II. Lenguaje modal y lenguaje mental en el Proslogion de Anselmo de Canterbury

CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ

Desde que algunos teólogos del siglo XIII –a la saga de Gaunilo– evaluaran el argumento elaborado por Anselmo de Canterbury en el *Proslogion* como estrategia demostrativa de la existencia de Dios, hasta que Kant subrayara su calidad de argumento *a priori*, la atención de sus exegetas e historiadores se focalizó en ponderar su eficacia y su estructura lógica, dando por descontadas las pretensiones ontológicas del mismo, a saber, derivar inmediatamente la existencia a partir de la idea / concepto de un ser perfecto.

El presente trabajo se propone analizar el núcleo argumentativo del *Proslogion*, constituido en los capítulos 2, 3 y 4, sobre la base de su restitución al contexto histórico, su relación doctrinal con otras obras de Anselmo y su específica función y colocación en el opúsculo. Lejos de desestimar el valor de importantes discusiones en curso, suscitadas y justificadas por el *unum argumentum*, quisiera mostrar el modo en que el *Proslogion* en general y estos capítulos en particular constituyen la base de un proyecto filosófico que se abre con una investigación sobre el lenguaje para culminar en una teoría de la verdad.

La bibliografía existente no ya sobre Anselmo o sobre el *Proslogion*, sino específicamente sobre el argumento, es abundantísima. Desde la década del Sesenta del siglo pasado, una multitud de estudiosos provenientes de las más variadas disciplinas, analizaron desde diversos ángulos el problema y discutieron los resultados obtenidos. Por razones de espacio, no resumiré el *status quaestionis* de la historiografía más

autorizada, pero indicaré en cada caso los estudios consultados o discutidos.¹

1. El *Proslogion*

El *Proslogion* (1077/8) continúa un proyecto iniciado con el *Monologion* (1075/6) y completado en los diálogos *De veritate* y *De Grammatico* (1080/6).² Todos estos diálogos (más la *Respuesta* de Anselmo a Gaunilo de Marmoutiers) responden a dos líneas fundamentales de la investigación filosófica del joven Anselmo, profundamente vinculadas entre

¹ Los estudios sobre el argumento pueden dividirse en tres grandes grupos: a) lógicos; b) metafísicos (los que discuten desde el punto de vista teórico la cuestión de la existencia como predicado de primero o de segundo orden); c) exegeticos (al menos tendencialmente, en cuanto tratan de exponer el argumento de Anselmo en sí mismo). G. Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God* (Cambridge University Press, New York 1995) expuso la historia del argumento y analizó sus diversas formas.

² La proximidad cronológica de los cuatro opúsculos, a los que se suma el *De libero arbitrio*, fue atestiguada por Eadmer, primer biógrafo de Anselmo. Richard Southern impugnó su datación argumentando que había interpretado mal el prólogo al *De veritate* y sosteniendo que el *De grammatico* fue escrito veinte años antes. Pero coincidió con John Marenbon en que, sin perjuicio de que la cronología de Eadmer sea susceptible de revisión y de que eventualmente el *De Grammatico* haya sido la primera obra de Anselmo, no hay razones convincentes para aislar de tal modo su composición del resto de los opúsculos citados y del *Proslogion*. Cf. Eadmer De Canterbury, *Vita Sancti Anselmi* I,3,25 (PL 158,62D-63A); R. Southern, *Anselm. A Portrait in a Landscape* (Cambridge University Press, Cambridge & New York 1990) 65; J. Marenbon, "Logic before 1100: The Latin Tradition", en D. Gabbay – J. Woods, *Handbook of the History of Logic 2. Medieval and Renaissance Logic* (Elsevier – North Holland, Ámsterdam 2008) [1-63] 51. La cronología de Eadmer también fue sufragada por B. Davies – G. R. Evans, *Anselm of Canterbury. The Major Works* (Oxford University Press, New York 1998) XIV-XV; este último hizo otro tanto en "Anselm's life, Works, and immediate influence", en B. Davies – B. Leftow, *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge University Press, New York 2004) [5-31] 11-14.

sí: el problema del lenguaje y el problema de la verdad. En el núcleo argumentativo del *Proslogion*, objeto de la presente ponencia, se les suma una tercera, a saber, las relaciones entre modalidades y consecuencias lógicas, desarrollada varios años más tarde en las obras teológicas, sobre todo en *Cur Deus homo*, *De casu dyaboli*, *De concordantia prescientiae et praedestinationis*, *De processione Spiritus Sancti*, así como en los *Fragmenta* de Lambeth.³

Las fuentes de estas tres líneas de investigación dicen bastante acerca de sus intereses, su alcance y sus límites: los textos de Aristóteles (*Categoriae*, *De interpretatione*) y Porfirio (*Isagoge*) traducidos por Boecio; los Comentarios del mismo Boecio a dichas obras y sus tratados *De differentiis topicis*, *De syllogismo categorico*; *De hypotheticis syllogismis*. No menos importante fue para Anselmo la lectura de los *Tópicos* de Cicerón; las *Institutiones grammaticales* de Prisciano; y, por supuesto, de las obras de San Agustín, en especial –mas no exclusivamente– sus trabajos sobre las tres artes del lenguaje (*De magistro*, *Dialectica*, *Rethorica* y *Grammatica*) y los libros *De Trinitate* para las cuestiones de modalidad.⁴

El *Proslogion* no resuelve ninguno de estos problemas, sino que los releva y avanza hacia una comprensión más profunda de ellos. Su mayor mérito consiste en haber descubierto el vínculo que los une y el modo en que su vinculación anticipa el hallazgo de un *intellectus* buscado con

³ Cf. Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* II,17; *De casu dyaboli* 2-3; *De concordantia* I,2-3; *De processione* 11 y 14. Todo el trabajo de Anselmo en los *Fragmenta* se halla atravesado por el problema de modalidad.

⁴ La teoría anselmiana del fundamento ontológico de la posibilidad del mundo es ampliamente deudora de la teología de Agustín sobre el Hijo como Palabra e Imagen del Padre, así como de la doctrina de las Ideas vinculada a la misma. Véase, a este propósito Anselmo de Canterbury, *Monologion* 9,31-34 ed. F. S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia* I (Thomas Elson, Edinbourg 1946) 23. En su análisis modal, además, Anselmo retoma y discute las soluciones propuestas por Pedro Damián al problema de la libertad y la omnipotencia de Dios en *De divina omnipotentia* (Pl. 145,595-622D).

denuedo y que atañe a todos los diálogos mencionados. Me propongo analizar la estrategia argumentativa de Anselmo en el interior de esta preocupación filosófica más amplia, debiendo apelar, en algunos casos, a obras cronológicamente posteriores.

1.1. Buscando la comprensión

El *Proslogion* ha sido concebido por su autor como un *exemplum meditando de ratione fidei*: una expresión tan rica como enigmática. Se trata del primer título pensado por el joven monje de Bec para su obra. Por «ejemplo de meditación», en este caso en particular, ha de entenderse una suerte de “meditación en acto” cuya atenta observación permitiría aprender a meditar; teniendo en cuenta que el sustantivo *exemplum* se puede acercar sin problemas a *exemplar*, igualmente usual en la cultura monástica del s. XI. El primero, en efecto, se difundirá ampliamente con la predicación popular desde fines del siglo XII (los *exempla* propuestos en los sermones por los predicadores), mientras que *exemplar* se refiere al códice que sirve de base para la copia de otro. Así pues, el opúsculo anselmiano ofrece un *exemplar* de meditación para aprender a meditar. Ya resignificada en la constitución del *sermo christianus* respecto de su uso clásico, la *meditatio* monástica, desde Benito de Nursia en adelante, dejó de ser una simple reflexión o consideración atenta, para entenderse como una paciente “rumia”, sobre todo del texto de la Biblia “escuchado” por los monjes en los distintos momentos de la liturgia común. Tomada la Escritura como “pasto del alma”, la rumia del monje se extiende a lo largo de toda su jornada y atraviesa todas sus actividades, buscando extraer la savia y convertir la lectura / ingestión en verdadero alimento, pasando así de la *lectio / auditio* a la *meditatio*.

