

EL ARGUMENTO ANSELMIANO EN LA OBRA DE SAN BUENAVENTURA

Salvador M. Delgado Antolín. Universidad de Sevilla.

«(...) rationalis creatura ad amandum illam facta sit. (...) nihil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, (...)» (*Monologion* c. LXVIII, S. I, 78(13, 17-18)).

En el momento actual de nuestra cultura, cuando las clases dirigentes, ya políticas, ya intelectuales, hacen gala de agnosticismo o de ateísmo, cuando la religión es considerada cosa de fanáticos y gente inculta, y cuando las expresiones religiosas, al menos de nuestro país, manifiestan un empobrecimiento patente, con toda seguridad es necesario plantearse el problema, de la cognoscibilidad de Dios.

No será ésta una cuestión popular, mas no desdice esto su interés, sino que descubre la pobreza de espíritu de los pueblos. Otros momentos hubo en los que la pregunta por la existencia de Dios estaba presente en la reflexión de los hombres, a los que competía la comprensión de la existencia misma del ser humano y su situación en el mundo, de una manera mucho más viva y efectiva que en la actualidad.

Salvando la distancia que nos separa, este artículo pretende reflexionar sobre el conocimiento de la existencia de Dios de la mano de dos hombres cuya vida no fue otra cosa que un amar, recordar y conocer a Dios: Anselmo de Aosta y Juan Fidanza o Buenaventura de Bagnoregio. Ambos reconocidos por la Iglesia católica como santos, es decir, hombres felices.

La elección de estos maestros para aproximarnos a la cuestión de la cognoscibilidad de Dios nos sitúa en el marco de la fe cristiana, cuya relación con el problema es patente. En segundo lugar, vamos a intentar contestar a la pregunta que nos interesa mediante el estudio de la evolución sufrida por un argumento racional sobre la existencia de Dios en ambos filósofos cristianos. El argumento en cuestión es el argumento anselmiano, que fue recogido por San Buenaventura en sus obras.

El estudio de la prueba anselmiana se ha realizado comúnmente desde la perspectiva del «argumento ontológico» que critica I. Kant en su «Dialéctica de la razón pura»¹, y por tanto, desde una expresión moderna, racionalista, del mismo;

de igual modo, quienes se han acercado a él desde una perspectiva de pensamiento medieval lo han hecho desde sus formulaciones tomistas o bonaventurianas. Rara vez el proceso ha sido el inverso, es decir, estudiar desde la formulación anselmiana las expresiones posteriores. Este es nuestro objeto: averiguar las transformaciones sufridas por el argumento anselmiano en la obra de San Buenaventura.

a) *El argumento del Proslogion* ²:

El argumento anselmiano se encuentra formulado en los cap. II y III del *Proslogion*, la segunda obra entre los escritos de su autor, compuesta durante su estancia como prior del monasterio de Bec en la Normandía francesa, hacia los años 1077- 78.

La polémica sobre «el verdadero argumento» anselmiano, y sobre el número de los mismos, se desató a partir de los años sesenta en el mundo anglosajón ³. La cuestión se centra en la consideración de los capítulos II y III del *Proslogion* (principalmente) como los portadores del genuino argumento anselmiano. A mi juicio, la solución más acertada consiste en considerar ambos capítulos como expresiones complementarias de un único argumento, debido a la dependencia mutua de los mismos. Se trata, por tanto, de un único argumento por el que se concluye la existencia de Dios como el ser necesario. Para ratificar lo dicho estudiaremos ambos capítulos, cuyos textos son los siguientes:

«Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia 'dixit insipiens in corde suo: non est deus'? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re»⁴.

El análisis lógico ⁵ de este capítulo lleva a los siguientes resultados. En primer lugar, el cap. II puede sintetizarse en estas premisas: «aliquid quo maius nihil cogitari potest», que en lugar de utilizarlo como un nombre lo convertimos en una proposición equivalente de la siguiente forma: « $\neg \forall x (Rx \wedge Pxb)$ », que se lee: no es pensable un ser, cualquiera que éste sea, como mayor que un ser determinado (el ser «b»).

La segunda premisa es la siguiente: «Rb», es decir, el ser mayor que el cual nada es pensable es pensable o está en el entendimiento.

