



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de filosofía “Samuel Ramos”
Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Maestría en Filosofía de la Cultura



TESIS

*Identidad entre Ser y Verdad en la filosofía de San Anselmo de
Canterbury*



Grado académico a obtener: Maestro en filosofía de la cultura

Comité tutorial

Asesor: Dr. Eduardo González Di Pierro

Co-asesor: Dr. Ricardo Oscar Díez

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Dra. Marcela García Romero

L.F. José Luis Gaona Carrillo

Morelia, Michoacán – Septiembre / 2019

INDICE

RESUMEN	4
ABSTRACT	4
NOTAS PRELIMINARES	6
INTRODUCCIÓN	7
CAPITULO. I – SOBRE EL SER EN EL <i>PROSLOGION</i>	14
I.1.1.- MOTIVACIONES Y PROPÓSITOS DEL PENSAMIENTO ANSELMIANO EN EL ARGUMENTO DEL <i>PROSLOGION</i>	14
I.2.1.- NOCIONES ESENCIALES AL <i>PROSLOGION</i>	20
I.3.1. CONSIDERACIONES AL PROEMIO DEL <i>PROSLOGION</i>	27
I.4.1. CARACTERÍSTICAS DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL EN EL ARGUMENTO DEL <i>PROSLOGION</i>	33
I.5.1. SOBRE EL SER EN EL <i>UNUM ARGUMENTUM</i>	36
CAP. 2 – DE LA VERDAD EN LAS NOMINACIONES DEL SER DIVINO	38
II.1.1. INTRODUCCIÓN A LAS NOMINACIONES DEL SER DIVINO	38
II.2.1. PRIMERA NOMINACIÓN DE DIOS - <i>TE ESSE ALIQUID QUO NIHIL MAIUS COGITARI POTEST</i> (OSA 366) - PALABRA Y SER	39
II.3.1. SER-REALIDAD EN LA PRIMERA NOMINACIÓN	45
II.4.1. SEGUNDA NOMINACIÓN – <i>SUMMUM ÓMNIUM</i> (OSA 370) - ATRIBUTOS DEL SER VERDADERO	51
II.5.1. TERCERA NOMINACIÓN – <i>QUOD MAIOR SIT QUAM COGITARI POSSIT</i> (OSA 386) – EXCEDENTE RACIONAL	59
CAPÍTULO III.- IDENTIDAD ENTRE SER Y VERDAD	65
III.1.1. INTRODUCCIÓN A LA IDENTIDAD SER Y VERDAD	65
III.2.1. CONJUNCIÓN DISCURSIVA – <i>PROSLOGION/DE VERITATE</i>	69
III.3.1. ESTRUCTURACIÓN TRÍADICA: IDENTIDAD DE LA VERDAD AL SER	72
III.5.1. DE LA VERDAD ESENCIAL Y DEBER SER REAL VERDADERO	88
III.6.1. SUMA VERDAD	91
III.7.1. RECTA VERDAD EN AQUELLO QUE NO PUEDE PENSARSE QUE NO SEA	94
IV. HERMENEUTICA ESTRUCTURAL ESTETICA: METODOLOGIA APLICADA A LA IDENTIDAD SER-VERDAD	99
IV.1.1. REPRESENTACION ESTETICA: SER Y VERDAD	99
IV.2.1.- CRUZ Y ESPÍRITU SANTO	103
CONCLUSIONES	104

<u>ANEXO A – DEL SER</u>	109
VI – SUMA TEOLÓGICA ANSELMIANA SACADA DE LAS OBRAS DEL SANTO DOCTOR.	110
<u>ANEXO B – DE LA VERDAD</u>	114
VI – SUMA TEOLÓGICA ANSELMIANA SACADA DE LAS OBRAS DEL SANTO DOCTOR	114
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	116

RESUMEN

El pensamiento de San Anselmo de Canterbury a partir del texto del *Proslogion* constantemente recurre a la metodología intitulada *fides quarens intellectum*. Del creer para entender, es la fe que busca su intelección. El *Proslogion* o también conocido como *unum argumentum* es una invitación al lector hacia la *contemplatio dei*. A lo largo de sus XXVI capítulos San Anselmo dedicó ciertos pasajes, donde pueden encontrarse las llamadas “nominaciones de Dios”. De este opúsculo medieval se desarrolla argumentativamente el apartado dedicado al Ser de Dios. En consecuencia, favoreciendo la búsqueda de esta identidad entre Ser y Verdad, se ha tomado el texto anselmiano *De Veritate*, debido a que en éste Anselmo conceptualiza una definición de Verdad. Siguiendo las diferentes nominaciones de Dios en el *Proslogion*, esta identidad demuestra el carácter verdadero que tiene cada una de ellas. Es el pensamiento quién mira un movimiento quiástico entre las palabras y las cosas. Considerando algunos elementos históricos del siglo XI, época del Santo Doctor Anselmo, se reconstruyen las motivaciones y nociones esenciales del argumento del *Proslogion*, cuyo objetivo es señalar una interpretación más allegada a las verdaderas intenciones del Doctor Magnífico. Por último, una metodología hermenéutica estructural estética permite desde el discurso argumentativo plasmar estéticamente una simbología medieval. La figura de la cruz simboliza el argumento del *Prologion*, diagrama recogido en esta investigación del texto *¿Si hay Dios, quién es?* Las conclusiones de la presente investigación no sólo fueron favorables a esta identidad entre Ser y Verdad, es alcanzada una nueva figura simbólica: el espíritu santo postrado en el centro de la cruz.

Palabras clave: Proslogion, De Veritate, Identidad, Filosofía Medieval, San Anselmo de Canterbury.

ABSTRACT

The thought of St. Anselm of Canterbury from the text of the *Proslogion* constantly resorts to the methodology entitled *fides quarens intellectum*. From believing to understanding, it is faith that seeks your intellection. The *Proslogion* or also known as *unum argumentum* is an invitation to the reader towards the *contemplatio dei*. Throughout its XXVI chapters St. Anselm dedicated certain passages, where the so-called "nominations of God" can be found. From this medieval booklet the section dedicated to the Being of God develops argumentatively. Consequently, favoring the search for this identity between Being and Truth, the Anselmian text of *De Veritate*, has been taken because in it Anselm conceptualizes a definition of Truth. Following the different nominations of God in the *Proslogion*, this identity demonstrates the true character of each one of them. It is the thought who sees a chiasmic movement between words and things. Considering some historical elements of the eleventh century, the time of the Holy Doctor Anselmo, the essential motivations and notions of the *Proslogion* argument are reconstructed, whose objective is to point out an interpretation closer to the true intentions of the Magnificent Doctor. Finally, an aesthetic structural hermeneutical methodology allows from the argumentative discourse to aesthetically capture a medieval symbology. The figure of the cross symbolizes the argument of the *Prologion*, diagram collected in this

investigation of the text *If there is God, who is he?* The conclusions of the present investigation were not only favorable to this identity between Being and Truth, a new symbolic figure is reached: the holy spirit prostrated in the center of the cross.

Keywords: *Proslogion, De Veritate*, Identity, Medieval philosophy, Saint Anselm of Canterbury

NOTAS PRELIMINARES

Todas las citas textuales, sentencias y/o referencias al texto latino se han hecho bajo la edición crítica del P. Schmidt, OSB. Traducción al castellano, introducción y notas teológicas por el P. Julián Alameda, OSB, BAC, San Anselmo (2008) Vol. I-II. Madrid, España. Si se llegase a encontrar alguna otra sentencia latina o cita textual se hará la referencia completa correspondiente al texto aludido, indicando ya sea en el cuerpo del texto o con nota a pie la página citada. Esta obra aparecerá bajo la siguiente sigla:

Anselmo de Canterbury. (2008). <i>Obras completas</i> , 2 vols., contiene texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt, introducción y traducción al español a cargo de J. Alameda, O. S. B., Madrid, España: BAC	OSA
--	-----

Los casos por los cuales no aparezca alguna referencia en la traducción latina, se entiende que la traducción es propia del autor de esta investigación.