Ahora bien, el objeto de meditación propuesto en el *Proslogion* no es un pasaje bíblico ni un texto de los llamados

“padres” de la Iglesia, sino «la razón de la fe». Anselmo no explica la expresión, pero ésta supone, por lo menos, que existe una *ratio* en el interior de la *fides* que la *meditatio* es capaz de obtener con paciencia y aplicación. En efecto, como el mismo Anselmo señala en el Proemio, el *exemplum* se halla propuesto «en la persona de alguien que intenta elevar su mente a la contemplación de Dios y busca entender lo que cree». ⁵ Quisiera subrayar los dos participios con los que el autor traza el perfil (ejemplar) del sujeto que lleva a cabo la meditación propuesta: es alguien que intenta (*conans*) y que busca (*querens*). La importancia de la expresión reportada se manifiesta no sólo en el contenido y la estructura del Prólogo, sino también en el capítulo 1, donde los verbos *quero*, *cupio*, *desidero*, *anhelo* y sus respectivas familias semánticas son tan recurrentes que constituyen la trama misma del texto y terminan de explicitar la fisonomía interior de Anselmo meditando, junto con el verbo *obsecro* y los adverbios *usquequo* y *quando*, que le confieren una intensidad y una vehemencia únicas en el marco general del opúsculo. ⁶

Este primer título fue reemplazado por el de *fides querens intellectum*, mucho más coherente con el contenido del opúsculo. Prácticamente todos los estudiosos que se han ocupado del argumento descuentan que dicha expresión se refiere a una fe que busca la razón para fortalecerse a sí misma, debido en parte a la alusión al texto del profeta Isaias al final del capítulo 1: *Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam*. El texto bíblico citado había inspirado a Agustín la formulación de su célebre “círculo”: *intellige ut credas et*

⁵ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Proemio., ed. F. S. Schmitt 101: «sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et querentis intelligere quod credit».

⁶ No es sencillo mostrar la pertenencia o la inserción del primer capítulo en la totalidad del *Proslogion* como unidad literaria. A lo sumo podemos decir que de hecho postula deprecativamente una suerte de compromiso existencial como punto de partida, de marcada influencia agustiniana.

crede ut intelligas.⁷ Dicha fórmula resolvía las dificultades experimentadas por el cristianismo tardoantiguo de cara a la *mundana sapientia*, precisamente en virtud de la relación circular que propone entre razón y autoridad.⁸ Nadie puede creer sin haber entendido la necesidad y la viabilidad de su acto de fe, realizado el cual se abre al creyente la posibilidad de comprender cosas que antes ni siquiera imaginaba, cuya comprensión, a su vez, reclamará un paso más en la fe, que posibilitará el acceso a una nueva comprensión... y así sucesivamente.

El *Proslogion* se destaca por ser la primera obra de Occidente en romper francamente el principio agustiniano, en función del cual se había organizado y pautado el saber en la Alta Edad Media. A diferencia de éste, la fórmula anselmiana no implica circularidad alguna, sino que propone como objeto directo del *querens un intellectus* que –no sin profundas turbulencias de las que el mismo Anselmo da cuenta en el Proemio– se impone como fin en sí mismo:

Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus compari illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia *nisi credidero, non intelligam*.⁹

Está claro que no se busca entender para creer; no sólo porque la inteligencia no puede generar la fe, sino también porque, de hecho ya se cree. Pero también está claro que no

⁷ Agustín de Hipona, *Sermo* 43,9 (PL 38,258): «Ergo intellige, ut credas; crede, ut intelligas».

⁸ Esta relación había sido expuesta por Agustín desde los diálogos de Casiciaco: cf. *De ordine* II,9 (PL 32,1007-1008). Cf. B. Studer, «Sapientia Veterum», en A. Berardino – B. Studer (dir.), *Storia della Teologia I. Epoca patristica* (Piemme, Casale Monferrato 1993) [373-412] 382-394.

⁹ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Proem, ed. F. S. Schmitt 101.

se busca entender para reforzar la fe ni para profundizar la propia adhesión a las verdades en las que se cree.

Quiero decir que el camino que aquí se plantea, es sólo de ida. La fe, con la que ni Anselmo, ni los destinatarios del *Proslogion*, ni el ambiente monástico –al menos en principio– tienen problemas, busca algo que puede resultar problemático, a saber, la comprensión (baste pensar en figuras como las de Pedro Damián). Esta última consideración nos lleva de la mano al marco en el que se elaboró el argumento que dio origen al opúsculo. En efecto, Anselmo confiesa que, después de concluir el *Monologion*, comprendió que se componía de un entramado de muchos argumentos que se necesitaban mutuamente; motivo por el cual comenzó a plantearse la posibilidad de encontrar un único argumento (*inueniri unum argumentum*) autosuficiente; cuya eficacia no dependiera de su concatenación con otros argumentos, sino que sólo se necesite a sí mismo (*se solo indigeret*):

ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint; et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret.¹⁰

El gerundio del verbo *astruo*, que rige el contenido de las cuatro oraciones relativas, se traduce en todas las lenguas como «para probar», «para demostrar» o cualquiera de sus sinónimos. Se trata de un verbo proveniente del léxico de la arquitectura y significa «construir al lado», «adosar, edificar encima», «añadir (algo a otra cosa)». ¹¹ El uso de este verbo en el siglo XI es muy raro y recién en el siglo XIII se afianzará el uso de *astruo* en sentido argumentativo, como sinónimo de

¹⁰ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Proem, ed. F. S. Schmitt 101.

¹¹ Marciano Capella emplea *astructio* como «construcción» o «fábrica»; o bien como «composición» e incluso como «invención». Y Venancio Fortunato emplea *astructor* con el sentido de «constructor», «arquitecto».

probo - demonstro. He realizado diferentes sondeos estadísticos por períodos, por región y por autores y resulta en verdad un verbo escasamente representativo. Es probable que Anselmo lo haya recibido de Boecio, quien emplea muy pocas veces el verbo *astruo* y siempre en sentido figurado, significando «sostener» o «afirmar».¹² Anselmo no lo utiliza casi nunca, hecho que debilita notablemente toda ilusión sinonímica.¹³ Quiero decir que, tratándose prácticamente de un *hápax*, no hemos de dudar en acercarlo al significado original, siendo el monje de Bec un autor con buen dominio del latín para su época y que dispone de varios otros verbos para referirse a la demostración argumentativa, de los que hace uso a lo largo de su obra. Sólo extiende el campo semántico de *astruo* hasta donde lo llevó Boecio, esto es, en sentido afirmativo / asertivo y así debe entenderse en el Proemio.

Obrando Anselmo ejemplarmente como *structor*, el *unum argumentum* pretende ser el instrumento mediante el cual logre abrir un espacio nuevo, diferente, edificar una habitación contigua a la *fides*. Esta habitación contigua –

¹² Severino Boecio, *De differentiis Topicis* I (PL 64,1173C): «Atque in his illud ad perfectionem speculationis est astruendum, ut quibus utraque modis diuisio differat, quibusque conueniat explicetur, quoque modo altera alteram uicissim possit includere»; *De Hypotheticis Syllogismis* III,6,5, ed. L. Obertello (Brescia 1969) 355: «In omnibus enim si quidem uelimus astruere, primam totius propositionis assumemus partem, si uero in conclusione aliquid destruendum est, secunda negabitur»; *In Categorías Aristotelis Commentaria Liber Primus* (PL 64,1211AB): «Sed quoniam quaedam indefinita imaginem quamdam quantitatis ostendunt ut magnum et paruam, quae uidentur esse contraria, haec sibi Aristoteles opponit dicens non esse quantitates sed magis ad aliquid, quod ipsius sermonibus astruamus». Con el mismo sentido lo emplean otros autores conocidos por Anselmo: Plinio, Marciano Capella e Isidoro de Sevilla.

