

EL ARGUMENTO "ONTOLÓGICO" DE SAN ANSELMO

Mauricio Beuchot

Instituto de Investigaciones Filológicas,
UNAM.

Ningún otro argumento teísta ha atraído la atención de los filósofos modernos, sobre todo los de la corriente llamada "filosofía analítica", como el que después de Kant se llama "ontológico", debido a San Anselmo de Aosta o de Canterbury.¹ En lo que sigue acompañaremos a San Anselmo (y a algunos de los filósofos analíticos) en la proposición del argumento, para después atender a ciertos intereses precisos y a la finalidad que lo guiaron en su elaboración del mismo. Ellos nos ayudarán a entender mejor la naturaleza de su argumento.

EL ARGUMENTO ANSELMIANO EN SÍ

San Anselmo (1033-1109), monje benedictino italiano, nació en Aosta, enseñó en la abadía francesa de Bec y llegó a ser arzobispo de Canterbury.² En realidad, como lo ha hecho notar

Norman Malcolm, tiene por lo menos dos formulaciones distintas del argumento ontológico, aunque parece tomarlas como equivalentes (cf. "Anselm's Ontological...", 141 ss.).³ Una de ellas aparece en el cap. 2 de su obra *Proslogion*, en la que dice que Dios es un ser más grande [o más perfecto] que el cual no se puede concebir nada mayor; partiendo de eso, desarrolla el siguiente argumento:

"Y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la

¹ Solamente la enumeración de escritos recientes acerca de este argumento ha llenado abultados artículos bibliográficos. Uno de ellos es el de T. L. Miethe, "The Ontological...", 148-166.

² Sobre la vida y pensamiento de San Anselmo, un libro general que puede servir como una buena introducción es el de G. B. Phelan, *The Wisdom...*; al igual que el clásico de K. Barth, *Anselm...* Un aspecto particular es objeto del libro de D. P. Henry, *The Logic...*

³ Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 2m.: "Aun concediendo que quienquiera entienda que este nombre 'Dios' signifique eso que se dice, a saber, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, de esto no se sigue que entienda que lo que es significado por el nombre exista en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la aprehensión del intelecto. Y no puede argüirse que exista en la realidad a menos que se conceda que existe en la realidad algo mayor que lo cual no puede pensarse, lo cual no es concedido por los que postulan que Dios no existe".

inteligencia, sería, sin embargo, tal, que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad" (*Proslogion*, 367).⁴

En esta formulación, que tiene la estructura lógica de una reducción al absurdo, se recalca que la existencia real es más perfecta que la existencia mental, y que, por lo tanto, Dios debe existir no sólo en nuestro pensamiento, sino también en la realidad. Malcolm cree que, sin embargo, esta formulación del argumento incurre en falacia, pues supone que existir en la realidad es una perfección y, por ende, un predicado real; pero —según él— Kant ha mostrado que la existencia no puede ser un predicado real (cf. "Anselm's Ontological...", 144). Con todo, el propio Malcolm también cree que la segunda formulación del argumento no es susceptible de esa acusación de falacia. La segunda formulación aparece en el siguiente capítulo del *Proslogion*, a saber, el cap. 3. Hablando de ese ser mayor que el cual nada puede pensarse, Anselmo dice:

"Y éste tan verdaderamente existe, que no se puede pensar que no exista. Pues puede pensarse que exista algo que no pueda pensarse que no exista; y éste es mayor que lo que puede pensarse que no existe. Por lo cual, si

aquel mayor que el cual nada puede pensarse, puede pensarse que no existe, ese mismo mayor que el cual nada puede pensarse no es aquel mayor que el cual nada puede pensarse, y eso no puede convenir. Por lo tanto, verdaderamente hay algo mayor que el cual nada se puede pensar, de modo que tampoco pueda pensarse que no existe" (*Proslogion*, 368).