La tercera es una proposición implícita, sin la que el argumento no sería concluyente, que no es otra que: « $\forall x (Rx \wedge Qx)$ », es decir, algún ser pensable existe. Y, por último, la fórmula: « $\wedge xy (Rx \wedge Qx) \wedge (Ry \wedge \neg Qy) \rightarrow Pxy$ », que simboliza la siguiente premisa: para todo par de individuos pensables si uno

de ellos existe y el otro no, el primero es mayor que el segundo. Esta premisa responde al siguiente texto anselmiano: «Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est».

Junto a estas premisas tenemos también la conclusión, Dios existe realmente: «Qb».

El argumento del *Proslogion* II está formalizado en cuatro premisas, formadas con dos variables individuales («x», «y») y una constante individual («b»), así como tres predicados: ser pensable («R»), existir realmente («Q»), y ser mayor («P»); lo que manifiesta la sencillez y economía de las premisas empleadas en este razonamiento realizado por reducción al absurdo, cuya demostración es la siguiente:

1	- $\neg \forall x(Rx \wedge Pxb)$	
2	- Rb	
3	- $\forall x(Rx \wedge Qx)$	
4	- $\wedge xy((Rx \wedge Qx) \wedge (Ry \wedge \neg Qy) \rightarrow Pxy)$	
5	$\neg Qb$	
6	Rb $\wedge \neg Qb$	I.C. 2,5
7	Ra $\wedge Qa$	
8	$(Ra \wedge Qa) \wedge (Rb \wedge \neg Qb) \rightarrow Pab$	E.G. 4
9	$(Ra \wedge Qa) \wedge (Rb \wedge \neg Qb)$	I.C. 7,6
10	Pab	E.I. 8,9 (M.P.)
11	Ra	E.C. 7
12	Ra \wedge Pab	I.C. 10,11
13	$\neg \forall x(Rx \wedge Pxb)$	I.P. 12
14	$\forall x(Rx \wedge Pxb)$	E.P. 3,7-13
15	$\neg \forall x(Rx \wedge Pxb) \wedge \forall x(Rx \wedge Pxb)$	I.C. 1,14
16	$\neg \neg Qb$	I.N. 5-15
17	Qb	E.N. 16

Con la evidencia que permite el cálculo lógico vemos que el argumento del cap. II del *Proslogion* es formalmente correcto, y concluye la existencia real de Dios.

Pasemos al análisis del cap. III, cuyo texto es:

«Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest, ut nec cogitari possit non esse.

Et hoc es tu domine, deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse. (...)»⁶.

En su análisis se descubren los siguientes predicados: «maius cogitari», que

simbolizaremos por «P», «nec cogitari possit non esse» o la existencia necesaria, que simbolizaremos por «N»; la negación de este predicado: «non esse cogitari potest», simbólicamente «¬N»; y la existencia de hecho aunque contingente: «potest cogitari esse», formalmente «C». Estos predicados los encontramos formando estas premisas: Primera, no es pensable un ser mayor que un ser determinado («b»), formalmente: « $\neg \forall x Pxb$ ». En segundo lugar, el texto utiliza la tesis siguiente: la existencia de algún ser, aun siendo contingente, es preferible a la no existencia necesaria de cualquier otro; formalmente: « $\wedge xy(Cx \wedge \neg Ny \rightarrow Pxy)$ ». Lo que es indudable, ya que la no existencia necesaria de un ser no nos dice de él más que la mera alternativa de una existencia contingente o una inexistencia contingente: « $\wedge x(\neg Nx \rightarrow Cx \vee \neg Cx)$ ». Siendo siempre más existir, aunque sea contingentemente, que existir o no existir del mismo modo.

La tercera y última de las premisas, consiste en la afirmación de la existencia de algo aunque sea contingentemente; formalmente: « $\forall x Cx$ ».

El argumento del *Proslogion* III está formado, por tanto, con tres premisas que emplean, como el argumento del cap. II, dos variables individuales («x», «y»), y una constante individual («b»), así como tres predicados: ser pensable como mayor («P»), existir contingentemente («C»), y existir necesariamente («N»).