¹³ Recién aparece en *Cur Deus homo* I,25: «Quid respondendum est illi, qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse, quia nescit quomodo sit?» y II,17: «Haec est illa necessitas quae, ubi tractat Aristoteles de propositionibus singularibus et futuris, uidetur utrumlibet destruere et omnia esse ex necessitate astruere». En ambos casos, como vemos, el significado es el mismo que en *Proslogion*.

que no es *otra casa* a la que quiera mudarse – es denominada *intellectus* (comprensión). Este último término, que Anselmo encuentra en la traducción boeciana del *Peri hermeneias* se halla más directamente vinculado a la función semántica del lenguaje que al razonamiento o a la silogística.¹⁴

1.2. Los destinatarios

La búsqueda del *intellectus* que da origen y sentido al *Proslogion* también se relaciona con sus destinatarios. Según Thomas Williams existen dos lecturas erróneas de la expresión anselmiana: la que entiende que se dirige a un no creyente y la que entiende que se dirige a un creyente. La primera porque Anselmo no propone reemplazar la fe con la razón, sino brindar al amor activo de Dios expresado en el término '*fides*', el conocimiento mayor de Dios que está buscando, expresado por '*intellectum*'. La segunda porque choca contra la explícita mención del que no cree en *Monologion* 1 y con la presencia del *insensatus* en *Prosl.* 2-3, a quien Anselmo intenta «convencer», ya que «dice en su corazón: *Dios no existe*».¹⁵ A mi modo de ver, ambas objeciones son desacertadas. Anselmo se dirige, sin ninguna duda, a un creyente. Y dicho

¹⁴ Así por ejemplo, sobre *Peri hermeneias* 16a 2-6, dice Severino Boecio, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias primae editionis* I,1, ed. L. Minio-Paluello – G. Verbeke, AL II/1-2 (Brill, Leiden 1965) 36: «Tota autem ratio sensus huiusmodi est: tria sunt ex quibus omnis conlocutio disputatioque perficitur: res, intellectus, uoces. Res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus, intellectus uero quibus re ipsas addiscimus, uoces quibus id quod intellectu capimus significamus» Cf. E. J. Ashwort, "Signification and Modes of Signifying in Thirteenth Century logic. A Preface to Aquinas on Analogy", *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991) 39-67. Sobre la influencia de los comentarios de Boecio sobre la lectura e interpretación del *corpus* de textos lógicos por él traducidos, especialmente de los textos aristotélicos, entre los últimos decenios del siglo XI y los primeros del XII, cf. J. Marenbon, *Boethius* (Oxford 2003) 166.

¹⁵ Cf. Th. Williams, "Saint Anselm", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2007) <http://plato.stanford.edu/entries/anselm/>.

creyente no es otro que él mismo, junto a aquellos monjes de Bec que compartían sus mismas inquietudes respecto del *intellectus* y a cuyos ruegos respondió con su reflexión y sus primeros escritos. Todos ellos creen. Son monjes que no sólo buscan entender *lo que creen* (ya que el *intellectus* no se reduce a reforzar la fe), sino simplemente *entender*, esto es, abrir un camino de comprensión, sin perjuicio alguno de la fe respecto de la cual no vacilan.

Así entendido, el opúsculo anselmiano se inscribe en el contexto de la *querelle* entre dialécticos y teólogos, ofreciendo una suerte de alternativa que supera a ambos bandos en inteligencia, profundidad y expectativas. La mención a un hipotético no creyente en *Monologion* 1, al que se le darían razones para empezar a creer, no es ni programática ni tan siquiera representativa del talante de un trabajo que, en línea de máxima, pretende lo mismo que el *Proslogion* pero de modo más rudimentario. Por otra parte, el opúsculo circuló y se difundió en un principio con el título de *Fides querens intellectum* hasta que el «Reverendo Arzobispo de Lyon de nombre Hugo, Legado Apostólico en la Galia», transformó en orden la voz de «muchos otros» y obligó a Anselmo, con la fuerza de «la autoridad apostólica» de la que estaba investido –o sea, en nombre del mismo papa–, a firmar ambos opúsculos y a renombrarlos con otros títulos que el mismo prelado había decidido: *Monologion* para el primero y *Proslogion* para el segundo.¹⁶

¿Por qué tanto apuro? ¿Por qué intervendría la máxima jerarquía de la provincia eclesiástica a la que pertenecía este prior benedictino, si se trataba de dos obras cuyo único objetivo era edificar y robustecer la fe de los monjes? Las reacciones suscitadas por ambos opúsculos, tanto de adhesión como de sospecha o rechazo, sólo se entienden en un contexto que interpretó mucho mejor que sus historiógrafos, la naturaleza y el talante del proyecto al que servían. No se trata

¹⁶ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Prooem, ed. F. S. Schmitt 101.

entonces de demostrar, sino de entender hasta afirmar (*ad astruendum*). Todas las estrategias esgrimidas por el monje de Bec en el *Monologion* y –sobre todo– en el *Proslogion*, responden a este cometido. Eso explica los términos en los que celebra su hallazgo al cerrar el capítulo cuarto:

Gratias tibi, bone domine; gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.¹⁷

2. La estrategia argumentativa

Del núcleo argumentativo del *Proslogion* se deduce el resto de los capítulos, en los que efectivamente se alcanza el *intellectus* o comprensión programáticamente anunciada en el *Prooemio* y objeto de la extensa plegaria del capítulo 1. La estrategia argumentativa desplegada por Anselmo en los capítulos 2-4 se funda por entero en la formulación de un enunciado y se articula en tres fases o etapas que presentaré en este apartado.

2.1. *Vnum argumentum*

La primera tarea de Anselmo para superar las debilidades del *Monologion* consistió en construir un enunciado (no un silogismo) semánticamente suficiente para el análisis que se proponía iniciar; no proveniente ni del dogma ni de la Escritura y que no admita contradicción ni réplica alguna. El resultado de su ardua búsqueda quedó formulado así:

Et quidem credimus te esse *aliquid quo nihil maius cogitari possit*.¹⁸

¹⁷ Anselmo de Canterbury, *Prosl.* 4, ed. F. S. Schmitt 104.

¹⁸ Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 2,3, ed. F. Schmitt 102. El editor de las obras de Anselmo ha reconocido antecedentes manifiestos

A pesar de cuanto pudiera sugerir el *credimus*, no se trata de ninguna afirmación de fe, es decir, el enunciado no está tomado del *credo*, ni de la liturgia, ni de texto alguno vinculante para la Iglesia, sino de un enunciado pergeñado por el mismo Anselmo que podría suscribir cualquier cristiano con su fe y que cualquier hombre o mujer –sea cual sea su creencia religiosa– se halla en grado de entender con su razón. Resulta cuanto menos sorprendente, además, que en plena vigencia de las distintas formas de influencia de los neoplatonismos cristianos, un autor del siglo XI pueda decir que Dios es *aliquid* (baste pensar en las obras del Pseudo Dionisio Areopagita y de Juan Escoto Eriúgena, que Anselmo también conoce).

Brian Davies observa con razón que este enunciado no se refiere a Dios como a lo más grande que existe, sino a algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, es decir que no hay nada mayor *concebible*, so pena de incurrir en el absurdo.¹⁹ Anselmo cree haber encontrado un enunciado que le permitirá pasar a otra “sala” en la medida en que abrirá la puerta de la inteligibilidad de diversas realidades acerca de las cuales está reflexionando. La prueba a la que someterá al

de dicho enunciado, entre los que se destacan: Lucio Enea Séneca, *Naturales Quaestiones* I,13, Praef., ed. F. Hasse (Leipzig 1898): «Sic denum magnitudo illi una redditur qua nihil maius cogitari potest»; Agustín De Hipona, *Confessiones* VIII,4,6 (CSEL 33) 145: «cogitate aliquid, quod sit te melius»; *De moribus manichaeorum* 2,11,24 (PL 32): «Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus aut credendus est Deus»; *De doctrina christiana* 1,7,7 (PL 34): «Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur ut aliquid quo nihil sit melius atque sublimius illa cogitatio conetur attingere»; incluso Severino Boecio, *De consolazione philosophiae* III, pr.10 (CCL XCIX): «id quo melius nihil est». El mismo Anselmo, en *Monologion* 15: «est qua penitus nihil est melius». Se notará la diferencia entre aquellas sentencias que se refieren a Dios como lo más grande y aquellas otras que se refieren a Dios como a lo más grande concebible.