Aquí la reducción al absurdo sí procede y no es susceptible de la acusación de Kant, porque, como observa Malcolm, "en el texto recientemente citado Anselmo sostiene no que la existencia es una perfección, sino que *la imposibilidad lógica de la no-existencia es una perfección*. En otras palabras, *la existencia necesaria es una perfección*. Su primera prueba ontológica usa el principio de que una cosa es mayor si existe que si no existe. Su segunda prueba emplea el principio diferente que establece que una cosa es mayor si existe necesariamente que si no existe necesariamente" (Malcolm, "Anselm's Ontological...", 146). Lo que Anselmo ha probado es que las nociones de existencia contingente y de inexistencia contingente no se aplican a Dios. Solamente se le aplica la existencia lógicamente necesaria o la lógicamente imposible; pero entonces, si se le aplicara la segunda, la noción de Dios sería contradictoria. Y, como tal noción no es contradictoria, debe aceptarse que Dios existe necesariamente.

Por otra parte, William L. Rowe se preocupa por entresacar la forma lógica del argumento ontológico, la cual, como sabemos, es la de una reducción al absurdo. Si entendemos "Dios" como "el ser mayor que el cual nada es posible", en el argumento podemos destacar los siguientes pasos (hemos modificado levemente

⁴ S. Anselmo, *Proslogion*, c. 1: "No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque *no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyera, no llegaría a comprender*" (Subrayado mío).

algunos de ellos, en lo que nos parece que muestra mejor la secuencia lineal de la inferencia —cf. “The Ontological...”, 10 ss.):

(1) Dios existe en el entendimiento. [Premisa].

(2) Dios puede existir en la realidad —o es un ser posible, no autocontradictorio. [Premisa].

(3) Si alguna cosa existe sólo en el entendimiento pero no puede existir en la realidad, entonces ella puede ser mayor de lo que de hecho es. [Premisa].

San Anselmo considera suficientes estas premisas para concluir que Dios existe. Entonces, para aplicar la reducción al absurdo nos invita a extraer de ellas la conclusión que desea evitar, a saber, que Dios no existe en la realidad (sino sólo en el entendimiento). Esa conclusión, en conjunción con las premisas 1-3 conduce a una consecuencia absurda, contradictoria. En efecto:

(4) Supongamos que Dios existe sólo en el entendimiento. [Premisa o supuesto de la reducción al absurdo].

Entonces:

(5) Dios puede ser mayor de lo que es. [De 2, 3 y 4].

Pero entonces también:

(6) Dios es un ser mayor que el cual alguno es posible. [De 5].
Pero igualmente:

(7) El ser mayor que el cual ninguno es posible es un ser mayor que el cual alguno es posible. [De 6, substituyendo “Dios” por la definición que de Él hemos acordado].

Lo cual es una contradicción o un absurdo, por lo cual se debe negar:

(8) Es falso que Dios existe sólo en el entendimiento. [De 7].

Y, dado que la premisa 1 afirma que Dios existe en el entendimiento y el paso 8 niega que Dios exista sólo en el entendimiento, se ha de concluir la proposición que buscábamos, a saber:

(9) Dios existe tanto en la realidad como en el entendimiento. [De 1 y de 8, por reducción al absurdo].

Hay otras reconstrucciones o formulaciones del argumento, pero ésta nos ha parecido bastante sencilla. De entre esas otras formulaciones se hallan las de Alvin Plantinga, que utiliza mucho la semántica de mundos posibles para la lógica modal (cf. Plantinga, *God and Other...*; *God, Freedom...*; y *The Nature...*). No entraremos en esas otras, pero nos basta aludir a ellas para mostrar ese interés que señalábamos de los filósofos analíticos acerca del argumento ontológico de San Anselmo. Desde antiguo ha sido muy criticado, pero a ellos les ha atraído mucho. No sólo Gaunilón, el célebre monje que de inmediato reaccionó contra el argumento anselmiano, sino también alguien tan mesurado como Santo Tomás de Aquino, se opuso a dicho argumento. Pero los filósofos analíticos han dedicado mucha atención y le han concedido

mucho aprecio. Con todo, como dice uno de ellos, Norman Malcolm —a quien ya hemos aludido—, este argumento, aun cuando es una pieza magistral de lógica y puede considerarse como una de las joyas del intelecto en la historia de la humanidad, no parece implicar necesariamente que oyéndolo el incrédulo se convierta a Dios (cf. “Anselm’s Ontological...”, 161-162). Esto tiene que ver con la naturaleza misma del argumento, en la que nos convendrá entrar con algún detalle.