La demostración, también por reducción al absurdo, es del siguiente modo:

1	-	$\neg \forall x Pxb$	
2	-	$\wedge xy(Cx \wedge \neg Ny \rightarrow Pxy)$	
3	-	$\forall x Cx$	
4	-	$\neg Nb$	
5	[Ca	
6	[$Ca \wedge \neg Nb \rightarrow Pab$	E.G. 2
7	[$Ca \wedge \neg Nb$	I.C. 4,5
8	[Pab	E.I. 6,7
9	[$\forall x Pxb$	
10	[$\forall x Pxb$	E.P. 5-9
11	[$\forall x Pxb \wedge \neg \forall x Pxb$	I.C. 1,10
12	-	$\neg \neg Nb$	I.N. 4-11
13	-	Nb	E.N. 12

De esta manera, de suponer la no existencia necesaria de Dios (« $\neg Nb$ ») se llega a una contradicción, por la que hay que negar lo supuesto y, por tanto, el argumento concluye su existencia necesaria: «Nb».

Ambos argumentos tienen en común, además de utilizar el método de la reducción al absurdo, una gran semejanza en sus premisas. En primer lugar, es idéntica en ambos la primera premisa (no es pensable un ser mayor que un ser determinado), aunque simbólicamente hayamos utilizado estas dos fórmulas: « $\neg \forall x(Rx \wedge Pxb)$ » y « $\neg \forall x Pxb$ », pero tal diferencia ha surgido sólo del afán de simplificar al máximo las demostraciones. En el primer caso convenía distinguir los predicados «ser pensable» («R») y «existir realmente» («Q»); en cambio, en el segundo argumento esto ya no es necesario, pues la distinción se establece entre «existir contingentemente» («C») y «existir necesariamente» («N»), pudiéndose incluir el predicado «ser pensable» («Q») en el predicado «ser pensable como mayor» («P»).

Del mismo modo, las dos demostraciones tienen como premisas dos leyes generales, que permiten la comparación entre cualquier par de elementos, estableciendo en cada caso el orden de prioridad según las alternativas: «existir en el pensamiento - existir realmente», y «existir contingentemente - no existir necesariamente».

Por último, ambos argumentos utilizan un mismo hecho de experiencia: «algo existe», aunque los dos lo expresen de modo diferente. El cap. II afirma que algo pensable existe (« $\forall x(Rx \wedge Qx)$ »), para negar que nuestro pensamiento sea un puro pensar sobre sí mismo sin correlato real; el cap. III, en cambio, afirma que algo existe contingentemente (« $\forall xCx$ »), ya que éste es el modo en que se nos presenta la existencia de los seres reales.

La expresión de ambos argumentos, de cuyas premisas ya hemos señalado su proximidad, sería abreviadamente ésta:

«Ningún ser es pensable mayor que un ser b (Dios), el ser b (Dios) es pensable, y algún ser pensable existe, y como también para todo par de seres pensable si uno no existe y el otro sí, este último es mejor que el primero, se deduce que el ser b (Dios) existe».

Pero como este argumento sólo alcanza a demostrar la mera existencia de Dios, es necesario continuar la argumentación para llegar a afirmar que su modo de existencia es necesario, no contingente, para que hayamos alcanzado a demostrar la existencia de un ser distinto de todos los demás seres, mediante un rasgo que le pertenezca en exclusiva y le haga ser ontológicamente superior a todos: la existencia necesaria. Mediante lo que habremos llegado a demostrar lo que se pretendía: la existencia de Dios. Así podemos expresar este argumento, continuación del anterior, presente en el cap. III:

«Ningún ser es pensable mayor que un ser b (Dios), para todo par de seres, si uno existe contingentemente y otro no posee la existencia necesaria, el primero es mejor que el segundo, así, como algún ser existe contingentemente, hay que concluir que Dios existe necesariamente ».

b) *Versiones bonaventurianas del argumento*: Antes de estudiar todos los aspectos más importantes que se desprenden del anterior análisis del argumento anselmiano, vamos a conocer las expresiones del mismo en la obra de San Buenaventura, para elaborar a continuación un estudio comparativo sobre la base de su proximidad o diferencia formal.