¹⁹ B. Davies, “Anselm and the Ontological Argument”, en B. Davies – B. Leftow, *The Cambridge* 159.

pobre *insipiens*, tratado indiscriminadamente de necio, de insensato o de estúpido por la tradición sucesiva, no pretende sino mostrar ese tránsito.²⁰

En el cap. 2, en efecto, la enunciación de lo que Anselmo cree (*et quidem credimus*) se enfrenta con la ignorancia de alguien que entiende lo que escucha (el enunciado) sin entender que el *aliquid* dicho y entendido existe. La pregunta que abre la investigación anselmiana es si dicho enunciado pierde validez porque alguien niegue la existencia de Dios. La falta de correspondencia entre el enunciado de Anselmo y el del “Ignorante”, es manifiesta: mientras el primero dice que no hay nada mayor concebible, el segundo dice que no existe Dios, desinteligencia que sólo se salva si le concedemos al monje que Dios sea lo que él está diciendo.

Toivo Holopainen había identificado el *unum argumentum* con este enunciado (‘algo mayor que lo cual nada puede ser pensado’), sosteniendo que Anselmo lo trata como un término complejo, sobre la base de la teoría

²⁰ Provieniendo el adjetivo *insipiens* del prefijo (negativo) *in* + *sapiens* – que significa inteligente, sabio o prudente–, no hay razones para traducir el antónimo por “necio” o “insensato”. Si Anselmo hubiera querido tratar a su interlocutor de “necio”, entendiendo por tal un ignorante que no sabe lo que podía o debía saber, entonces recurriría al adjetivo *nescius* (derivado de *scio*). Si hubiera querido tratarlo de “insensato”, que en español significa falta de sensatez, o tonto, lo hubiera llamado *insensatus* (derivado de *sensus*). Y si hubiera querido tratarlo directamente de “estúpido”, entonces le podría haber dicho *stultus*, aunque en este caso necesitaríamos analizar con precisión el contexto del apelativo, para distinguir si le estaba diciendo “estúpido” o “loco”. Muy por el contrario, lo llamó *insipiens*, porque así reza el texto del *Salmo* 13,1, del que Anselmo toma el personaje. *Insipiens* alude, en primera instancia, al que no sabe (pero no por su culpa, como en el caso del *nescius*), al que no es sabio, al que carece de sabiduría, al ignorante. La traducción de *insipiens* como “ignorante” y de *insipientia* por “ignorancia”, en efecto, está avalada por todos los léxicos de latín medieval, baste citar a C. Du Cange, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis* IV (Paris 1938) 380. Sobre la base de este contenido minimal desarrollará el monje su prueba y, para terminar de precisar el significado de *insipiens* en el *Prologion* y determinar el eventual perfil del interlocutor de Anselmo, es necesario leer con detenimiento los capítulos 2 al 4 inclusive.

de los argumentos tópicos que conoce a través de Boecio.²¹ Esta lectura es plausible al menos en principio, esto es, en tanto y en cuanto el *locus* –al decir de Boecio– se define como *sedes argumenti* porque de allí se deriva la respuesta conveniente a una pregunta.²² Acuerdo con Marenbon, sin embargo, en que un término (en este caso complejo) no puede satisfacer la función argumentativa, pues carece de estructura proposicional; y precisamente sobre la estructura de esta *propositio*, *sententia* o *enuntiatio* (Anselmo emplea indistintamente estas denominaciones), descansa la estrategia argumentativa en cuestión.²³ En las páginas que siguen intentaré mostrar que se trata de un enunciado modal analizado en el contexto de una teoría del lenguaje mental.

Con el trabajo sobre este enunciado en el *Proslogion* y en la *Respuesta* a Gaunilo, siempre en el interior de un proyecto más amplio, Anselmo se abre a un análisis de la modalidad. En sus obras teológicas prestará mucha atención tanto a la semántica de los términos modales como a la ontología de la modalidad, pero sin llegar nunca a sistematizar una teoría general. Ello no obstante, logrará distinguir dos tipos diferentes de necesidad, a las que llamará «anterior» y «subsiguiente», configurando un paradigma de modalidad que interpreta la posibilidad como potencia.²⁴ Definirá, además, la necesidad como *coactio* o *prohibitio*, términos modales contrariamente convertibles entre sí; y, comoquiera que lo que necesariamente es, es lo que está constreñido a ser y

²¹ T. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century* (Brill, Leiden 1996) 133-145.

²² Severino Boecio, *De differentiis topicis* I (PL 64,1174D): «Locus autem sedes est argumenti, uel id unde ad propositam quaestionem conueniens trahitur argumentum».

²³ J. Marenbon, "Logic before 1100" 49.

²⁴ De las diversas teorías modales en la Edad Media se ocupó S. Knuutila en diversos e importantes estudios: cf. *Modalities in Medieval Philosophy* (Routledge, London – New York 1993) 82-94; "Medieval Modal Theories and Modal Logic", en D. Gabbay – J. Woods, *Handbook* [505-578] 515-516.

lo que necesariamente no es, es lo que está constreñido a no ser, podemos decir que entiende la necesidad como constricción causal.²⁵ Lo que distingue la necesidad anterior de la necesidad subsiguiente es que, mientras la primera es causa de la cosa, la segunda es causada por la cosa misma. Precisamente en cuanto a la causación, la primera es necesidad en sentido propio, como cuando decimos que los cielos se agitan porque es necesario que se agiten; y la segunda sólo en sentido amplio o impropio, como cuando decimos que alguien habla por necesidad, porque está hablando.²⁶

Los intérpretes discuten actualmente si los casos de necesidad subsiguiente son casos de implicación lógica, esto es, si –a diferencia de los casos de necesidad anterior– no dicen una relación constrictiva entre cosas, sino entre conceptos.²⁷ Esta delicada cuestión, cuya solución excede los límites de mi trabajo, nos permite precisar el recurso de Anselmo a un planteo modal y su alcance en el núcleo argumentativo del *Proslogion*.²⁸ Más allá de que haya

²⁵ Anselmo de Canterbury, *Cur Deus Homo* 2,17, ed. F. S. Schmitt 102 II,125.

²⁶ Anselmo de Canterbury, *Cur Deus Homo* 2,17, ed. F. S. Schmitt 102 II,125-126: «Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur; sequens vero et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueras, non quod aliquid te cogat ad loquendum».

²⁷ S. Knuutila, "Anselm on Modality", En B. Davies – B. Leftow, *The Cambridge* [111-131] y de E. Serene, "Anselm's Modal Conceptions", en S. Knuutila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being* (Springer, Dordrecht 1981) 117-162, se oponen a dicha interpretación, impulsada por D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm* (Oxford University Press, New York 1967) 243-246 y sostenida por J.-F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle* (Vrin, Paris 1992) 129-131; J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480- 150). An Introduction* (Routledge, London – New York 19882) 103-104; "Logic before 1100" 49-51 y S. Visser – Th. Williams, *Anselm* (Oxford University Press, New York 2009) 158-161.

²⁸ En mi opinión ambas posiciones son sufragables con textos, acaso de modo no concluyente, sobre todo porque Anselmo nunca se detuvo a analizar las estructuras de los enunciados modales hasta poder postular

logrado o no demostrar que toda necesidad subsiguiente es una necesidad lógica, porque atañe a relaciones lógicas de identidad, inclusión o implicación, resulta evidente que así lo considera de hecho. Tal es el caso en el *Proslogion* y ha de tenerse en cuenta para apreciar su estrategia argumentativa. Me refiero a que, en los capítulos 2-4 y sobre la base del análisis de la posibilidad y la necesidad de los diversos modos de existencia del *aliquid* sujeto del enunciado, Anselmo trata lo posible («algo mayor que lo cual nada puede ser pensado») como conceptualmente consistente y lo imposible como conceptualmente inconsistente.²⁹ Dicha asunción se vincula –como veremos– con el modo en que un enunciado del tipo ‘*x non est potens esse*’ parece significar “*x non potest esse*” y que, de modo equivalente, ‘*x non potest non esse*’ = “*x non est potens non esse*” y ‘*x potens est esse*’ = “*x potest esse*”.³⁰

2.2. Las tres fases de la argumentación

El procedimiento dialéctico anselmiano se articula en tres fases, correspondientes a los capítulos 2, 3 y 4. Estos tres capítulos, en efecto, despliegan una argumentación cuyo resultado es la apertura de una “nueva habitación”, que dará lugar a los 21 capítulos restantes.³¹ Dicha argumentación, a

una teoría de las equipolencias y oposiciones modales.