NATURALEZA DEL ARGUMENTO ANSELMIANO

El argumento ontológico no es de ninguna manera producto de un juego intelectual. Más bien pone en juego la inteligencia, es decir, se trata de una inteligencia comprometida. Comprometida con la fe, con algo no sólo vivencial, sino vital. Implicó para San Anselmo muchas crisis y sufrimientos espirituales, una gran autenticidad. Nos cuenta él mismo, en el proemio al *Proslogion*, que estaba buscando un argumento con el cual pudiera demostrar todo lo que nos enseña la fe sobre Dios y sus atributos, tomados en perfecta unidad. A lo que su primer biógrafo, Eadmero, añade:

“Encontró en esa investigación, como él mismo contaba, una gran dificultad. Ese pensamiento le quitaba el apetito y el sueño y, lo que era peor aún, le impedía poner en los maitines y demás ejercicios de piedad la atención conveniente. Dióse cuenta de ello, y, no teniendo aún más que una idea confusa del fin que perseguía, se imaginó que esta idea, objeto de sus preocupaciones, era una tentación del demonio, e hizo todos los es-

fuerzos por apartarla de su espíritu. Pero cuanto más intentaba rechazarla, más le perseguía. Una noche en que no podía dormir, la gracia de Dios brilló en su corazón; lo que buscaba se manifestó a su inteligencia y llenó su corazón de una alegría y de un júbilo extraordinarios” (Eadmero, *Vida...*, 18).

Sabemos, por las mismas palabras de San Anselmo, que su intención era hacer una reflexión racional sobre su fe; es decir, primero tenía el descubrimiento y la iluminación de su fe, y después quería explicarla racionalmente para sí mismo y sus monjes en cuanto fuera posible. En esto San Anselmo es heredero de los planteamientos que se hicieron acerca de las relaciones entre fe y razón los cristianos primitivos y después, sobre todo, San Agustín y Boecio. Los primeros creyentes, los cristianos de las primitivas comunidades, primero recibían esa impactante noticia de la fe, aceptaban la buena nueva, y después reflexionaban sobre esa experiencia acudiendo al legado racional que era la filosofía griega. Igualmente, aquí, Anselmo se enfrenta al eterno problema de compenetrar y equilibrar esas dos maneras de conocer que son la razón y la fe. En el fondo se trata del reto de la santificación de la inteligencia.

Vemos que San Anselmo adopta como criterio o principio guía el de que no busca conocer para creer, sino creer para conocer. Hay, pues, un presupuesto de fe, se parte de una experiencia de encuentro con la revelación, y se inicia una delicada y difícil tensión entre los aspectos de lo que ya se tiene antes de la prueba y los de lo que se logra con ella, para no incurrir en tremendo círculo vicioso. (Que no lo hay, ya que lo que se tiene al principio no es idéntico a

lo que se tiene al final y, por esa no-identidad proposicional, no se prueba lo mismo con lo mismo).

Es la fe en busca de la comprensión. Anselmo veía que Dios le había dado la inteligencia, la razón (además de la fe), y había que hacer uso de ella. No avanza la razón sola, sin la fe, sino que la razón es acompañada por la fe y vuelve sobre los motivos humanos (filosóficos) para apoyar de manera adecuada al hombre la creencia que ya se tiene. En la intención de San Anselmo se daba la búsqueda de razones que manifestaran y apoyaran el contenido de la fe; no para lograr la aceptación de Dios, que ya se tenía, sino para acomodarla al hombre que podría recibir su mensaje y su meditación. Lo veía como rendir a Dios los talentos que ha dado al hombre, entre ellos el de la razón. Con ello se santificaba a la razón misma, y se la consagraba a Dios.