Y dado que de todo lo demás, excepto sólo de ti, puede pensarse que no es, tú solo con absoluta verdad entre todas las cosas tienes ser, porque todo lo demás no es verdaderamente de ese, tu modo, y por ello tiene ser en menos. – San Anselmo

INTRODUCCIÓN

El Ser y la Verdad son conceptos filosóficos que coexisten desde el origen mismo de la filosofía. Se demostrará a lo largo de la presente investigación la identidad que guardan en el pensamiento de Anselmo. De las palabras a las cosas, del pensar al orden de lo real, es la figura quiástica que constantemente aparecerá en el desarrollo de este cuerpo argumentativo. Esta investigación iniciará un ejercicio hermenéutico sobre el Ser aplicado al texto del *Proslogion*. Por lo tanto, el inicio a esta interpretación comienza con el capítulo I titulado Sobre el Ser en el *Proslogion*. Siguiendo este camino, acerca del concepto de Verdad será recuperado del texto *De Veritate*, dando lugar al capítulo II intitulado De la verdad en las nominaciones del ser divino. Un tercer capítulo sumará la identidad, la cual sólo será posible al haber transitado los dos capítulos anteriores. La perspectiva de esta investigación identificará Ser y Verdad sobre las distintas nominaciones del *Proslogion*, resaltando los elementos de Verdad que están implícitos en su nominación.

Ahora bien, la tesis propuesta consiste en hacer evidente como Anselmo pese a que no dedicó en el argumento del *Proslogion* una definición de Verdad, está permea toda la obra en el tránsito a las cinco nominaciones alcanzadas. Deudores de la metodología de la hermenéutica estructural estética utilizada por Ricardo O. Díez, un cuarto capítulo representará estéticamente la identidad aquí propuesta. Al respecto de este último capítulo se añadirán nuevos elementos a la figura de la cruz, figura alcanzada en el texto *¿Si hay Dios, quién es?* del mismo autor citado. Por último, proponemos una nuevo figura del texto anselmiano *De Veritate*. La figura del espíritu santo plasma simbólicamente la Verdad, pero a la par, en su conjunción con la cruz, muestra estéticamente esta identidad.

Insertos en el contenido de esta investigación, se podrá apreciar un panorama amplio tanto de recepción como de crítica al argumento del *Proslogion*, sobre todo en dos figuras centrales a su acogimiento moderno: René Descartes e Immanuel Kant. Es importante, tener presente tales recepciones, ya que en medida de esto, es posible mostrar una interpretación más allegada a las verdaderas intenciones del abad de Bec.

Por lo tanto, es preciso remarcar que el de Aosta fue conocido dentro del ámbito filosófico por una gran cantidad de interpretaciones logradas del “argumento ontológico”; recepciones que en mayor medida se mostraron condicionadas con factores de dependencia a los ejercicios interpretativos de estos dos filósofos idealistas. Esta vía suscribiría en favor a las argumentaciones de una filosofía moderna¹, no obstante, la intención es señalar la disparidad argumentativa respecto al medioevo. Es preciso señalar que este sesgo interpretativo a esta obra medieval se debe a que fue transcrita en su totalidad, pero su estudio se limitó a tres capítulos. En general la mayoría de intérpretes (modernos) incurren en querer reducirlo específicamente del cap. II al cap. IV. En vista de ello, se justificará la necesidad de recuperar una lectura íntegra del *Proslogion*, es decir, recorrer sus XXVI capítulos. Esta reducción sirvió a los propósitos particulares de los pensadores de la época moderna, pero hoy tenemos de algún modo que corregirlo, ya que esas no eran las intenciones discursivas del Santo Doctor.

Esta “limitación” no es válida si se ha de querer tener una mayor cercanía al texto anselmiano. En este mismo sentido, puede hablarse de una actualidad sobre el pensamiento del abad de Bec. El estudio iniciado por Karl Barth en la década de 1930², abre una nueva brecha con lo que él interpreta acerca de las nominaciones de Dios; nombres alcanzados por San Anselmo en este argumento medieval. Estas nominaciones

¹ En el texto *La actualidad del argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury* (2016) José Luis Gaona Carrillo. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo puede apreciarse una re-valoración al denominado “argumento ontológico” en la filosofía de nuestros días. En el citado trabajo se destacaron varios argumentos de corte moderno, los cuales desarrollaron distintas perspectivas interpretadas al argumento del *Proslogion*. Los resultados fueron positivos, en ellos se puede apreciar un enlistado de pensadores que muy a su manera siguieron discutiendo este argumento medieval hasta la filosofía del siglo XX.

² Idea recogida por Ricardo O. Díez en *¿Si hay Dios, quién es?* Del cual puede encontrarse en su bibliografía Cfr. BARTH, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, 1931, trad. Fr. par J. Corrèze, Saint Anselme, *Fides quaerens intellectum, La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel/Paris 1958, libro que fuera posteriormente reeditado con un prefacio de M. Corbin, Genève, 1985.

no fueron vistas por el pensamiento moderno. El texto *¿Si hay Dios, quién es?* de Ricardo O. Díez marca una interpretación original y novedosa a esta serie de “mal logradas” interpretaciones contemporáneas, permitiendo a esta investigación concluir en esa íntima unidad entre Ser y Verdad.

En cuanto al texto *De Veritate* ha sido una obra filosófica poco socorrida³ en su contraste al *Proslogion*, razón por la cual ha quedado en la historia de la filosofía sin muchos antecedentes. Sin embargo, esta identidad permitirá re-pensar los pasajes del *Proslogion* gracias a esta conjunción discursiva con *De Veritate*. A lo largo del texto se podrá ir deduciendo esa identidad argumentativa entre *De Veritate* y *Proslogion*. Los resultados a los que se llegarán serán de un orden muy distinto a lo que textos contemporáneos han interpretado (sobre todo del *Proslogion*) en especial a la recepción cartesiana y la aparente refutación kantiana. A juicio de nuestro autor citado, los pensadores que si han alcanzado a ver la unidad del también conocido *unum argumentum*, despliegan el sentido manifestado que quería hacer ver Anselmo, en su forma íntegra de la argumentación.

Sobre el texto de la Verdad, es decir, *De Veritate*, el lector podrá encontrar en este estudio un recorrido a través de sus diversos capítulos, resaltando la identidad que a nuestro juicio mantiene en su estructura formal trídica: hombre, mundo y Dios. Se presentará como esta estructura trídica es similar al del *Proslogion*. Otro punto importante de todo el recorrido del cuerpo de esta investigación es revisar a detalle la metodología⁴ aplicada de San Anselmo de un texto a otro, es decir, del *Proslogion* y *De Veritate*. Ahora bien, sobre la Verdad se analizarán sus diferentes tipos de esta, en favor de la dependencia a la Verdad única, Suma Verdad, sin principio ni fin.

Deudores de un tipo específico de hermenéutica aplicada por Ricardo O. Díez al *Proslogion*, es la figura de la cruz la cual plasma estéticamente este opúsculo medieval. A partir de este símbolo se presentarán una serie de diagramas, sobre los cuales serán añadidos nuevos elementos a un esquema presentado por Díez en el texto *¿ Si hay Dios, quién es?*

³ En comparación al *Proslogion*.

⁴ Por metodología desde nuestra perspectiva al *Proslogion* es en justa medida el *Fides quaerens intellectum*. *De Veritate* adquiere un cambio en su modo dialógico de maestro-discípulo.

El capítulo III hace un recorrido explicativo de las nominaciones o nombres de Dios vertidas en el *Proslogion*. El propósito general de este apartado es marcar el cómo a partir de estas nominaciones su identidad hacia el concepto de Verdad, logrado gracias al texto alsemiano *De Veritate*. Este enlace nominación-verdad expondrá diferentes momentos entre esencia y existencia, distinguiendo entre la diferencia de las nominaciones racionales a las reveladas. Estas últimas, presentan una particular característica, no son los nombres alcanzados por la razón humana, se trata de verdades reveladas, las cuales, según San Anselmo la lectura del *Proslogion* despertara el gozo al lector. Este gozo es el objetivo del manuscrito medieval. Se sabe que Anselmo lo experimento aquella noche que Dios se le reveló; asimismo, el santo doctor quiere causar el mismo placer que él vivió a quién lea este opúsculo.

La verdad revelada es otorgada por donación divina, pero distinto a otros pensadores medievales, el caso del Dr. Magnífico es muy particular, esto debido al uso racional armonizado con la fe. Esta razón intelectual no entra en contradicción o conflicto con esta Verdad. Desde el primer capítulo del presente escrito, esta premisa es la base no sólo al argumento del *Proslogion*, sino de modo general al pensamiento del de Aosta. Por lo tanto, siguiendo de cerca este ejercicio racional, puede decirse que éste la esclarecer, más no agotarla; propósito fundamental de la sentencia *fides quaerens intellectum*. Mediante el transcurrir de los capítulos del *Proslogion*, se explicarán ciertas figuras que demostrarán la encarnación del creyente, el insensato y la del elegido. Siendo así, el elegido la figura representativa a quién Dios se le ha manifestado. Éste ha experimentado la Verdad de Dios. Puede decirse que el propio San Anselmo es un claro ejemplo de este testimonio de fe y gozo.