²⁹ Esta tesis había sido anticipada en *Monologion* 9,31-34 ed. F. S. Schmitt 23.

³⁰ Cf. Anselmo de Canterbury, *De concordantia* 1,2, ed. F. S. Schmitt 253-254; *Fragmenta Philosophica*, ed. F. S. Schmitt, “Ein neues unvollendetes Werk des LI. Anselm von Canterbury”, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 3 (1936) [23-45] 23,25-26-24,1-7; Trad. esp. *Filosofía del lenguaje. Anselmo de Canterbury (Edición Bilingüe)*. Con una “Introducción a la Filosofía del Lenguaje en Anselmo de Canterbury por F. Castañeda (Ediciones Uniandes, Santa Fé 2001) 160-163. En ambos casos, al igual que en el texto del *Monologion* citado en n. 30, se trata de elucidar el problema de la posibilidad de que el mundo exista antes de ser creado por Dios.

³¹ N. Malcolm negó explícitamente la continuidad entre *Prosl.* 2-3 y, por

su vez, se construye sobre el rico entramado formado por los verbos *dico / audio; intelligo / cogito; y sum*. Exactamente el mismo que hallamos en *De ueritate* 1-4.

El siguiente cuadro muestra de manera sinóptica dicho entramado, sobre la base de una exégesis cuantitativa de los tres capítulos.

Capítulos	2	3	4	
Total palabras	226	179	175	
Recurrencias	dico / audio	5 = <i>audit</i> 3 + <i>dixit</i> 1 + <i>dico</i> 1	1 = <i>dixit</i>	7 = <i>dixit</i> 4 + <i>dicere</i> 1 + <i>dictur</i> 1 + <i>dicta</i> 1
	intelligo	20 = <i>intellectu</i> 10 + <i>intelligit</i> 5 + <i>intellectum</i> 1 + <i>intelligam</i> 1 + <i>intelligat</i> 1 + <i>intelligere</i> 1 + <i>intelligitur</i> 1	0	7 = <i>intelligit</i> 3 + <i>intelligitur</i> 1 + <i>intelligens</i> 1 + <i>intelligo</i> 1 + <i>intelligere</i> 1
	cogito	9 = <i>cogitari</i> 9 + <i>praecogitar</i> 1	13 = <i>cogitari</i> 12 + <i>cogitare</i> 1	13 = <i>cogitare</i> 6 + <i>cogitatur</i> 3 + <i>cogitari</i> 2 + <i>cogitauit</i> 1 + <i>cogitatione</i> 1
	sum	22 (sin contar <i>facturus</i> <i>est</i> y <i>maius est</i>) = <i>esse</i> 10 + <i>est</i> 7 + <i>es</i> 2 + <i>existit</i> 1	22 = <i>esse</i> 11 + <i>est</i> 8 + <i>es</i> 2 + <i>sit</i> 1	11 = <i>esse</i> 6 + <i>est</i> 4 + <i>sit</i> 1
	Total	38	36	38

lo mismo, la unidad discursiva 2-4 en el artículo “Anselm’s Ontological Arguments”, en *Philosophical Review* 69 (1960) 41-62.

La lectura vertical de la tabla permite ver la acentuación de cada uno de los aspectos previstos por el tratamiento de Anselmo, que podríamos sintetizar como la relación entre palabras, conceptos y cosas: En 2 Anselmo trabaja sobre la dicción y la audición de un enunciado, que dan lugar a un contenido mental o *intellectus*, explicándose así la mayor recurrencia de *intelligo*. En 3 se detiene en el contenido mental, pero no ya como *intellectus*, sino en cuanto objeto de una *cogitatio*, esto es, en cuanto concepto pensado o pensable. Y en 4 discute la relación del contenido mental con el mundo, retomando todo lo dicho; por lo que las recurrencias de los cuatro verbos considerados son bastante parejas. Gran parte de las dificultades que suscita el análisis de esta estrategia argumentativa, en mi opinión, se debe a que Anselmo pasa de analizar el enunciado en tanto que enunciado, es decir en cuanto dicho, escuchado y entendido (2), a analizar su contenido (3) y el modo –necesario– en que dicho contenido exige y supone –al mismo tiempo– una relación de los términos sujeto y predicado con el mundo y un valor de verdad del enunciado (4).

3. *Enuntiatio - Intellectus (Prosl. 2)*

La petición que abre el segundo capítulo instala al centro del análisis el principio que regirá el procedimiento en su conjunto. Anselmo pretende “entender” (*intelligam*) que Dios *es*, tal como cree (*credimus*) y que *es tal* como cree. En términos hechos célebres por Severino Boecio, el *sicut* correspondería al simple *quod est*, referido al hecho de ser y el *hoc aliquid est*, referido a la diferencia específica sobre cuya base se construye la definición de todo *aliquid* según Aristóteles.

Anselmo parte del proceso de audición y comprensión del enunciado ‘*aliquid quo nichil maius cogitari potest*’ (al que

llamaremos *x*), en tanto que enunciado; o sea, del enunciado proferido, escuchado y comprendido, sin atender por ahora a su contenido y sirviéndose de la teoría tradicional del lenguaje mental, discutida por él mismo en el *Monologion*.³² En dicho opúsculo, en efecto, había logrado establecer que la palabra o *locutio* mental se profiere cuando se contempla una *res* en la mente –futura o existente– con la mirada del pensamiento. Anselmo sostiene –como Aristóteles, Agustín y Boecio– que esta palabra interior es natural y unívoca; pero se aparta de ellos al sostener que, a diferencia de las palabras orales y escritas, no funciona como un signo que da lugar a una comprensión, sino que constituye una comprensión en sí misma, entendiendo así el lenguaje mental como la semántica del lenguaje convencional.³³ Y si en el *Monologion* había explicado el modo en que una palabra o locución mental significa, ahora se detiene a considerar el modo en que una concepción racional «existe» (*est*) en la mente. Esta vez, sin embargo, no es el individuo el que profiere esa palabra para sí mismo, sino que la escucha al ser proferida por otro y la «entiende»: *entiende* lo que *escuchó* que su interlocutor *dijo*. Desde las primeras líneas del capítulo segundo, en efecto, ya tenemos los tres elementos que fundan toda la estrategia argumentativa: *dictio - intellectus - res*.

Anselmo dijo *x* y el Ignorante escuchó *x* y entendió *x*; esto es, formó un concepto *x* (o *x1* si se prefiere, pero siempre *x*). Eso es todo lo que necesita Anselmo para desplegar su argumentación: comenzar por el lenguaje para mostrar que toda concepción racional *es* en la mente de quien la concibe:

³² Anselmo de Canterbury, *Monologion* 10, 31, 33.

³³ Anselmo de Canterbury, *Monologion* 10, ed. E. S. Schmitt 25: «Et quoniam alia omnia verba propter haec sunt inventa: ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam». Cf. P. King, “Anselm’s Philosophy of Language”, en B. Davies – B. Lethow, *The Cambridge* [84-110] 85-88.

*et quod intelligit in intellectu eius est.*³⁴ Y a tal punto está tratando la intelección de *x* simplemente en cuanto *x*, que añade que, en principio, la existencia de *x* en la mente de quien lo entiende, no implica de suyo que éste entienda que *x* exista (fuera de su mente, por supuesto): *etiamsi non intelligat illud esse.*

Anselmo quiere asentar una observación que su interlocutor no negaría en absoluto: la diferencia entre la existencia de algo en el entendimiento y el entendimiento de que dicho algo exista, proponiendo el ejemplo del boceto de una pintura, que ya existe en la mente del pintor antes de ser ejecutada.³⁵ Sólo así puede proceder a analizar la *necessitas* de que *este x* efectivamente exista. Para ello –ahora sí– habrá que atender a su contenido, a saber: si *x* es *x*, no puede existir sólo en el entendimiento. La ignorancia que Anselmo quiere ante todo entender y luego conjurar, consiste en que el Ignorante entiende lo que escucha (por lo que el *aliquid* sujeto del enunciado existe en su entendimiento), pero no entiende

³⁴ Anselmo entiende el *conceptus* como el efecto de la acción del entendimiento sobre la base de algo existente, tal como había sido definido por Severino Boecio, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, I,10,6 (CSEL 48) 163: «Omne quod intellegit animus, aut id quod est in rerum natura constitutum intellectu concipit et sibimet ratione describit, aut id quod non est uacua sibi imaginatione depingit». En efecto, Boecio distingue entre concepto, razón e imaginación a partir de la acción de la mente sobre lo existente o sobre lo no existente. Estrictamente hablando, por tanto, sólo puede haber entendimiento de lo que existe (como concepto primero y como razón después). De modo tal que la mera formación de un *conceptus*, por definición, implica la existencia de un objeto o de algo en un objeto. De lo contrario sería vacua imaginación de la mente.