Los textos más importantes los encontramos en el *Comentario a las Sentencias*, en la cuestión disputada *De mysterio Trinitatis*, y en las colaciones *In Hexaëmeron*⁷, cuyas expresiones vamos a estudiar en este mismo orden:

La tesis a demostrar en el *Super Sententias* es: «Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse», y se consigue del siguiente modo:

«Et quod sic, videtur per Anselmum, qui dicit, quod Deus secundum communem animi conceptionem est quo nihil maius cogitari potest; sed maius est quod non potest cogitari non esse, quam quod potest: ergo cum Deo nihil maius cogitari possit, divinum esse ita est, quod non potest cogitari non esse, quam quod potest: ergo cum Deo nihil maius cogitari possit, divinum esse ita est, quod non potest cogitari non esse. »⁸, y concluye: «Deus

autem est semper et ubique et totus semper et ubique: ideo non potest cogitari non esse. Hanc rationem assignat Anselmus in libro contra insipientem.»⁹

Esta versión del argumento anselmiano es la primera en el tiempo, ya que data del segundo semestre del año escolar 1250- 1251¹⁰, año en el que Buenaventura, como bachiller sentenciario en la Universidad de París, impartió un curso sobre el libro I de las *Sententias* de Pedro Lombardo. Respecto al texto anselmiano constituye realmente una copia defectuosa del argumento del cap. III del *Proslogion*, ya que, a pesar de la similitud de los textos, Buenaventura introduce un desgraciado cambio. Así, es manifiesta la proximidad entre los comienzos de ambos párrafos: «Quod utique sic vere est»¹¹ en el *Prosl.*, «Utrum divinum esse sit adeo verum» en el *Super Sententias*. Del mismo modo, son idénticos los predicados fundamentales: «maius cogitari» o «ser pensable mayor» («P»), «non possit cogitari non esse» o la existencia necesaria («N»), y la expresión «quam quod potest» que, o bien puede significar la simple negación de «N», «possit cogitari non esse», como es lo más probable, o bien la existencia contingente («possit cogitari esse»). En cualquier caso, esto implica la ausencia, en primer lugar, ya de la negación de la existencia necesaria («¬N»), ya de la existencia contingente («C»), y, en segundo, la diferencia en el número de los predicados, lo que señala una disparidad respecto los utilizados por San Anselmo.

Donde, en fin, la separación se manifiesta más claramente, a pesar del parecido, es en el conjunto de las proposiciones que se utilizan como premisas. Buenaventura sigue utilizando la expresión «quo nihil maius cogitari potest» que equivale a la fórmula « $\neg \forall x Pxb$ », pero no repite la premisa anselmiana «potes cogitari esse aliquid» (« $\forall x Cx$ »), aunque esto podría ser debido a que la da por supuesta, ya que hace constante alusión al texto del *Prosl.*; en cambio, donde la diferencia es más peligrosa es en estos párrafos:

«Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse, quod maius est quam quod non esse cogitari potest.» (*Prosl.* III), y «sed maius est quod non potest cogitari non esse, quam quod potest.» (*Super Sententias* 1). La diferencia es comprometida, debido a la posibilidad que hay de entender la expresión «non potest cogitari non esse» como una imposibilidad lógica o como una imposibilidad ontológica. En el primer texto hay razones para entenderla del primer modo, mientras que el segundo parece significar el segundo sentido, es decir, una imposibilidad ontológica.

Al afirmar Anselmo que algo existe, lo que viene a continuación sólo puede significar la imposibilidad de pensar, al mismo tiempo, como no existente lo que se piensa como existiendo, así la premisa se entiende como lo hemos venido haciendo anteriormente: «si algo existe es mejor que lo que no existe necesariamente» (« $\wedge xy(Cx \wedge \neg Ny \rightarrow Pxy)$ »). En cambio, el texto del *Super Sententias* 1 parece que simplemente busca señalar la diferencia entre la existencia necesaria y la negación de ésta de un modo meramente conceptual, sin hacer alusión a la existencia de hecho; por tanto sólo puede simbolizarse por estas fórmulas: « $\wedge xy(Nx \wedge \neg Ny \rightarrow Pxy)$ » o « $\wedge xy(Nx \wedge Cy \rightarrow Pxy)$ ». Y en ambos casos, cualquiera de estas premisas junto a la anteriormente encontrada en el texto no pueden llevar a la conclusión que afirma San Buenaventura: Dios existe necesariamente («Nb»). Para que ocurriera lo contrario tendríamos que conseguir como premisa la afirmación de que, al menos, algún ser existe necesariamente, cosa que es precisamente la conclusión que buscamos.