A lo largo del cuerpo del trabajo, se hará presente el modo por el cual se aborda la problemática filosófica de Ser y Verdad en los textos citados de San Anselmo. Estos pueden ser enriquecidos si se toma en consideración elementos históricos que permitan obtener una perspectiva más amplia al mero uso exclusivo de ambas obras. Recordemos que San Anselmo fue un monje que vivió en el siglo XI ,*ergo*, la vida monástica esta permeada de las características del pensamiento medieval, las cuales brindarán recursos útiles a esta investigación. En efecto, estos datos permiten reconstruir una visión próxima al modo en el que estos monjes medievales orientaban su pensamiento, su vida. Las

características medievales que se insertan en el desarrollo de este escrito aluden a la *lectio, oratio, meditatio, contemplatio*, al igual de la escucha de la palabra. La vida monástica es una renuncia al mundo secular, remarcando la relación del hombre con Dios.

El pensamiento medieval contrariamente⁵ a lo que comúnmente se piensa, es un pensamiento diverso, multifacético. San Anselmo argumenta premisas que justifican el entrecruzamiento del pensar a la experiencia vital de lo real. *Las características del pensamiento medieval* (2015) de Ricardo O. Díez es un texto clave para esta investigación.

Ahora bien, la conjunción de Ser y Verdad guiada por el *fides quaerens intellectum* distingue una dimensión argumentativa del *cogitare*, la imposibilidad de objetivizar ficciones propias a la *intelligere* como la íntima confianza del *credere*. Esta distinción conceptual permite apuntar, un criterio que demarca el pensar al objeto real (*res*). Podrá notarse en el transcurso de esta exposición cómo es posible señalar al individual concreto, sin perder de vista su referente normativo/conceptual; logrando así identificarse las palabras y las cosas. La importancia de esta cohesión instaaura el proceso a través del cual aquello que se nombra a la cosa que está presente en su existencia fáctica; justamente este es el movimiento entre las palabras y las cosas. En vista de lo anterior, puede decirse: Buscar a Dios, es buscar la Verdad del Ser.

Enlazando introductoriamente el Ser con la Verdad, puede argumentarse que su unión se da a partir del Ser Verdadero. Dicha unión es marcada del Ser del *Proslogion* a la Verdad de la otra obra anselmiana del *De Veritate*. Así, lo verdadero es sometido a la rectitud de la Verdad eterna que siempre *es*. San Anselmo considerará que esta Verdad es percibida por la mente, instancia exclusiva del hombre. La verdad del pensamiento discierne la verdad o falsedad del entrecruzamiento de las palabras y las cosas. Una cosa (*res*) puede ser o no ser, eso que se entiende es por el entendimiento (*intellectio*), distinto a otra categoría mental del pensar (*cogitatione*). Este ha sido el movimiento fundamental de la esencia a la existencia. Dando un mayor sustento a esta argumentación el recorrido del presente texto mostrará como en las nominaciones de Dios *-Proslogion-* no se encuentran escindidas del momento de la palabra al momento de realidad. Efectivamente,

⁵ Principalmente por pensadores renacentistas y filósofos modernos.

es preciso mostrar al lector la importancia de esta unidad percibida, motivo suficiente de establecer el vínculo discursivo. Asimismo, a lo largo de esta exposición quedará clara la diferencia⁶ del entender al pensar, distinción vital esgrimida al que habla en favor del insensato.

Por otro lado, a partir de la estructura trídica del *Proslogion* van desplegándose las diferentes nominaciones alcanzadas por San Anselmo en los capítulos II, V, XV, XXII, XXIII. Dicho lo cual, estas nominaciones mediadas por la interpretación que hace Ricardo O. Díez, sirven a esta investigación hacia la búsqueda de esta identidad entre Ser y Verdad. Dividiendo el estudio interpretativo, primeramente respecto al Ser en el argumento único, es afirmada su imposibilidad de no ser; movimiento que demuestra la Verdad de la primera nominación. Siguiendo el desarrollo argumentativo Anselmo mediante un lenguaje negativo advierte los atributos de todo aquello que rebasa al pensar. El tercer momento, culmen del *unum argumentum* es sostenido con la verdad revelada; revelación vital encarnada bajo la figura del elegido.

Las conclusiones de la presente investigación demostrarán haber satisfecho la identidad correspondiente entre los conceptos Ser y Verdad en el *Proslogion* y el *De Veritate*. A la par, los objetivos particulares serán resueltos igualmente que la hipótesis sugerida. Cabe destacar la importancia del uso bibliográfico, puesto que no solo se ha incluido todo el acervo recabado para lograr este resultado, además se incluyeron textos adicionales que abren la posibilidad a todo estudioso o aquel que está por introducirse en su investigación al filósofo de Canterbury.

Este apartado bibliográfico tiene citado todo el elenco de la obra anselmiana, sumando algunas referencias bibliográficas cuyas interpretaciones del *Proslogion*, aun poseen ciertos matices que desde la perspectiva del presente estudio deberían ser corregidas, en medida que ellas no atienden el sentido unitario del texto. Lo fundamental de este listado bibliográfico ha sido presentar un conjunto clave de textos muy notables pero poco difundidos en los círculos especializados al Arzobispo de Canterbury. Al inicio de esta introducción se hablaba del sesgo que tuvieron los filósofos modernos al

⁶ Enrique Corti (2016) fija en su interpretación al texto del *Proslogion* esta diferenciación conceptual.

interpretar el argumento, por lo tanto históricamente se siguen repitiendo las mismas incidencias equívocas en torno al *Proslogion*.

A partir de toda hermenéutica puede inferirse que existirán inagotables estudios encaminados hacia el Ser y Verdad vertidas en estas dos obras anselminas, empero consideramos importante tomar al menos en cuenta estas interpretaciones que vienen a mostrarnos un San Anselmo de Canterbury con mayor cercanía a la época medieval, no al San Anselmo “moderno”; esto es logrado bajo la guía del método hermenéutico estructural aplicado por Ricardo O. Díez. La filosofía hermenéutica con el apoyo de la historia abre la posibilidad de realizar dos procedimientos aplicados a los textos, es decir, un estudio sincrónico y otro diacrónico. De estas conclusiones podrán formularse consecuencias inmediatas hacia futuras investigaciones, sobre todo en el ámbito ético y estético que poco se han trabajado. La importancia de este estudio medieval consiste en abrir un espectro más amplio, el cual permita una comprensión conceptual no tan limitada. Esta filosofía anselmiana debe servir para la filosofía de nuestros días, no emplearla en un mero ejercicio de erudición.

Finalmente, el estudio contemporáneo realizado directo al texto latino permite recrear nuevos horizontes al pensamiento anselmiano. La vitalidad de su pensamiento es la premisa principal que debe ser rescata, *ergo*, debe ser aplicada al pensamiento que ahora nos ocupa. La filosofía desde este punto de vista se renueva a sí misma, permitiendo erigir nuevos tipos de pensamiento que siguen mostrando una parte vedada de lo real. Estos resultados obtenidos resaltarán uno de los mayores equívocos de la filosofía moderna sobre todo la cartesiana, también bajo la respectiva recepción kantiana al *Proslogion*, revelando así las condiciones tan fuertemente marcadas de un pensamiento científico, mas no vital:

[...] el texto [*Proslogion*] dejaría abierta la puerta para pensar una prueba no sólo racional sino también existencial. La intención anselmiana podría querer indicar al lector que pruebe la verdad de lo que Cristo dijo, porque él es Dios. Probar podría tener bajo esta perspectiva un sentido casi sensible. [...] Esa parece ser la última intención del autor, invitar al lector a probar que las palabras enunciados por Cristo son verdaderamente Palabras de Dios y, en consecuencia, gozar

con lo probado. Prueba que supone necesariamente aquel que cree en la palabra y en la persona que las ha pronunciado. Argumento que solo puede ser entendido por el experto, aquel que sabe porque ha experimentado la verdad de lo prometido. (Díez, 2001, pp.161-182)

Es trascendente atender esa prueba con carácter existencial, sin limitar el carácter racionalidad⁷.