Precisamente en esta dinámica de la fe y la razón, pasando por los Santos Padres, se desplegó la escolástica medieval, de la que se dice que tiene como padre al propio San Anselmo. En efecto, se le ve como el padre de la escolástica o como el primer escolástico. Y es que en la escolástica no se hace sino recoger las actitudes que ya se daban anteriormente y que ahora se vuelven a enfrentar de la manera más cruda: el fideísmo anti-dialéctico y el racionalismo dialéctico,⁵ y se buscaba una síntesis, una tercera posición. Así como había en algunos un fideísmo exacerbado, como el de Gerardo de Czanad, que negaba *toda* injerencia a la

razón en las cosas de la fe (rechazando así la construcción de lo que después se llamaría "teología"), había en otros un racionalismo extremo, como el de Berengario de Tours y Roscelino, y querían que las cosas de Dios se pudieran demostrar por la sola razón natural humana (quitando a la fe sus contenidos y con ellos su razón de ser, y destruyendo igualmente la teología). Pero se presentaba una tercera postura —que fue la de San Anselmo—, según la cual los contenidos revelados de la fe pueden apoyarse en la razón. (Son las tres actitudes que Santo Tomás de Aquino reporta en cuanto a la demostrabilidad de la existencia de Dios: (a) los que no creen que se pueda demostrar por la razón, sino que sólo se cree por la fe; (b) los que creen que se demuestra por la razón en sí misma; y (c) los que, "como Anselmo, son de la opinión de que la existencia de Dios es conocida por sí misma, ya que nadie es capaz de pensar interiormente que Dios no existe aun cuando lo diga exteriormente y aun cuando pueda pensar también interiormente las palabras con las que lo dice" (*De Veritate*, q. 10, a. 12). Por tanto, si San Anselmo creía que el conocimiento de Dios está ínsito en el hombre, mal podía buscarlo con una prueba racionalista. Tenía otro sentido su prueba, el de confirmar al hombre en su creencia en Dios, es decir, el *dar razón de lo que creía*, poniendo la razón al servicio de la fe.

Así surge la teología escolástica: no se trata tan sólo de agotar ni esclarecer por completo la obscuridad de los misterios de la fe, sino de iluminar las proposiciones de la fe en sus mismos contenidos y en su trabazón sistemática, hacer con ellas un sistema en el que se viera su coherencia sintáctico-deductiva y se desen-

⁵ Entendida aquí la *dialéctica* en el sentido griego y medieval de lógica, y no exactamente en el sentido de la dialéctica hegeliana.

trañara su difícil semántica. Para ello se acudía a la dialéctica o lógica heredada de los griegos y romanos, y desarrollada por los mismos medievales.

Así, Anselmo une dos elementos: los dogmas revelados de fe con las razones o verdades eternas y necesarias.⁶ Pero, en su realismo ontológico extremo y platonizante de los universales,⁷ esas verdades tienen existencia fuerte, están en Dios y Él las comunica al alma, de modo que tienen que ser conocidas por el hombre de una manera cercana a como si fueran innatas. Aunque no niega el origen sensible de las ideas, lo disminuye y habla —agustinianamente— de Dios como el que inculca en definitiva las ideas al hombre por una especie de iluminación (o intervención divina parecida a la iluminación agustiniana). Así, la razón-inteligencia y la fe no pueden más que ayudarse mutuamente para llevarnos a ese dios cuya idea Él mismo nos ha inculcado.