No hay, por tanto, un argumento racional válido sobre la existencia necesaria de Dios en esta primera reformulación del argumento anselmiano hecha por San Buenaventura.

Pasamos al análisis del segundo texto bonaventuriano, que como dijimos más arriba se encuentra en la *Quaestio disputata de mysterio trinitatis* donde San Buenaventura busca demostrar el siguiente objeto: «Utrum Deum esse sit verum indubitabile», que puede ser alcanzado por una triple vía, que consiste en lo siguiente:

«(...)triplici via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda es ista, omne verum. quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. Tertia ista est: omne verum in se ipso certissimum est evidentissimum est verum indubitabile ».¹²

La cita del *Prosl.* aparece en el primer argumento de la tercera vía, es decir, para probar que la existencia de Dios es una verdad en sí misma evidente, el texto es éste:

«Nam Anselmus Proslogii capitulo quarto: 'Bone Domine, gratias tibi, quia quod credidi prius, te donante, iam sic intelligo, te illustrante, ut si nolim te esse credere, non possim non intelligere.

Item, hoc ipsum probat Anselmus sic: Deus est quo nihil maius cogitari potest; sed quod sic est, quod non potest cogitari non esse, verius est, quam quod cogitari potest non esse: ergo si Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus non poterit cogitari non esse.

Item, ens, quo nihil maius potest cogitari, est talis naturae, quod non potest cogitari, nisi sit in re: quia, si est in cogitatione sola, iam ergo non est ens, quo nihil maius cogitari possit: ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est, quod tale ens sit in re, quod non posset cogitari non esse.

Item, Anselmus: 'Tu solus es quidquid esse melius quam non esse'; sed omne verum indubitabile mellius est quam omne verum dubitabile; ergo Deo magis est attribuendum esse indubitabile quam dubitabiliter.»¹³

Para San Buenaventura los argumentos procedentes del *Proslogion* son verdaderos y muestran la verdad de la existencia de Dios mediante la imposibilidad de pensar lo contrario, y de este modo se convierten, no sólo en argumentos para probar que es verdad la existencia de Dios, sino para determinar esta verdad como una verdad indudable, ya que como señala San Buenaventura: «Toda verdad tan cierta que su opuesto no puede pensarse, es una verdad indudable»¹⁴

Si analizamos los distintos párrafos de la cita anterior distinguiremos, en primer lugar, la unidad de espíritu que se da entre Anselmo y Buenaventura sobre las relaciones entre la fe y el entendimiento; al mismo tiempo que esta cita está tomada como la confirmación de la corrección y eficacia de los argumentos anselmianos, mediante los que, aunque la fe haya ocupado el primer lugar en el tiempo, se ha hecho clara para nuestro entendimiento la existencia de Dios.

El segundo párrafo es exactamente igual al del *Super Sententias* ya analizado, con la única particularidad de que en lugar de utilizar siempre el término «maius» es sustituido por «verius», pero sin que esto suponga un cambio notable. Lo que es «verius» es igualmente «maius».

El párrafo tercero constituye una abreviatura del argumento del cap. II del *Proslogion* por el que San Anselmo prueba la existencia no sólo «in intellectu» sino también «in re» de Dios. El resumen bonaventuriano señala la imposibilidad de afirmar la no existencia real de Dios, porque esto contradice el mismo nombre que se le ha dado («quo nihil maius potest cogitari»). Es claramente una copia cuya fidelidad sólo viene empañada por entender que este argumento muestra que la existencia de Dios «in se ipso» es una verdad certísima y evidentísima. No era ésta la intención de San Anselmo, y como vimos en el anterior análisis de su argumento, éste sólo es verdadero gracias a tomar como premisa la existencia real de los seres. Por tanto, nada de «verum in se ipso». Por otro lado, el texto bonaventuriano concluye con una afirmación propia del cap. III: «non posset cogitari non esse».

El último párrafo de la cita anterior toma para demostrar la existencia de Dios un principio postulado por San Anselmo en el cap. XI del *Prosl.*: «Tu solus es quidquid esse melius quam non esse». La dificultad está en que para Anselmo esto no es una premisa, sino una conclusión, un corolario de los argumentos de los capítulos anteriores, mientras que Buenaventura lo utiliza como una premisa evidente en sí misma. Este uso implica no sólo que Dios sea entendido como aquel ser al que le es más propio existir que no existir, sino que existe realmente tal ser.