CAPITULO. I – SOBRE EL SER EN EL *PROSLOGION*

I.1.1.- MOTIVACIONES Y PROPÓSITOS DEL PENSAMIENTO ANSELMIANO EN EL ARGUMENTO DEL *PROSLOGION*

Los propósitos y alcances que pretendía lograr Anselmo en el argumento del *Proslogion*, distan mucho de ejercicios meramente racionales, es decir, un uso exclusivo de una razón autónoma. Una lectura detallada revela desde su inicio hasta la última palabra que dicho manuscrito es en realidad una oración, puesto que finaliza con un *Amén* (Díez, 2001). La oración no es otra cosa más que este pedir. Una donación es la entrega de Dios por su recta voluntad, en respuesta a ese pedir. San Anselmo, una noche recibió esta donación, donación que abrazó con tanta fuerza causando así placer en él. De esta modo, explicó en su proemio la manera que redactó el argumento, cuyo objetivo es causar placer al otro que leyese estas páginas.

En boca del propio Anselmo, él mismo no considero el argumento del *Proslogion* un “tratado”, sino lo consideró un “librito” que nos invita al pedir para gozar. Anselmo no quiso titularlo al momento de su redacción, esto motivado por el carácter de anonimato propio de un monje que renunció al mundo secular; también resaltando a la par un estado indigno de consideración frente a Dios. Contrastando este manuscrito con otras obras del Dr. Magnifico podrá notarse su distinta redacción para con otros textos, ejemplo del *De Veritate*, *De Libertate arbitrii* o *De casu diaboli*. Asimismo cuestionamos ¿Por qué este “librito” ha motivado una gran cantidad de discusiones filosóficas? Más allá de encontrar

⁷ La conjunción adversativa “sino” de la cita abre esa posibilidad de completar la experiencia en su ámbito “sensual” (estético/revelado), no conстриéndose a una disyunción.

una respuesta última, lo importante es hacer notar la incidencia de modo tal que sigue repercutiendo en filosofías subsecuentes, tanto a favor o en contra. Sin embargo, es preciso remarcar este sentido “orante” que posee el manuscrito, ya que en medida de ello la mayoría de sus intérpretes, incluyendo al mismo insensato (aquel que niega a Dios) no tomaron adecuadamente el sentido recto de esta invitación del pedir.

Por lo tanto, algunas de las recepciones de esta oración, inmediatas o tardías omiten ciertos detalles discursivos, catalogándolo una prueba sobre la existencia de Dios, más que una oración. Con esto se quiere demostrar que poco a poco se van haciendo omisiones no previstas, incidiendo de modo significativo en las filosofías siguientes que retoman o refutan el *Proslogion*; estas omisiones han de ser tenidas en cuenta, en vistas de incidir en las verdaderas motivaciones del Santo Doctor.

En definitiva, recuperar las motivaciones y propósitos de San Anselmo vertidas en su proemio al *Proslogion*, permiten erigir un estudio a su filosofía con mayor rigor interpretativo. Partiendo de este proceder, se podrá fundamentar esa vitalidad del argumento del *Proslogion*, superando aquellas refutaciones limitadas.

Existen algunas consideraciones importantes que el Doctor Magnífico estimó previo al desarrollo del *Proslogion*, ergo, puede decirse que después de haber escrito *exemplum de meditando de ratione fidei*, es decir, *Monologion*, se dio cuenta que su cualidad principal era la dependencia a una serie encadenada de argumentos, lo cual no satisfacía al Abad de Bec. San Anselmo quería encontrar un argumento que se bastase a sí mismo, un argumento que no tuviese la dependencia con ninguno otro. No obstante, el mismo Anselmo narra que no podía encontrarlo. Esta búsqueda lo obsesionaba y así él mismo quiso abandonarla, iba perdiendo la ilusión de encontrarla, y cuando creía hallarla se dio cuenta que no estaba presente. Un ir y venir de la esperanza a la desesperanza. Al fin, relata que una noche se donó lo esperado. Se sabe biográficamente por su discípulo Eadmero, que Anselmo tuvo que escribir tres veces el *Proslogion*, debido a sucesos inesperados. En la misma comunidad monástica a la que Anselmo pertenecía, esta situación inesperada de re-escribir varias veces el *Proslogion* puede interpretarse de un ejercicio demoníaco al querer ocultar eso revelado, es decir, cómo si se quisiese no dar a conocer el gozo que Anselmo vivió, simbolismo religioso de una comunidad frente a la

lucha del bien y el mal. El argumento único se divide en tres pruebas⁸ de esta fe que busca su intelección. Estas tres pruebas del *unum argumentum* enunciados por el Santo Doctor en el Proemio al *Proslogion* son:

- 1.- Qué Dios verdaderamente es.
- 2.- El es el sumo a todas las cosas.
- 3.- Todo lo que creemos de la sustancia divina.

A nuestra interpretación, estas tres pruebas del argumento son el eje primordial de la prueba, esto sin perder de vista que dichas pruebas son rebasadas por la revelación divina. El hombre es la única figura posible capaz de probar por sí mismo esta Verdad. En su carácter ontológico él tiene un sentido unitario que debe reconquistar desde su acción.

A consecuencia de esta unidad, el hombre no es un ser fragmentado, al menos desde la filosofía anselmiana⁹ los elementos aquí aludidos llaman a la fe y el ejercicio racional del entender. Creer para entender, intelección de la fe, instancia que busca explicar racionalmente aquellas palabras verdaderas de Cristo. Previo al ejercicio racional antecede el llamado del *credere*, si no creyese no entendería, de ahí la sentencia latina anselmiana: *nisi credidero non intelligam* (OSA 366). Esta fe que busca su intelección abre distintas posibilidades diferentes a la razón, que por ella misma no alcanzaría a formular. Ensimismado en silencio, al borde de la desesperanza y remarcando la miseria humana, Dios manifestándosele hace posible lo imposible. El hombre es llevado más allá de su pensamiento. Lo fundamental a todo el texto es la invitación que hace Anselmo a todo el que leyese estas páginas, esperando causar el mismo placer que él desde su experiencia vital gozó.

Una vez explicadas someramente estas consideraciones, los propósitos y motivaciones del *Proslogion*, con las respectivas aclaraciones de este “argumento” es necesario justificar una interpretación distinta a la común de todos aquellos pensadores que no vieron, o fraccionaron, estas tres pruebas vertidas a lo largo de toda la obra. Por

⁸ Prueba en sentido existencial, no una “prueba” racional. El sentido en que aquí se toma el término de prueba es lo que recibimos al final cada uno de nosotros. Cada hombre debe realizar la prueba por sí. Probar la verdad de las palabras. Por ejemplo, probar el sabor de algún vino, de antemano reconocemos que nadie puede probar por nosotros el sabor de este vino.

⁹ Ciertamente es que con ayuda de la antropología pueden precisarse con mayor rigor un análisis detallado de los mayores elementos constitutivos del hombre, sin embargo, para la presente exposición bastará tomar en cuenta estos dos conceptos utilizados por Anselmo: fe/razón.

ende, sería conveniente dedicar un apartado exclusivo a su recepción. Sin embargo, esbozemos de pasada el origen que dio lugar a uno de los mayores equívocos a la recepción de este “librito” medieval.

Históricamente, San Anselmo está situado en un periodo de transición, esto es, el lugar donde comienza a gestarse la escolástica temprana. Acerca de este periodo histórico, puede decirse que se trata de una etapa posterior a los padres de la iglesia y antecesora de la Escolástica –cumbre de la Edad Media en el siglo XIII–. Una de las mejores fuentes bibliográficas es la *Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero*.