De esta manera, San Anselmo considera que la fe perfecciona a la inteligencia y a la razón. Pero, en otro sentido, también admite que el estudio racional perfecciona a la fe. Las razones necesarias no dan la fe ni conducen a ella, pero cuando se tiene la fe, le dan mayor manifestación y solidez. El propio Anselmo nos dice: “Me parece negligencia si, después de haber sido confirmados en la fe, no nos esforzamos (*studemus*) para entender lo que hemos creído” (*Cur Deus Homo*, lib. I, c. 2, p. 747). Pero siempre es la fe superior a la razón, la fe es lo primario y la razón es lo secundario. San Anselmo, con arreglo a sus sanos principios, no tuvo dificultades para poner en su lugar propio a la razón y a la fe. Algunos han visto como actitud racionalista en Anselmo el haber querido demostrar racionalmente algunos de los dogmas, como el de la Trinidad y la Encarnación redentora. Todo se resuelve al conocer lo que entiende por “probar”, cosa que hemos visto al considerar el sentido de su argumento ontológico. San Anselmo supo colocar a cada cosa en su lugar. Su maestro Lanfranco de Bec había sido anti-dialéctico, rival del gran dialéctico Berengario de Tours (sospechoso de herejía en cuanto al sacramento de la Eucaristía y el problema de la transubstanciación); había motivos para que Anselmo fuera enemigo de la dialéctica y, sin embargo, trató de integrarla en la fe y armonizarla con ella. Su misma comunidad de monjes de Bec fue la que le pidió que escribiera un tratado, el *Monologion*, en el que la existencia y la esencia de Dios fueran tratadas racionalmente, sin ningún apoyo en las Escrituras. Y él lo aceptó. ¿Cómo se compadece esto con la fervorosa fe de San Anselmo? Parecería una actitud más racionalista que de un creyente.

⁶ Las “*rationes necessariae*” o “*argumenta necessaria*” (como opuestas a las probables) las toma San Anselmo de los dialécticos y retóricos, y las usa ahora no para una prueba, sino para una transposición racional de las cosas de la fe. Cf. A. M. Jacquin, “Les ‘*rationes necessariae*’...”, 72 y 77-78. San Anselmo dice que las verdades de fe, aun cuando se demuestren racionalmente, siguen siendo de fe (*Monologion*, cap. 64, p. 324). Sobre esto, ver también J. J. E. Gracia, “The Structural...”, 105-129. Para este autor, el sentido de las *rationes necessariae* de Anselmo es dar “evidencia articulada correctamente en forma dialéctica para la substanciación y clarificación de las creencias propuestas por la Iglesia Cristiana. Su necesidad para el creyente reside en el hecho de que sus conclusiones son confirmadas por la fe y su articulación lógica es correcta. Para el no creyente, su necesidad es su suficiencia para llevarlo al umbral de la verdad si acepta ser un discípulo dócil del cristianismo que lo hará pasar a través de él hacia Cristo” (p. 114).

⁷ Para estos conceptos, ver M. Beuchot, *El problema...*

Pero la actitud de San Anselmo se ve más clara con la polémica que había en su tiempo entre dialécticos y anti-dialécticos en el seno de la Iglesia. Contra los dialécticos, dice Anselmo que nuestro discurso racional sobre Dios (la teología) presupone ya la fe. Contra los anti-dialécticos, dice que hay un uso legítimo de la razón en las cosas de la fe. Entre la fe y la visión beatífica está como intermedia la “inteligencia de la fe”.⁸ El llegar a ella —según San Anselmo— nos aproxima a la visión, y por eso tiene una fuerte carga mística, espiritual. Es la espiritualidad del intelecto, la redención de la inteligencia por la fe, la exaltación de la fe por la inteligencia, la inteligencia de la fe (*intellectus fidei*), que no es sino la inteligencia misma al servicio de la fe. Con esa postura intermedia se evitan los excesos viciosos tanto de la presunción como de la negligencia.

¿Cuál es, en definitiva, la postura de San Anselmo frente a la fe y a la razón? Es Gilson quien nos lo dice, mostrando la síntesis que hace Anselmo entre confianza en la razón y límites de la misma. ¿Cuál es su confianza en la razón?