La presencia del argumento anselmiano en la obra bonaventuriana termina, de una forma más breve que en las anteriores ocasiones, en las *Collationes in Hexämeron*, el texto es el siguiente:

«Sic igitur, his praesuppositis, intellectus intelligit et dicit, primum esse est, et nulli vere esse convenit nisi primo esse, et ab ipso omnia habent esse, quia nulli inest hoc praedicatum nisi primo esse. Similiter simplex esse et simpliciter perfectum esse: ergo est quo nihil intelligitur melius. Unde deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus.»¹⁵

La referencia al argumento anselmiano no es en este caso para probar la existencia de Dios, la cual está ya asegurada y hecha manifiesta al identificar a Dios con el ser mismo, su intención es señalar la imposibilidad de pensar siquiera su no existencia. El argumento no sirve como un medio para conocer la existencia de Dios, sino para conocer la imposibilidad conceptual de negar la evidencia de su existencia.

c) Conclusiones:

Realmente es difícil alcanzar en este asunto unas conclusiones indudables, ya que tanto el valor otorgado a la prueba anselmiana como a sus reformulaciones en San Buenaventura están sujetas a muchos puntos discutibles, sobre los que es difícil llegar a un acuerdo universal. Según nuestra interpretación del argumento del *Proslogion*, que se aparta de las opiniones más comunes¹⁶, éste, como cualquier otro argumento de la existencia de Dios, tiene la misión de ser un medio racional para conocer a Dios, ya que según San Anselmo, en primer lugar, el conocimiento de Dios comienza por el conocimiento de su existencia, y, en segundo lugar, porque no es posible un conocimiento intelectual inmediato sobre Dios; de modo contrario a lo que ocurre en el autoconocimiento del alma, donde sí es posible.

Respecto a la primera razón que aducimos es suficiente este párrafo de San Anselmo:

«Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Quod autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est?»¹⁷

San Anselmo propone en este texto una norma general, según la que si de algo se demuestra o se conoce su existencia, aunque ese ser sea incomprensible en sí mismo para nuestra inteligencia, ese ser existe y podemos admitir tal conocimiento. Nada más contrario, evidentemente, a una demostración o a un conocimiento de la existencia de algún ser en el que se parta de la esencia de dicho ser. A continuación, San Anselmo aplica la ley propuesta a un caso límite, al ser más incomprensible: Dios. Con lo que tenemos que, si se puede demostrar la existencia de Dios sin que ninguna razón se oponga, aunque no podamos entenderlo, se puede aceptar como verdadera su existencia.

Si sabemos de algo que existe, tenemos un conocimiento de dicho ser, aunque, si sólo sabemos esto, nuestro conocimiento sea muy limitado. Por tanto, si se demuestra que Dios existe habrá un primer dato para el conocimiento de Dios, desde el que por el modo indirecto, que es el único posible, podrá irse conociendo como en enigma, como en un espejo imperfecto, quién es Dios¹⁸.

Como vemos, la posibilidad de un conocimiento de Dios reside en la posibilidad del conocimiento de su existencia, ya que es imposible conocer previamente su esencia. No es, por tanto, una casualidad, o un capricho, el que tanto el *Monologion* como el *Proslogion* comiencen por lo que su autor considera fundamental: demostrar la existencia de Dios, para posteriormente ir vislumbrando su modo de existencia.

Respecto a la imposibilidad de un conocimiento inmediato, o meramente intelectual, de la existencia de Dios pueden servir estos textos de San Anselmo:

«Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic igitur illa natura et ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari.»¹⁹

«Cum igitur pateat quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem sed per aliud, (...)»²⁰

Queda claro, sin duda, que San Anselmo niega toda posibilidad de un conocimiento directo de Dios, y por tanto no pueden entenderse sus argumentos sobre su existencia como expresiones de un conocimiento innato en el alma humana, desde el que se entendería la necesidad de la existencia divina. Todo conocimiento de Dios pasa por el conocimiento de los seres creados, todo conocimiento de su existencia supone el conocimiento de la existencia de los seres, todo conocimiento de Dios es necesariamente «a posteriori», y en ningún caso es «ontológico», ya que

nunca podemos conocer la «esencia de Dios» para desde ella deducir su existencia. El proceso es siempre el contrario, primero conocer la existencia de los seres, y desde esta experiencia la razón puede elevarse al conocimiento de la existencia del ser mayor que el cual ningún otro es pensable, y desde este conocimiento continuar descubriendo, siempre imperfectamente, la naturaleza divina.