Cierto es que en su mayoría, los estudios de la historia de la filosofía dedicados a San Anselmo terminan por ofrecer visiones racionales y parciales de su pensamiento, dejando de lado buena parte de su carácter vital; aquel lugar donde ya no llega el pensamiento. Ese único argumento que trata de probar tres cosas, los manuales no lo han explicado. Más bien las explicaciones históricas se han quedado cortas, se han preocupado por explicar un “argumento ontológico” desde la razón pura fraccionándolo a unos cuantos capítulos. Este tipo de tratamientos condicionan el estudio propiamente de la obra, imposibilitando una inferencia a partir de las premisas por las cuales el Santo Doctor intentaba excitar la mente hacia la contemplación de Dios de aquel que leyese estas páginas del *Proslogion*. Julián Alameda explica esta la importancia de esta figura histórica:

Es San Anselmo una gran figura en el campo de la teología escolástica. Es cierto que no alcanzó la madurez teológica de un San Tomás, ni su doctrina revistió la forma definitiva que sólo podía darla el tiempo; pero podemos considerarle como un pionero que abrió camino el primero en la selva enmarañada de las cuestiones teológicas, trazando casi un plan completo de curso de teología, aunque no en forma didáctica, con las doctrinas recogidas en los Santos Padres, especialmente en San Agustín. Trazó, pues, una senda, un primer ensayo de organización y síntesis teológica, que habían de perfeccionar los siglos, y cuyo conjunto llamamos la Escolástica. Es él, por tanto, su fundador, su padre, el intermediario entre la patrística y la teología propiamente dicha. (OSA 3)

Para finalizar este breve recorrido sobre la importancia del acercamiento directo al estudio de la obra del *Proslogion*, puede contrastarse específicamente con su recepción moderna. Tomar distancia del pensamiento medieval deriva en el poco tino interpretativo

de este “librito”. Se sabe, que esta nueva etapa de la modernidad advierte nuevos sentidos metodológicos, afirmándose a partir de una razón autónoma. Consecuentemente, la recepción cartesiana, recibe el argumento de modo racionalista incidiendo subsecuentemente en filósofos adscritos a esta corriente de pensamiento; pero no por su aceptación o validez al argumento, más bien, porque a partir de ella comenzó una serie de omisiones al elemento de fe.

Esta filosofía citada rompe con los paradigmas decadentes escolásticos que aún tenían cierta remanencia en la Edad Media tardía, no es gratuito ver que todavía René Descartes tiene ciertos remanentes de su demostración sobre la racionalidad de la existencia de Dios en el *Discurso del Método* y *Meditaciones Metafísicas*. A saber, se encuentran una gran cantidad de implicaciones no sólo de carácter filosófico, sino, políticas, económicas, históricas, religiosas principalmente. Este filósofo francés ha sido la figura más representativa del corte o ruptura del pensamiento medieval al moderno.

Desde otro punto a considerar, pese a la aceptación del *Proslogion* de parte de filósofos modernos (racionalistas principalmente) su re-interpretación dista mucho del recto significado, e inclusive del fin último del “argumento ontológico”. R. Oscar Díez detalla en su publicación *¿Si hay Dios, quién es?* las diversas y poco atinadas interpretaciones metodológicas, sobre todo aplicadas al *esse*¹⁰:

La interpretación condiciona la traducción. Durante mucho tiempo el *esse* utilizado por Anselmo fue traducido como existencia y aquella frase decía de Dios que *no puede pensarse no existir*. Ante esa afirmación no se ve por qué tal cosa no pueda ser pensada. Debería entonces probarse primero que existe para luego comenzar a pensar. (Díez, 2001, p.19).

Este condicionamiento interpretativo obstaculiza el ejercicio de traducción a los conceptos anselmianos. Superar esta distancia conceptual, se logra si habrá de sumarse un análisis histórico a la obra del pensador en cuestión. Todo contexto histórico advierte creencias y prejuicios situados a ese periodo, sin embargo, pese a estos es que puede hablarse de una objetividad histórico-epistémica, es decir, aun cuando no se podrá tener certeza absoluta de estos acontecimientos históricos, no deberá optarse por un relativismo

¹⁰ Mostramos aquí sólo un ejemplo referido al *esse*, empero, podría demostrarse otra gran cantidad de traducciones que se desvían sustancialmente del verdadero objetivo del argumento del *Proslogion*.

filosófico. Si esto fuese así, el contexto histórico fuertemente condicionado no permitiría echar una mirada a hechos pasados, los cuales a su vez negarían ese rescate a filosofías antecesoras.

Dicho de otra manera, la multiplicidad de interpretaciones es efectiva, empero, habrá de corroborarse la cercanía significativa conceptual del texto interpretado. La superación a este condicionamiento es solucionado a partir de lecturas diacrónicas/sincrónicas del texto, de antemano situado en el marco histórico. Esta es la razón principal de atender, tanto las motivaciones, propósitos y nociones esenciales del *Proslogion* (remarcadas en el Proemio y cap. I). El autor citado, recalca con otra ejemplificación esta condición histórica tan marcada:

Si este autor¹¹ hubiese leído con menos prejuicios el *Proslogion* habría percibido esas coincidencias, pero la influencia de la interpretación recibida por medio de la cultura es muchas veces decisiva y condiciona nuestro modo de leer. (Díez, 2001, p.21)

Kant entre otros, representan el claro ejemplo de este modo de lectura, pues han considerado un argumento de corte ontológico que no probaba aquello que intentaba demostrar¹². Gaunilo figura paradigmática a la antítesis anselmiana expone una contraargumentación en su texto *Quid ad haec respondeat quídam pro insipiente*¹³(OSA 406), aquel que niega en su corazón a Dios. Dicha réplica procede análogamente muy similar a la esbozada en la Edad Moderna por el filósofo de Königsberg en la sección tercera, capítulo III – El ideal de la razón pura - segunda división – Dialéctica trascendental del primer apartado de la Doctrina trascendental de los elementos en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, bajo esta rigurosa clasificación de parte del ejercicio de una razón pura, difícilmente acierta su aguda crítica. Históricamente se indica¹⁴ que Kant más bien refuta la afirmación cartesiana, más no la anselmiana, así, el filósofo francés interpretó el texto anselmiano desde la réplica insensata¹⁵, no directamente del Abad de Bec. En suma,

¹¹ Ricardo Oscar Díez está confrontando coincidencias y divergencias del pensador Michel Henry con nuestro autor medieval. Tomamos el ejemplo, pero en un sentido más amplio. Esta investigación sostiene que dichos prejuicios o condicionamientos históricos están presentes, ergo, aplicables a todo pensador.

¹² Por ejemplo los talentos posibles y talentos reales siguen la misma crítica que la isla perdida de Gaunilo.

¹³ Libro escrito en favor de un insensato (OSA 407)

¹⁴ Cfr. Díez, Ricardo. (2001) ¿Si hay Dios quién es?, En *Cuadernos de anuario filosófico*, Serie Universitaria 136. España: Universidad de Navarra

¹⁵ Es decir la crítica de Gaunilo al *Proslogion*.

ambos ejercicios interpretativos se encuentran en un orden distinto, no siendo certeros a lo que realmente se mostraba en el *unum argumentum*.

Frente a estas interpretaciones hoy se vuelve al texto anselmiano, con la advertencia debida de tener presentes estos condicionamientos históricos señalados. El sesgo viene dado por la parcialidad dada de los filósofos que no vieron su totalidad, entonces una lectura sincrónica y diacrónica, permite determinar cual fue el modo¹⁶ del pensamiento anselmiano más allegado a su verdadera intención, teniendo en cuenta este aspecto vital¹⁷ que ciertamente la filosofía moderna no alcanzo a distinguir.

I.2.1.- NOCIONES ESENCIALES AL *PROSLOGION*

La noción esencial al argumento del *Proslogion* es su cualidad unitaria. Este argumento, internamente posee una estructura tríadica a lo largo de todo su desarrollo, buscando entender aquello que se cree, en función de esto, Anselmo lo había titulado: *fides quaerens intellectum*. Siguiendo de cerca los diversos capítulos, podrá notarse en su despliegue las nominaciones de Dios. Internamente a éstas, se dividen en cinco nominaciones. Las tres primeras son alcanzadas por la razón humana, posteriormente las dos por revelación divina. Anselmo demuestra por este argumento único la demostración que Dios es de manera verdadera, que es la suma sustancia y que es todo aquello que creemos de la substancia divina. Así como se ha venido explicando, este discurso filosófico no se encuentra en el orden de una creación del sujeto pensante, es decir, Dios no es una creación conceptual del pensar humano. En otras palabras, esta alocución fue producto de esa donación divina la que otorgó respuesta al pedir de este monje benedictino.

Esta respuesta al deseo que buscaba ser satisfecho inicia en la miseria del corazón. La condición de fragilidad humana ha sido necesaria a este pedir. En lo más hondo de su

¹⁶ Empero, esto por sí mismo representa una investigación mucho más amplia que excede el curso del presente trabajo. En consecuencia, sólo se harán a partir de ahora referencias que incidan directamente a las obras mencionadas del *Proslogion* y el *De Veritate*, además de las características propias a este periodo histórico Cfr. *Características del pensamiento medieval* por Ricardo Oscar Díez.