³⁵ Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 2 ed. F. S. Schmitt 102: «Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse». La oposición y la distinción entre la existencia (meramente) mental y la subsistencia o existencia real había sido ampliamente desarrollada por Boecio para responder a las tres preguntas que Porfirio no quiso tratar en la *Isagoge* y que reflejan la tesis con la que Aristóteles se había opuesto a Platón en *Metafísica Z* (los géneros y las especies no pueden ser sustancias).

que dicho *aliquid* exista en la realidad. En efecto, ¿qué ha entendido por el mero hecho de haberlo escuchado?: *x=algo mayor que lo cual nada puede ser pensado*. Tal es lo enunciado y él no puede dudar ni de haber entendido *x* ni de la existencia mental del mismo. Y si Anselmo valora esta instancia de locución interior como un modo de existencia (*esse*) de la cosa en la mente, es porque –a su juicio– la palabra mental es la que guarda mayor semejanza con la cosa y la expresa mejor; en virtud de ello es la expresión natural de la cosa en sentido estricto y principal.³⁶

Ahora bien, si consideramos el significado de *x*, su contenido, nos vemos obligados a sostener que *x* no puede no existir (también) en la realidad, iniciando un análisis modal de la posibilidad y de la necesidad del concepto sujeto en cuanto existente:

id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.³⁷

³⁶ Anselmo de Canterbury, *Monologion* 10, ed. F. S. Schmitt 25: «nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum».

³⁷ Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 2 ed. F. S. Schmitt 102. En este caso, la conjunción *uel* se emplea para restringir el aumentativo pendiente de la oración anterior (*quo maius cogitari nequit*) y para rectificar el adverbio con el que dicha oración termina (*non potest esse in intellectu solo*). Por eso es vertible en sentido adverbial, como «al menos» o cualquier otra expresión análoga que, por otra parte, resulta del todo usual y viable tanto en latín clásico como en latín altomedieval. La traducción de dicha sentencia dio lugar a la discusión entre G. E. M. Anscombe, "Por qué la prueba de Anselmo en el *Proslogion* no es un argumento ontológico", *Anuario filosófico* 15 (1982) 8-18; "Why Anselm's Proof in the *Proslogion* Is Not an Ontological Argument", *The Thoreau Quarterly* 17 (1985) 32-40; "Descartes and Anselm", en J. Perzanowski (ed.), *Essays on Philosophy and Logic* (Jagiellonian University Press, Wrocław 1987) 15-18; "Russel or Anselm?", *Philosophical Quarterly* 17 (1993) 500-504 y J. Hopkins,

En mi opinión, esta sentencia sólo debe entenderse en el contexto de la distinción considerada hasta aquí por Anselmo entre *esse in intellectu* y *esse in re*, fundamental para comprender –más adelante– la relación entre *conceptus* y *res*. En efecto, si x al menos existe en el entendimiento, entonces puede pensarse que exista también en la realidad «lo cual es mayor». El sentido es inequívoco: *basta* que algo exista en la mente para *poder pensar* su (eventual) existencia en la realidad. La existencia mental da lugar a pensar (no a afirmar ni a concluir) como posible la existencia real. En otras palabras: toda concepción racional abre la posibilidad de pensar su relación con el mundo, es decir, verificar si dicho *intellectus* guarda relación con un objeto existente en la realidad. No ya para determinar si se trata de un concepto o de una «vacua imaginación» de la mente –como había hecho Boecio con los predicables–, sino para comenzar a comprender el vínculo en sí mismo. Como había sugerido más arriba, el problema que presenta la investigación de Anselmo en este punto y de aquí en adelante es que trata un enunciado como si fuera un término, identificando de hecho el *intellectus* o comprensión con el *verbum mentis* o lenguaje mental.

Pero el interlocutor de Anselmo también ha entendido x por comprender su significado a partir de la comprensión de los términos que lo constituyen. De este aspecto, y no sólo de la afirmación apodíctica de que existir en la realidad es más que existir en la mente, depende la fuerza de la conclusión de Anselmo en la segunda parte de *Prosl. 2*:

Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet et in intellectu et in re.

Siendo $x = \text{aliquid quo maius cogitari non valet}$, necesariamente debe ser *aliquid in re*, ya que, de lo contrario,

A New, Interpretive Translation of St. Anselm's Monologion And Prosligion (The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1986) 26-44.

cualquier *aliquid* existente *in re* sería concebible como «mayor», comoquiera que existir *in re* «es más» que existir *in intellectu solo*. Por lo cual, si x existiera sólo en el entendimiento, si dicho enunciado careciera de intensión, o bien, en términos boecianos, si x no fuera un concepto, entonces sería $\neg x$, ofendiendo en este caso el principio de no contradicción ($x \text{ } \& \neg x$). La conclusión provisional a la que arriba Anselmo en *Prosl. 2*, entonces, es que x (necesariamente) existe en el entendimiento y en la realidad, reconociendo así –en y a través del enunciado– una suerte de primer nivel de necesidad. Repasando lo dicho, tenemos las siguientes conclusiones iniciales:

- (1) x existe en el entendimiento.
- (2) x puede pensarse existente en la realidad.
- (3) x no puede existir sólo en el entendimiento.
- (4) x existe *necesariamente* tanto en el entendimiento como en la realidad.

Huelga decir que (1) proviene de la demostración de un enunciado (1'), a saber, *x es pensable*.

Si la argumentación de Anselmo fuera ontológica, terminaría aquí y daría lugar al argumento de la Isla Perdida opuesto por Gaunilo en su contra.³⁸ Por el contrario, su interés se extiende más allá de la demostración de la existencia de Dios *in re*, a la relación de toda *res* con el pensamiento y el lenguaje. Mejor aún: al *intellectus* de las relaciones que entraña una *res* pensada y enunciada. Permítaseme añadir que el carácter apodíctico de la afirmación *esse in re maius est quod esse in intellectu solo* es de larga data y dista mucho de ser un capricho de Anselmo. El referente más cercano y más evidente es la *Isagoge*, en cuyo Prólogo Porfirio plantea tres

³⁸ S. Visser – Th. Williams, *Anselm 73-79* lograron mostrar, en mi opinión, el modo en que la lectura “tradicional” del argumento (limitada al cap.2) pierde de vista los principales objetivos del mismo.

preguntas que suponen la superioridad de la existencia real sobre la mera existencia conceptual:

Mox de generibus ac speciebus illud quidem, siue subsistunt siue in solis nudis purisque intellectibus osita sunt; siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo.³⁹

Cuando Boecio comenta la primera de estas tres cuestiones, los adjetivos con los que acompaña cada una de las disyunciones posibles establecen una clara jerarquía:

Omne quod intellegit animus aut id quod est in rerum natura constitutum intellectu concipit et sibimet ratione describit aut id quod non est uacua sibi imaginatione depingit. Ergo intellectus generis et caeterorum cuiusmodi sit quaeritur – trumne ita intellegamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus uerum capimus intellectum, an nosmet ipsi nos ludimus cum ea quae non sunt animi nobis cassa cogitatione formamus.⁴⁰

El punto es, según Boecio, si entendemos los predicables como conceptos a partir de los cuales adquirimos un entendimiento *verdadero* (precisamente por proceder de algo *que es*); o si nos engañamos a nosotros mismos con una vacua excogitación del alma, sobre la base de algo *que no es*. Pero Anselmo no se limita a verificar si el enunciado x está o no sujeto a una realidad existente (*aliquid in re*), sino

³⁹ A. De Libera – A.-Ph. Segonds, *Porphyre. Isagoge. Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Introduction par A. de Libera* (Vrin, Paris 1998). Nótese la cercanía de la expresión anselmiana *in intellectu solo* respecto de la formulación en plural de Porfirio: *in solis... intellectibus*.