Buenaventura, en cambio, entiende el argumento anselmiano desde una perspectiva muy diferente. Mientras para Anselmo la imagen de Dios en el alma se encuentra tan deteriorada por el pecado²¹ que no puede constituir un conocimiento, sino que es necesario que la razón guiada por la fe reencuentre el conocimiento perdido²². Buenaventura admite en su sentido más fuerte la tesis del Damasceno:

«Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ad eo naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat.»²³

El alma del hombre en su autoconocimiento posee, al mismo tiempo, un conocimiento de Dios. En sus mismas palabras:

«Item inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis: sed Deus praesentissimus est ipsi animae notitia Dei sui.»²⁴

Esta «iluminación» divina como impresión de su imagen en el alma del hombre es la base de la cognoscibilidad de Dios según San Buenaventura. Sea esta imagen el ser mismo o la verdad absoluta, es indiferente, el hecho es que la mente no puede conocer ser alguno ni verdad cualquiera si no poseyera previamente esta impresión divina del «esse» y la «veritas», que en ningún caso se adquieren por abstracción.

Por tanto, «la evidencia de la Realidad divina que no puede ser pensada como inexistente, en definitiva depende de su presencia iluminante de la actividad cognoscitiva del espíritu creado. Como sólo gracias a Dios el espíritu creado puede existir, así sólo por medio de él puede llegar a su conocimiento. Primero en el orden del ser, Dios es conocido como tal también en el orden del conocer.»²⁵

El proceso, pues, en el conocimiento de la existencia de Dios es inverso de un autor a otro. Mientras que Anselmo parte de la pérdida de la imagen de Dios en el alma, y de la experiencia de no haberle encontrado por sus propios medios («Tendebam in deum, et offendi in me ipsum.»²⁶). Necesitando, pues, descubrir aquella «imago Dei» perdida por el pecado, San Anselmo busca reconocer lo impreso desde lo expreso, conocer a Dios por la creación, ascender al bien desde los bienes, al ser desde los entes, a la verdad desde las verdades. En cambio, San Buenaventura, seguramente porque vivió siempre en la experiencia de la existencia de Dios, entiende claramente que todo conocimiento presupone el conocimiento de Dios, ya como «Verdad» ya como «Ser», hay un conocimiento simultáneo una «cointuición»²⁷, por tanto, no hay que descubrir lo impreso, sino hacerlo expreso, expresar, manifestar aquello que aparece implícito en todo acto de ser y de conocer.

De esta diferencia fundamental surge la transformación que San Buenaventura hace del argumento anselmiano. Al partir de la evidencia de la existencia de Dios, aunque no en un sentido ontologista²⁸, en la experiencia humana, no es necesario demostrar con rigor formal esta existencia, no es necesario encontrarla al no estar oculta, sólo se precisa señalar aquello que está presente en todo conoci-

miento. El argumento anselmiano pierde su carácter de conocimiento de la existencia de Dios para convertirse en una ratificación de un conocimiento previo: Dios existe.

Por tanto, podemos aceptar la conclusión a que llega Giuseppe Cenacchi como nuestra:

«La 'colorazione' (per usare un termine che sarà adottato da un altro francescano, Duns Scoto) bonaventuriana nei riguardi dell'argomento anselmiano è, dunque, evidente: il valore della prova insiste sull'immediatezza dell'idea di Dios. L'idea di Dio, presente nella mente umana, perché 'impres-sa' non 'astratta', è la prima verità; e, como prima verità, e incontraddittoria, è il primo principio che conferisce significato a tutte le conoscenze; essa ha la funzione di suprema significanza e la sua verificabilità immediata.»²⁹

NOTAS

¹ Cfr.: KANT, J., *Kritik der reinen vernunft*. Nach der ersten und zweiten original-aufgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg, Felix Meiner (S.a.: 1956, 620-631).

² Para un estudio del mismo, y una justificación completa de las tesis aquí defendidas, véase mi tesis doctoral: *Análisis y fundamentación del argumento anselmiano*, Universidad de Sevilla, abril 1986.