¹⁷ La mayoría de los estudios sobre Anselmo no dejan de lado esta referencia bibliográfica: *Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero (OSA)*. Esta biografía es la que comúnmente se toma como punto de referencia, pues, al parecer es la más fiel y completa que se tiene dato.

Ser, lejos a todo pensamiento y preocupaciones agobiadoras, la contemplación de Dios es el punto de llegada, tal como explica el Santo Doctor en las primeras líneas de este opúsculo. De esta miseria nace el pedir, a espera del acceso a la luz; esa luz que sólo es habitada por Dios. Mediante una serie de preguntas sin respuestas Anselmo indaga acerca de la propia finalidad del hombre, creatura finita. Contemplar a Dios culmen de todo el recorrido. Anselmo en los seis párrafos que dedica al cap. I, detalló como la humanidad fue arrojada por la desdicha del pecado original, alejándose de Dios.

Es la muerte de Cristo, la cual hace que toda la vida del cristiano tenga sentido. Al padecer en la cruz borra la condena que se había venido arrastrando por el pecado de nuestros primeros padres. Esta figura de la cruz son dos maderos entrecruzados, la cual representa estéticamente el itinerario discursivo del *Proslogion*.

Resumiendo a grandes rasgos el corazón discursivo del argumento del *Proslogion*, esencialmente existe una serie de pasos o movimientos de un capítulo a otro, que miran un entrecruzamiento del momento de la palabra al momento de realidad; de las palabras a las cosas. Los signos aluden a objetos que son y tienen existencia¹⁸, remarcado el componente vital del argumento. No obstante habrá que subrayar la vitalidad¹⁹ propia de lo real. El pensamiento mira el movimiento de este entrecruzamiento de las cosas al recibir de ellas el sentido real que le es permitido expresar en su significación.

Anselmo demuestra la cohesión real de ambas dimensiones del pensar a lo recibido, él quiere que el lector goce al igual que él gozo aquella noche que recibió la donación divina. Esta noción esencial al *unum argumentum* es pieza clave; se trata de una invitación al lector para que haga por sí mismo la prueba del pedir: “*Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum*”²⁰ (OSA 402). San Anselmo guiado por su deseo de encontrar a Dios demuestra magistralmente una capacidad intelectual compleja formulando tres nominaciones de Dios, síntesis del pensar humano. Estas nominaciones son resultado del grito desesperado que no ha satisfecho ese pedir. Acto seguido, son sumadas dos nominaciones restantes, nominaciones reveladas por Dios que cumplen el

¹⁸ Analíticamente se hace la distinción de uno a otro, más no fácticamente, es decir, esencia y existencia del objeto en cuestión no implica por necesidad una separación tajante en ambas dimensiones, al menos, solo si efectivamente el objeto no cuenta con existencia.

¹⁹ No al modo de la razón autónoma moderna, como se ha explicado

²⁰ Pedid y recibiréis, a fin de que vuestra alegría sea completa (OSA 403).

cometido de satisfacción a este pedir.

Ahora bien, el creer permea todo el argumento. Ricardo O. Díez señala esta confianza en la fe, sobre el esclarecimiento racional de ella misma. El capítulo I vincula la relación fundamental entre fe y razón²¹, tampoco quiere decir que estos elementos estuviesen divididos, por el contrario, se intenta detallar el punto de partida hacia su intelección. La *excitatio mentis ad contemplandum deum*²²(OSA 360) no dejará de insistir en esta búsqueda a Dios. El carácter afectivo del corazón siente la miseria, y una razón que grita los nombres de Dios pero no la alcanzan. En favor de esta conjunción anterior, el cap. I inicia el recorrido que busca excitar la mente a la contemplación de Dios. Asimismo puede traducirse un estado afectivo motivante el cual da fuerza para sobreponerse a este estado y dar así el giro necesario al encuentro buscado. Por esto, puede hablarse de un camino focalizado en una experiencia vital, verdadero propósito del argumento.

El abad de Bec en principio había titulado esta alocución como *fides quaerens intellectum*, permaneciendo el autor en anonimato²³, sin embargo, por órdenes del arzobispo de Lyon Hugo lo tituló *Proslogion*. Esta referencia permite abordar una lectura bajo dos aspectos o dos modos de ver situados desde el estado anímico del Santo Doctor. El primero pone de relieve la condición finita e indigna del ser humano situado ante Dios (afección del propio Anselmo) pues por ello no tiene la necesidad de poner su nombre en ella. En la segunda vertiente, puede interpretarse, más que una demostración de la existencia de Dios -como se ha querido ver- es un pedir para recibir el gozo esperado; si la fe busca su intelección es motivada para entender aquello que se cree. Este *credere* a su vez también está todo presente en la vida del monje, condicionando su relación entre lo escrito y Dios.

²¹ Consecuencia inmediata la cual Anselmo desarrollará posteriormente en su tratado *De Veritate*. Así pues, también puede verse la acentuación de este carácter mental, ya que anticipándonos al estudio sobre la Verdad, el Santo Doctor explicará que la Verdad sólo es percibida por la mente

²² Excitación de la mente a la contemplación de Dios. Cfr. C.I del *Proslogion* (OSA 361)

²³ Es importante notar su obra antecesora *Exemplum meditandi de ratione fidei* en conversación conmigo mismo (*Monologium*). Esta primera obra del *Monologium*, corre la misma suerte de no merecer nombre alguno. Más adelante se podrá detallar la influencia de la vida monástica así como la respectiva subordinación del hombre a Dios en su actuar.

En lo tocante a la identidad Ser-Verdad, la ventaja de realizar un estudio contemporáneo al contexto medieval, es esa posibilidad de percibir toda la evolución histórica que fue paulatinamente cambiando del pensamiento anselmiano a otros pensadores posteriores a su época. A propósito, este devenir histórico tiene importancia en las cuestiones de su recepción. Analizando con detalle, las etapas subsiguientes al contexto del siglo XI, poco a poco, con la denominada “alta Edad Media” o escolástica tardía fue perdiendo este elemento de autoridad, incidiendo de manera directa al pensar.

Cierto es, que esta última idea sale sobrando en el contexto del Abad de Bec, pero bien puede marcar un referente hacia las futuras influencias que puede tomar la filosofía anselmiana, motivando a rescatar el vitalismo y especificidad de su pensamiento. Buena parte de estos últimos siglos del medioevo, aproximadamente entre XIII al XV, revelan esa otra cara de la Edad Media que fue decayendo hacia la modernidad temprana. Citando un ejemplo, la postura política de Guillermo de Ockham refleja muy bien la distancia de los efectos colaterales que puede tenerse si habrá de separarse la razón del creer. Pero no solo vemos la repercusión a nivel político, la vía mística de algunos pensadores medievales “aseguraba” la confianza de no cometer herejía, instaurando casi poder absoluto a la dialéctica que debería explicar el “todo”.

Por tanto, no es nada extraño concluir -como lo hizo Ockham- en premisas que incurrieran contra el poder del papado. Este contraste, se distancia del camino a seguir en el pensamiento de San Anselmo. Lo interesante que se quiere señalar es la diversidad del pensamiento medieval, recordando que la Edad Media es el periodo de la historia que más siglos ha abarcado. Siguiendo este contraste, el argumento del *Proslogion* no tiene una incidencia directa con la política, pero posteriormente Anselmo vivió en carne la querrela de las investiguras; así esta investigación sostiene que dichos problemas van más allá de meros “juegos” políticos, podemos interpretar que se trata de una consecuencia directa del pensar y del creer. Sería interesante analizar desde una lectura política la influencia de este Ser y Verdad en directa respuesta a los problemas suscitados de aquella época.

Fides quarens intellectum no sintetiza solo el argumento del *Proslogion*, de alguna manera, sintetiza bien el pensamiento del de Aosta. San Anselmo es una de las figuras representativas de la filosofía medieval que lograron exponer la unidad del *intelligere* y *credere*. Este movimiento de la *fides* y el *credere* constituyen este propio proceder

metodológico en su pensamiento; concepto poco trabajado en investigaciones relativas a la obra anselmiana:

Se pueden señalar tres conceptos fundamentales que para San Anselmo circunscriben la zona de la fe: *autoritas*, la *fides* y el *credere*. *Auctoritas* es un término que apenas es usado por San Anselmo precisamente porque su proyecto consiste en exponer las verdades de la fe prescindiendo de la autoridad de las Sagradas Escrituras. De todas maneras es posible apreciar una distinción entre *auctoritas*, en cuanto referida a la divinidad o a la Sagrada Escritura, y en cuanto referida a los hombres, y entre estos hay una escalar de valor más alto que lo ocupa San Agustín. *La auctoritas divina* es el origen de la fe, es la fuente y el fundamento, que no dispensa al hombre de ejercer la actividad del pensamiento. (Lomas Mier, 1994, p.136).