“Podemos decir que, prácticamente, Anselmo tuvo una confianza ilimitada en el poder interpretativo de la razón. No confunde fe y razón, puesto que el ejercicio de la razón presupone la fe; pero todo sucede como si siempre se pudiese llegar a comprender, si no lo que se cree, al menos la necesidad de creerlo” (*La filosofía...*, 303).

Y, ¿cuáles son los límites de la intervención de la razón en las cosas de la fe?

“Argumentando en pura dialéctica, se propuso no hacer los misterios inteligibles en sí mismos —lo que hubiera equivalido a suprimirlos—, sino probar, por lo que él llama ‘razones necesarias’, que la razón humana bien conducida llega necesariamente a afirmarlos. Esto ya era mucho. Era, sin duda, demasiado; pero no hay que olvidar que, junto con el sentimiento vivísimo del poder explicativo de la razón, San Anselmo conserva el sentimiento de que ésta jamás llegará a comprender el misterio” (Gilson, “Sens et nature...”, 5-51).

Fides quaerens intellectum, i.e. fides quaerit intellectum fidei, la fe busca la inteligencia de la fe, ya que el *intellectus fidei* es el grado más alto de conocimiento antes de la visión beatífica. No otra cosa será la teología escolástica. Es el núcleo de su propio método, a saber, el silogismo teológico: se parte de una premisa revelada o de fe, se añade una premisa racional humana o filosófica, y se obtiene una conclusión teológica. Es un saber que aspira a la contemplación y sólo en ella puede terminarse. Y en la contemplación, además del ejercicio del intelecto, es indispensable la *experiencia* de las cosas divinas por la fe. No otra cosa pide San Anselmo cuando dice: “El que no crea no entenderá. Pues el que no crea no experimentará, y el que no experimentare no conocerá” (*Epistola de incarnatione Verbi*, 692).

BIBLIOGRAFÍA

S. ANSELMO, *Proslogion*, en *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1952, vol. I.

⁸ Es decir, el *intellectus fidei*; cf. S. Anselmo, *De Fide Trinitatis*, praefatio.

- , *Monologion*, en *Obras Completas*.
- , *Cur Deus Homo*, en *Obras Completas*.
- , *De Fide Trinitatis*, en *Obras Completas*.
- , *Epistola de incarnatione Verbi*, en *Obras Completas*.
- K. BARTH, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, London: SCM Press, 1960.
- M. BEUCHOT, *El problema de los universales*, México: UNAM, 1981.
- EADMERO, *Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero*, en *Obras Completas de San Anselmo*, Madrid: BAC, 1952, vol. I.
- E. GILSON, "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1, 1934.
- E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1958, vol. I.
- J. J. E. GRACIA, "The Structural Elements of Necessary Reasons in Anselm and Lull", en *Diálogos* [Puerto Rico], IX, 24, 1973.
- D. P. HENRY, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- A. M. JACQUIN, "Les 'rationes necessariae' de Saint Anselme", en *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, vol. II.
- N. MALCOLM, "Anselm's Ontological Arguments", en N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1963.
- T. L. MIETHE, "The Ontological Argument: A Research Bibliography", en *The Modern Schoolman*, 54, 1977, 148-166.
- A. PLANTINGA, *God And Other Minds*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1974 [reimpr.].
- , *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977 [reimpr.].
- , *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1978 [reimpr.].
- G. B. PHELAN, *The Wisdom of Saint Anselm*, Latrobe, Pa.: The Archabbey Press, 1960.
- W. L. ROWE, "The Ontological Argument", en J. Feinberg (ed.), *Reason and Responsibility*, Encino, Cal.: Dickenson, 1975 (3a. ed.).
- STO. TOMÁS, *Summa Theologiae*, Madrid: BAC, 1950.
- , *De Veritate*, Torino: Marietti, 1945.