⁴⁰ Severino Boecio, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, I,10,6 (CSEL 48) 163.

que indaga las relaciones (necesaria, posible e imposible) entre palabras, conceptos y cosas, es decir, entre el lenguaje (proferible / *audible*), el contenido mental y el mundo.

Así lo demuestra la progresión (1)-(4) y tal es el primer *intellectus* buscado y logrado en este capítulo.

4. *Cogitari* (*Prosl.* 3)

En estrecha continuidad con cuanto se ha logrado hasta aquí, el tercer capítulo da un paso adelante al deducir que ese «algo mayor que lo cual nada puede ser pensado» no sólo existe *in re*, sino que existe de un modo tal que «no puede pensarse que no exista». La segunda fase de la estrategia argumentativa, en efecto, está centrada en la posibilidad y la necesidad de lo pensado, en cuanto trata de mostrar que el *aliquid* sujeto de x no sólo es pensable como existente, sino que no es pensable como no existente.⁴¹

Anselmo comienza afirmando la posibilidad de concebir algo que no sea concebible como no existente. Este nuevo enunciado modal, que amplía la posibilidad enunciada en (2) y se infiere de la necesidad de (4), establece una segunda disyunción, esta vez entre dos *aliqua*:

- $x1$ concebible como no existente
- $x2$ no concebible como no existente,

debiendo establecer cuál de ambas posibilidades es mayor, puesto que sólo ésta resultaría predicable de x (comoquiera que x =*algo mayor que lo cual nada puede ser pensado*). Insisto en que el prior de Bec todavía no está oponiendo dos modos de ser, sino dos modos de ser pensado (o concebible), sin perjuicio de la estrecha vinculación que une ambas posibilidades según su razonamiento. Por cierto

⁴¹ Ya tratado el *intellectus* de x , trata ahora el pensamiento al que da origen (lo *pensable* o *concebible* de x).

–concluye–, no conviene al significado de x ser concebible como no existente, luego x no es concebible como no existente: *no puede pensarse* que no exista, en virtud del principio de identidad y de no contradicción. Y ése es su modo específico de ser verdadero, a saber, la necesidad de ser concebible como existente que excluye la contradictoria. Este *modo* de ser verdadero, esta forma de verdad (y no el mero hecho de ser verdadero) está sugerido, desde el punto de vista sintáctico, por el uso de los adverbios *sic* y *vere* abriendo y cerrando el período de modo inclusivo. Toda la argumentación que acabo de resumir y analizar, en efecto, se abre y se cierra con las siguientes dos sentencias respectivamente:

Quo utique *sic vere est*, ut nec cogitari possit non esse.

[...]

Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.⁴²

Esta oposición entre dos modos contradictorios de «ser verdaderamente» ($x1$) y ($x2$) da lugar a una quinta conclusión provisoria, que podemos reformular del siguiente modo:

(5) x es de tal modo verdaderamente que no puede pensarse no existente.

De esta conclusión provisoria se derivarán otras relativas al modo de ser verdadero y al modo de ser de x (en ese orden). Es así como el análisis de (5) que tiene por objeto el *cogitari* («ser pensado»), desemboca de lleno en el *esse*, esto es, en una oposición más profunda –a desarrollar en el capítulo cuarto– entre dos modos (contradictorios) de *ser*: poder no ser y no poder no ser. Puesto que el adverbio *sic* no sólo se refiere al tipo de verdad en cuestión, sino también

⁴² Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 3 ed. F. S. Schmitt 103.

al hecho de ser, '*sic uere est*' –en ambos casos– señala dos modos y no uno, a saber: *sic uere* y *sic est*. La conclusión a la que da lugar la distinción entre estos dos modos de ser y entre estos dos modos de ser verdad constituyen el punto más débil de la estrategia argumentativa. Si alguien pudiera *pensar* algo más grande –dice Anselmo– sería él mismo más grande que Dios. Hegel había valorado desde el punto de vista psicológico esta conclusión, en la medida en que daba lugar a una suerte de idealismo subjetivo, capaz de reconocer que la representación de Dios lleva inseparablemente aneja la determinación de su ser en la conciencia. Pero nuestro autor pretende haber demostrado que Dios (este *aliquid*) es «lo más verdadero entre todas las cosas» por *cómo es* y por *cómo es pensable* (e impensable). Dios es de tal modo que no puede no ser (*maxime habet esse*) y por eso de tal modo es verdadero, que no puede ser pensado como no existente (*uerissimum omnium*). Así pues, fuera de Dios, nada es *sic uere*, puesto que todo posee menos ser (*minus habet esse*). Se llega entonces a las siguientes conclusiones parciales:

- (6) x es lo más verdadero entre todas las cosas
 - (7) x posee máximamente [el] ser
 - (8) Fuera de x nada es así de verdadero
 - (9) Todo $\neg x$ posee menos ser;
- refiriéndose (6) y (8) al *sic uere* y (7) y (9) al *sic est*.⁴³

Del mismo modo que en la primera fase de la estrategia argumentativa con (1'), en esta segunda fase– la más rica en corolarios– (7) supone un enunciado (7'): *x necesariamente es* y otro enunciado (7''): *x no puede no ser*. Tal sería, en efecto, la interpretación del adverbio *maxime* (que es de modo). Todas estas consecuencias finales relativas al ser y a la verdad

⁴³ Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 3 ed. F. S. Schmitt 103: «Solutus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic uere, et idcirco minus habet esse».

del término sujeto del enunciado *x*, como hemos visto, no dependen de su existencia mental (como *uerbum mentis* natural), sino del análisis de su significado y de su necesaria remisión a un significante extramental; resultando (7') y (7'') consecuencias necesarias. Anselmo expondrá la necesidad de (7') y (7'') en respuesta a la impugnación de Gaunilo:

Non ergo «quo maius cogitari nequit» cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est. Amplius: Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid, «quo maius cogitari non possit», negat vel dubitat, quia, si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset «quo maius cogitari non potest».⁴⁴

Demostrada la necesidad de *x*, el resto de los capítulos del *Proslogion* en general y los capítulos 9,13,15,20 y 22 en particular, deducen una serie de atributos divinos sobre la base de la identificación del *aliquid* –que hasta aquí ha funcionado como sujeto de *x*– con Dios, retomando ahora la formulación vocativa del enunciado en el capítulo 2.⁴⁵ Más allá de que *x* sea desde el comienzo del opúsculo un predicado de Dios, Anselmo lleva a cabo una aguda reflexión filosófica, que llega al ser (*in re*) sólo como resultado o conclusión de un análisis acerca de lo que significa, lo que implica y lo que determina el *ser pensado*. Es la verdad del enunciado *x* –y no su mera existencia mental– la que llevó a entender no sólo la existencia (extramental) de su término sujeto (*aliquid*), sino el modo de existencia (necesaria) del mismo.

⁴⁴ Anselmo de Canterbury, *Responsio ad obiectionem Gaunilonis* (1), ed. F. S. Schmitt 128.

⁴⁵ Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 2, ed. F. S. Schmitt 102: «Et quidem credimus te esse aliquid quo nichil maius cogitari possit».

5. *Aliquid* (*Prosl.* 4)

La estrategia argumentativa de *Prosl.* culmina en el capítulo cuarto, en el que se retoma todo lo anterior y se justifica el proceso en su conjunto. Esta tercera y última fase del análisis anselmiano comienza con el enunciado que, al comienzo del cap. 2, había opuesto el Ignorante a *x* y manifiesta de modo palmario cuál es la principal inquietud que dio origen al opúsculo. Llamaremos a este segundo enunciado *y=non est deus*, cuya presencia abriendo y cerrando ambos capítulos refuerza la unidad lógico-literaria del núcleo argumentativo.