García de Lomas Mier acierta señalando la “falta” o poco recurrencia del Santo hacia la *auctoritas*. Anselmo no recurre o tiene la necesidad de justificar por medio de las Sagradas Escrituras²⁴ el argumento único, ya que éstas se encuentran implícitamente aceptadas (revelación divina). Miguel Pérez de Laborda en *Anselmo de Canterbury – Esencial* ilustra que pese a la gran influencia agustina en San Anselmo, éste no lo cita casi nunca; ha decidido adoptar un método donde no existe un lugar para las citas de autoridades (Pérez de Laborda,2010).

Si revisamos atentamente el capítulo I del *Proslogion* el abad de Bec realiza un apoyo textual en los evangelios, sobre todo en los salmos, pero con ello tampoco invalida la postura de García de Lomas Mier referido a la *auctoritas*. Esta exhortación o mejor dicho *exitatio* llama al pedir, ella es quién media a la espera de esta manifestación de Dios. Regresando de nueva cuenta a las motivaciones y nociones esenciales del *Proslogion*, metodológicamente hablando habrá que advertir el cambio sustancial de su obra antecesora, es decir, el *Monologium*. Este cambio ha sido dado por tres momentos vertidos en el Proemio del *unum argumentum*. Ambas obras se encuentran muy cercanas en las fechas de su producción, así, puede hablarse acerca de cierta continuidad entre una y otra. Pese a este cambio tan sustancial, paradójicamente no existe una ruptura tan marcada como algunos autores han querido hacer ver. Ciertamente es que la primera obra, posee un inconveniente que no satisfacía del todo a San Anselmo. Este es el grado recurrente

²⁴ La existencia de Dios está presupuesta desde el inicio en el argumento del *Proslogion*.

entre sus premisas del encadenamiento argumentativo sobre la esencia y existencia de Dios. Opuestamente, el *Proslogion* que no tiene esta necesidad. Aún así, una interpretación posible puede ser aquella que toma conjuntamente ambas obras, advirtiendo que el *Proslogion* “completa” a su antecesora.

San Anselmo al inicio de este argumento único detalló el inconveniente que tuvo esta primera obra del *Monologion*; logrando entrever cierta “corrección”²⁵ o distinta metodología en su pensamiento:

Después de haber presentado en un opúsculo²⁶, cediendo a los ruegos de algunos hermanos, que pudiese servir de ejemplo de meditación de los misterios de la fe a un hombre que busca en silencio consigo mismo descubrir lo que ignora, me he dado cuenta que esta obra tenía el inconveniente de hacer necesario el encadenamiento de un buen número de raciocinios. Desde ese momento comencé a pensar si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que no demostrase que Dios existe verdaderamente;[...] (OSA 359).

La cumbre de todo este despliegue metodológico es alcanzado en ese *modo vital*²⁷ de la *contemplatio*. Narra Eadmero el gran espíritu amoroso que poseía el Arzobispo de Canterbury, este dato es importante, pues significa un testimonio fehaciente entre el entrecruzamiento del entendimiento y la vida. El primero quedaría en un estado de inutilidad si no señala o apunta a la dimensión de la realidad misma. Miguel Pérez de Laborda (2010) describe esta misma idea:

San Anselmo no era un intelectual encerrado en sus ideas. No disoció nunca el pensamiento y la vida, por ello todo lo que dijo o escribió es extremadamente vital, existencial. No le interesaban las ideas como tales, sino las vidas, la suya y la de

²⁵ El término de “corrección” aquí aludido puede tomarse en un sentido más amplio. Se trata de un cambio que no invalida el *Monologium* pero que si hace posible pensar en elaborar un argumento único. De lo anterior se podría concluir en dos alternativas interpretativas. La primera, si ha de considerarsele “error” motivada por el inconveniente señalado en el Proemio del argumento único, el *Proslogion* vendría siendo una superación a la primera obra, pues ésta no logró ver lo que si hace esta alocución. Una segunda interpretación explicaría más bien el conjunto de ambos discursos. Por un lado tendríamos una demostración encadenada de argumentos que demuestran a Dios como Ser supremo a todas las cosas desde las cosas mismas. Acto seguido, el *Proslogion* terminaría por “completar” esta vía iniciada ya en el *Monologium*, agregando “mayor complejidad”. Una vía única sobre la esencia y existencia del Ser perfecto.

²⁶ Aquí está hablando del *Monologium*

²⁷ Categorizamos bajo este término esa experiencia citada que aspiraba el Abad de Bec.

sus amigos, para dirigir las a lo que pensaba que era su fin propio: la contemplación de Dios. (p.17)

Históricamente, esta primera obra data del 1075-1076, caso de la segunda 1077-1078. Nuestro filósofo citado indica la necesidad de lograr un argumento que no se apoye en ningún otro. Los cambios metodológicos son palpables racionalmente hablando, pero la dimensión afectiva no le es ajena. Este rasgo afectivo-emocional responde a una base de convivencia comunitaria, propia a la vida monástica. San Anselmo no se sentía digno de Dios, no siendo tema menor si habrá de comprenderse el por qué de estos momentos diversos del paso de una obra a otra. El abad de Bec escribía para los creyentes, para los monjes que estaban a su cargo.

Mariano Álvarez en su presentación al *Proslogion – Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo* (2009) interpreta una modificación metódica a este único argumento. Algunas interpretaciones han querido e incluso reducir el denominado argumento ontológico a sólo una parte de este, específicamente de los capítulos II-IV. Dicho lo anterior, esta reducción²⁸ será totalmente inviable²⁹ si querrá construirse el sentido unitario de la obra. Una interpretación fragmentada, arrojará una explicación de su misma naturaleza. Así, Álvarez manifiesta como Anselmo se da cuenta que este concepto de lo máximo no está correctamente pensando. Al parecer, el Santo parte de las relaciones de las cosas hacia Dios, -de ahí el elemento *a posteriori*- siempre en dependencia de lo inferior a lo posterior.

El argumento del *Proslogion* cambia el paradigma al indagar sobre el máximo mismo y no de las cosas hacia éste (Álvarez, 2009). La revelación nos viene dada del exterior, el entendimiento reconoce una verdad más allá del mundo natural, característica común al discurso filosófico-teológico medieval. La Verdad dada por Dios, no se explicará con el uso exclusivo de la razón, es decir, es un movimiento entre el punto de partida de la fe que quiere esclarecerla mediante el llamamiento a la intelección.

Entonces, a todo lo anterior, el corazón del argumento es el *Fides quaerens intellectum*:

²⁸ Intentar simplificar el argumento ateniéndonos exclusivamente al concepto de *Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse* soslaya todo el recorrido que hace Anselmo hacia los otros nombres de Dios.

²⁹ Respecto a la “inviabilidad” que sostiene esta investigación, tampoco deja cerrada la posibilidad interpretativa exclusiva de este apartado contenido en el *Proslogion*, es decir, puede realizarse una interpretación a este fragmento, sin embargo, habrá que tener la advertencia de esta carencia, que en sentido estricto no es menor para comprender el argumento.

En concreto Anselmo está posicionado en un mundo en el que Dios es principio, medio y fin, el centro omnipresente que anima, dirige y abarca todas las cosas [...] ella es la que lleva en sí y supera, cierra y penetra todas las demás cosas...; es ella misma la esencia que está en todas las cosas y a través de todas las cosas, y de la cual, por la cual y en la cual son todas las cosas»(Mon. Caps. 13 y 14, 27, 4ss, 19ss). (Álvarez, 2009, p.25)

Sintetizando, existe una continuidad latente al pasar de una obra a otra, del *Monologion* al *Proslogion*. Estas obras citadas tienen una finalidad muy particular. La primera demuestra todo un gran recorrido de los atributos que tiene Dios, pensándolo a partir de las cosas creadas. La segunda piensa a Dios en sí mismo. Si bien, Anselmo no realizó una obra tan extensa comparándolo con las Sumas escolásticas, tampoco deberá negársele la gran capacidad argumentativa y compleja de elaborar un conjunto de importantes reflexiones. Esta investigación considera ver una articulación sistemática de sus obras, ofreciendo un elenco lo suficientemente basto para considerársele no sólo uno de los filósofos más representativo del siglo XI, sino de todo tiempo.