³ Polémica iniciada con el artículo de N. MALCOLM, *Anselm's Ontological Arguments*, *Philosophical Review* 69 (january 1960). Reeditado en *The Ontological Argument*, ed. A. PLANTINGA, New York 1965.

⁴ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, c. II, *Anselmi Opera Omnia*, ed. F.S. SCHMITT, F. Frommam Verlag (Stuttgart-Bad Cannstatt) 1968, t. I, 101(4-18)-102(1-3). De ahora en adelante P es la abreviatura de *Proslogion*, M de *Monologion*, I de *Epistola de incarnatione verbi*, y S. la abreviatura de esta edición crítica.

⁵ Los símbolos lógicos y las abreviaturas de las reglas básicas de la deducción empleadas son las usadas por M. GARRIDO, *Lógica Simbólica*, Valencia, Tecnos 1978.

⁶ P, c. III, S.I. 102(6-10)-103(1-11).

⁷ Cfr.: Doctoris Seraphici S. BONAVENTURAE, cf3Opera Omnia, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura: ad plurimos codices mss. emendata, amedoctis aucta prolegominis, Scholiis notisque illustrata, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, tt. X, 1882-1902.

⁸ *In Sent.* I, d.8, p.1, a.1, q.2,1.

⁹ *Ib.*, concl., *Intinerar*, c. 5.

¹⁰ Cfr.: BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, trad. esp. de J. Carrillo, Madrid 1984, B.A.C., p. 222; *Ib.*, *Saint Bonaventure et Saint Anselme*, *Antonianum* 47(1972) 348.

¹¹ P, c. II, S. I, 101(4-5)

¹² *De myst. Trinit.*, q.1, a.1.

¹³ *Ib.*, 21-24.

¹⁴ *Ib.*, 20

¹⁵ *Hexæm.*, coll. 5,31.

¹⁶ Cfr.: BARTH, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis de Existenz Gottes ins Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zurich 1913; BRENTANO, F., *Vom Dasein Gottes*, Hamburgo 1929; CENACCHI, G., *Il pensiero filosofico di A. Dosta*, Roma 1974; EVANS, G.R., *Anselm and talking about God*, Oxford 1978; HARTSHORNE, Ch., *Anselm's Discovery: a re-examination of the ontological proof for God's existence*, Lasalle, Illinois, 1965; HOPKINS, J., *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis 1976; etc.

¹⁷ M, c. LXIV, S. I, 75(1-7).

¹⁸ Cfr.: M, c. LXV, S. I, 76(14-33)-77(1-3).

¹⁹ M, c. LXV, S. I, 76(29-32)-77(1-3)

²⁰ M, c. LXVI, S. I, 77(7-8).

²¹ Cfr.: P, c. I, S. I, 100(13-15).

²² Cfr.: I, I, S. II, 7(5-12)-8(1).

²³ *De fide orthodoxa*, I, cap 1 e 3.

²⁴ *De myst. Trinit.*, q.1, a.1,10.

²⁵ IAMMARRONE, L., *Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica bonaventuriana*, S. Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana (=SBM), III; Roma 1976, 67-110.

²⁶ P., c. I, S. I, 99(10-11).

²⁷ «Dum haec (la cosa creata) igitur percipit et consurgit ad divinum contuitum.» (*Hexaem.*, Coll. 5,33: V. 359b).

²⁸ «Alcuni autori si sono permessi di accusare il Serafico Dottore di ontologismo. E' noto che per ontologismo comunemente s'intende la pretesa di vedere Dio immediatamente cioè in se stesso, *facie ad faciem* et tutte le così in Lui. Ora S. Bonaventura insegna esplicitamente sia nell'itinerario che negli altri suoi scritti che Dio è raggiunto da noi mediatamente cioè attraverso l'esperienza, esterna ed interna, interpretata alla luce dei supremi principi conosciuti mediante la nostra ragione. Pertanto l'accusa di ontologismo fatta al Serafico Dottore è senza fondamento alcuno.» (IAMMARRONE, L., *op.cit.*, p. 79).

²⁹ CENACCHI, G., *L'argomento intuitivo di S. Anselmo in S. Bonaventura*, SBM, II (1976) 124.