Verum quomodo *dixit insipiens in corde suo* quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod *dixit in corde suo?* cum idem sit dicere in corde et cogitare.⁴⁶

La perplejidad de Anselmo es entendible, atendiendo a (3)-(9). El problema que reconoce en *y* consiste en *cómo pudo* su interlocutor pensar como no existente aquello que no es pensable como no existente. Lo que separa al Ignorante y al monje no es la fe, sino dos modos de concebir el lenguaje y el pensamiento (*dicere in corde*). Aquél sólo piensa en *las palabras* que significan las cosas; éste –a través de esas palabras– entiende aquello mismo que la cosa es.⁴⁷ En el primer caso, el lenguaje se agota en la convención de la *uox* (gramática) y tiene por única función la apelativa / ostensiva. En el segundo, tiene que ver con el significado (*significatio*) y, por lo mismo, cumple también una función semántica sobre la base de un *uerbum* mental natural, que para Anselmo permite e implica decir, entender y alcanzar –como veremos

⁴⁶ Anselmo de Canterbury, *Prosl.* 4, ed. F. S. Schmitt 104.

⁴⁷ Anselmo de Canterbury, *Prosl.* 4, ed. F. S. Schmitt 104: «Aliter enim cogitatur res cum uox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur».

enseguida— la verdad de un *aliquid*. En otras palabras: Si el lenguaje no se debe a un significado, si no está “condicionado” por un contenido mental, entonces se puede decir cualquier cosa (y pensarlo): por ejemplo *y*, o bien $\neg x$.

Pero si el lenguaje está alineado al concepto, así como éste se halla alineado a la cosa, entonces no podemos ni decir ni pensar sino *x*. Anselmo ha logrado así entender cómo pudo el Ignorante decir y pensar *y*, o bien pensar *x* como existente *in intellectu solo*. Pero sobre todo, ha logrado entender el modo en que cualquier enunciado es concebible y es concebible como verdadero (poseer valores de verdad), estableciendo los fundamentos de la noción de *rectitudo* que desarrollará en el *De ueritate* como una teoría correspondentista de la verdad comprensible en el ámbito de la filosofía del lenguaje.

Del análisis de *x*, del significado de sus términos y de la relación entre el concepto sujeto (que en el conjunto de la estrategia argumentativa es *aliquid* y que en (4) es *Dios*) y el concepto predicado (*quo nichil maius cogitari potest*), Anselmo deduce las nueve consecuencias lógicas señaladas más arriba, referidas a los tres ámbitos tratados en el núcleo argumentativo, a saber:

- a. (1); (2); (5): se refieren a la *cogitatio* de *x*.
- b. (3); (6); (8): se refieren a la *ueritas* de *x*.
- c. (4); [(7) = (7') + (7'')]; (9): se refieren al *esse* de *x*.

De este modo consigue profundizar su comprensión del lenguaje (*b*), de las concepciones racionales (*a*) y de las cosas (*c*) y, a partir de las relaciones modales de posibilidad y necesidad, del vínculo que une estos tres ámbitos. En efecto, (2), (4) y (5), operan de tal modo en la argumentación del *Proslogion*, que establecen una progresión de las consecuencias lógicas por una parte y de la consistencia de los conceptos y del ser de las cosas por otra; toda vez que, de las proposiciones del tipo *x puede ser/ser pensado* se pasa a las proposiciones

del tipo *x es/es pensado* para concluir en la necesidad de las proposiciones del tipo *x no puede no ser/no ser pensado*, sobre la base de lo que en *Cur Deus homo* expondrá como convertibilidad entre necesidad (*coactio*) e imposibilidad (*prohibitio*), expresada en (7') y (7'') como interpretación de (7).

En los *Fragments* de Lambeth, Anselmo intentará resolver el dilema entre posibilidad y necesidad a través de una teoría semántica del significado de algunos términos modales fundamentales, distinguiendo cuatro modos de entender el término '*aliquid*' que esclarecen lo dicho hasta aquí.

Dicimus enim 'aliquid' proprie, quod suo nomine profertur et mente concipitur et est in re, sicuti est lapis vel lignum. Suis namque vocabulis haec nominantur et mente concipiuntur et sunt in re.⁴⁸

Estrictamente hablando, sólo puede decirse *aliquid*, de algo existente en la realidad, concebido en la mente y proferido en el lenguaje. Es decir que *aliquid* no se dice —en sentido propio— ni de una mera *res*, ni de un mero contenido mental, ni de un mero enunciado o término; sino de la articulada y recta vinculación entre cosas, conceptos y palabras cuya comprensión comenzó a adquirir Anselmo en el curso de estos tres capítulos. Sólo en el interior de dicho triángulo, una piedra, un madero, o Dios, alcanzan a ser 'algo' positivamente enunciable y comprensible. Y, por lo mismo, verdadero.

A modo de conclusión

Los capítulos 2-4 del *Proslogion* constituyen un osado esfuerzo lógico-semántico por salir del ámbito de la

⁴⁸ Anselmo de Canterbury, *Fragmenta Philosophica*, ed. F. S. Schmitt 42; *Filosofía del lenguaje* 206.

«autoridad» para ingresar en el de la «razón», cuya meta no quiso ser demostrar la existencia de Dios, sino comprenderla, esto es, obtener una primera noticia racional de la misma sobre la base de un análisis del lenguaje tal que finalmente le permita afirmarla (*ad astruendum quia deus vere est*). La estrategia argumentativa estudiada en estas páginas supone y profundiza, al mismo tiempo, el interés del joven Anselmo por comprender la relación semántica entre palabras, conceptos y cosas, que desembocará tanto en la distinción entre significación y apelación, como en la definición de verdad como «rectitud» y en la comprensión del hecho de ser necesario o posible; sin disponer de otros medios que la *Logica uetus* y algunas otras obras vinculables a la misma. Lo que quiero decir es que el problema aquí planteado no es el de la existencia de Dios –o por lo menos no se agota en él–, sino el de las relaciones posibles y necesarias entre ser y ser pensado. Anselmo comienza a sugerir que la relación entre lo que decimos y lo que entendemos sólo puede resolverse sobre la base de lo que es. Y de eso que es, o acerca del hecho de ser, quiere el *Proslogion* lograr un *intellectus*. Por supuesto que el ser de Dios (su existencia) no se halla excluido de este planteo. Pero Anselmo no necesita demostrarse a sí mismo que Dios existe, ni demostrárselo al círculo de monjes interesados en leer su opúsculo, sino más bien comprender que es, qué es y cómo es, partiendo de lo que decimos y para poder decirlo mejor. En este sentido, el *Proslogion* es un verdadero esfuerzo filosófico por reforzar la comprensión que tenemos del lenguaje y del concepto atendiendo a su relación con el mundo.

Con relación al lenguaje, el análisis de Anselmo no apunta a resolver el problema de los valores de verdad del enunciado *x=aliquid quo nichil maius cogitari potest* en tanto principal característica semántica de todo enunciado. Tampoco intenta postular a partir del mismo un tipo de construcción causal eventualmente lógica formulada o

formulable en una teoría modal general.

Antes bien, se halla casi exactamente en el medio, como expresión de un trabajo inicial, provisorio, cuyo mayor mérito radica en las cuestiones planteadas y no en los resultados obtenidos. Dicho enunciado, por cierto, es modal y opera modalmente como premisa de un argumento. Resulta, además, bastante cercano a aquél tipo de necesidad subsiguiente desarrollado en *De casu dyaboli* y en los *Fragmenta*, caracterizada por una relación de inclusión entre el concepto sujeto y el concepto predicado. Pero el análisis del que es objeto en el *Proslogion* se halla a mitad de camino entre una teoría de la verdad y una teoría de la consecuencia lógica.

¿Qué se alcanza en dicha instancia? Precisamente, vislumbrar el punto en que se unen los problemas de la verdad y del significado de los enunciados y los términos en los que una *res* extramental (sea ésta una piedra, un leño o Dios) constituye para nosotros *aliquid*, esto es, «algo» afirmable. Sólo en ese sentido y en ese grado la estrategia argumentativa del *Proslogion* alcanza el ser (*esse*). Puesto que, para ser *aliquid* (y del *esse aliquid* versan los capítulos analizados en este trabajo), no basta meramente *ser*, sino que se necesita el ser pensado y el ser dicho.