I.3.1. CONSIDERACIONES AL PROEMIO DEL *PROSLOGION*

Anselmo después de concluir su obra *Monologium* descubrió un inconveniente que ésta tenía. Dicho inconveniente trata de un encadenamiento argumentativo. Acto seguido reflexiona sobre la probabilidad de encontrar una sola prueba que se baste a sí misma. Su discípulo Eadmero y en boca del propio Anselmo es detallado toda la serie de dificultades que atravesaría en su infatigable atención de encontrarlo. Precisamente justo cuando creía obtenerlo, éste se mostraba tan lejano que se perdería para siempre. Pese a estas dificultades, un día se le ofreció una idea por don divino. Esta idea causo un gran gozo en él. Al poner por escrito esta revelación, Anselmo explica que la mayor intención de este opúsculo es causar placer a quién lo leyese. Lo decisivo de este pequeño manuscrito medieval es esa búsqueda intelectual de la fe, es decir, comprender aquello que la fe cree. No es de esperarse el título original a la obra: *fides quaerens intellectum*.

Básicamente, la búsqueda consiste en elevar el ala hacia la contemplación de Dios. San Anselmo era un monje que constantemente remarcaba su estado de inferioridad frente a Dios. Asimismo quiere perderse en el anonimato y su prestigio en favor de la comunidad monástica. Este es el testimonio de un hombre que ejemplifica humildad y servicio a Dios. No obstante por órdenes eclesiásticas Anselmo titula su primer obra *Monologium*, la segunda *Proslogion*. En este proemio el Santo Doctor manifiesta tres consideraciones que son eje base para todo el argumento. La *excitatio mentis ad contemplandum deum* es orientadora también a este recorrido -del cual hablará en el cap. I-

- *quia Deus vere est*³⁰(OSA 358)
- *quia est summum bonum nullo alio indigens*³¹ (OSA 358)
- *quaecumque de divina credimus substantia*³² (OSA 358)

Puede verse en estas tres premisas la guía fundamental hacia un ascenso más complejo en la búsqueda de Dios. Si él verdaderamente *es* será en razón de aquello que creemos de esta sustancia divina, y más aún, sumo bien y mayor que no necesita de otra cosa. Ciertamente de eso que creemos de la sustancia divina, este orden del creer antecede la racionalidad, principio base a su esclarecimiento. Aquí en principio antecede cierta respuesta al Cap. IV de este opúsculo, es decir, la respuesta contra la vía insensata.

El *Proslogion* está estructurado de un modo tal que sus capítulos en conjunto conservan una relación tríadica; focalizadas en el principio de la cual todas las cosas dependen de la sustancia divina. Sobre esta estructura de este manuscrito medieval, Anselmo logra las nominaciones de Dios, esto es, los diferentes nombres atribuibles al ser omnipotente. Ciertamente es que estos nombres aún no están contenidos ni en el proemio ni en el cap.I, sin embargo, en esencia estas nominaciones son expresión conjunta de racionalidad y revelación. Las nominaciones pueden dividirse en dos grupos. El primero son los nombres logrados por la razón humana; gritos de la cultura propia en su búsqueda a Dios. El segundo grupo está conformado por las nominaciones reveladas, esto es, por donación.

³⁰ Que Dios es de manera verdadera. (OSA 359)

³¹ Que es el bien supremo que no necesita de otro principio. (OSA 359)

³² Todo lo que creemos de la sustancia divina. (OSA 359)

Una última figura encarna el gozo obtenido de estas nominaciones, la figura del elegido. Sobre este segundo grupo nominativo, es claro notar la línea entre lo divino y lo humano. Por un lado se tiene un esfuerzo racional (grupo 1) por otro, la experiencia vital de Dios en el corazón (grupo 2). Esta exposición demuestra un ejemplo de la voluntad de Dios, voluntad que se hace presente, y así el autor de este opúsculo quiere despertar el gozo en todo aquel que leyese ese texto. Conviene advertir la razón que lleva a un esclarecimiento racional de fe, pudiendo interpretar nominaciones racionales y nominaciones reveladas, unas del lado racional, otras del lado de fe que las lleva más lejos en su esclarecimiento.

Respecto al segundo momento encontramos una inversión metodológica del *Monologium* al *Proslogion*. ¿Por qué llamarlo inversión metodológica? El título de cada obra puede sugerírnosla. Cada metodología propia a cada obra orienta el rumbo de su discurso. *Exemplum meditandi de ratione fidei*, advierte una meditación en silencio consigo mismo sobre estas razones de fe. Por otra parte *fides quaerens intellectum* desde su inicio busca la intelección de fe. Si el *Monologium* habrá de ser un ensimismamiento de sí, el *Proslogion* es una invitación al pedir. Mientras tanto podrían considerarse obras incluyentes, nunca excluyentes. Cada una puede completar o llenar ciertos aspectos que por su orientación particular no trato alguna. Así puede hablarse de un pensamiento sistemático, otro caso que demuestra su sistematicidad son las obras subsiguientes a las ya citadas, como lo son *De Veritate*, *De libertate arbitrii* y *Casu diaboli*.

Este contenido “inverso” de la primer obra servirá por su parte a “completar” la propuesta aquí presentada de esa sistematicidad. Primeramente el bien supremo no necesita de ningún otro principio; pero tampoco quiere decir que Anselmo haya concluido en el *Monologium* la dependencia de Dios hacia las cosas, más bien, las cosas dependientes de Dios se explicaban de muchos modos, implicando una serie de argumentos con otros. Lo decisivo de este “librito” es romper todo encadenamiento discursivo *per aliud*.

Creemos que a partir de esta razón se ha considerado modernamente el *unum argumentum* como esa prueba “*a priori*” de Dios. San Anselmo no utiliza esta terminología *a priori*, *ergo*, tampoco soslaya el ámbito de la experiencia. Más bien, su visión mira íntegramente a Dios: pensar y creer. Ciertamente deben atenderse muchos

matices, en algún sentido se puede considerar “prueba” pero no para demostrar la existencia de Dios, pues, su existencia ya se encuentra presupuesta. La prueba consistiría en contemplar a Dios, experimentarlo mediante el gozo. Las aproximaciones metódicas a cada texto son distintas, más no excluyentes. Enfocándonos en el *Proslogion* pueden interpretarse dos sentidos hacia estas tres consideraciones, el positivo y el negativo:

a) **Sentido positivo**

El sentido positivo afirma desde Dios, y sus atributos de todo lo que *es* (esencia).

El Ser de toda creatura tiene dependencia *por otro* (*per aliud*³³).

b) **Sentido negativo**

El argumento del *Proslogion* añade cierta novedad, a esta sistematicidad, el momento de negatividad vertido en la primera nominación de *Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse*, coincide con la segunda premisa expuesta en el cap. I: *quia est summum bonum nullo alio indigens*.³⁴(OSA 358) El término *nullo* segrega la necesidad de Dios hacia los otros seres, cualidad inteligida por la mente del hombre sobre su reconocimiento –*summum bonum*–.

“[...] y del cual, por el contrario, todos los otros seres tienen necesidad para existir³⁵ y ser buenos [...]” (OSA 359).

Esta cita remata con el rasgo ético que posteriormente será objeto de los tres estudios dedicados en conjunto al “problema del mal” y de la Verdad; así puede hablarse de una incidencia directa del Ser de Dios en el actuar recto. Por último, S. Anselmo en estas mismas páginas expone el tercer momento *quaecumque de divina credimus substantia*.³⁶(OSA 358) La creencia está dirigida exclusivamente a la substancia divina. Sintetizando el segundo y tercer elemento arroja la tesis de un primer principio del que creemos de esta substancia. Sumando el determina un primer principio del que creemos

³³ La reversibilidad metodológica entre *Monologium* y *Proslogion*.

³⁴ Que es el bien supremo que no necesita de ningún otro principio. (OSA 359)

³⁵ En sentido estricto confrontando el manuscrito original, el santo Doctor nos habla de Ser, no de existencia.

³⁶ Todo lo que creemos de la substancia divina. (OSA 359)

de esta substancia, haciendo posible sumar atributo de Verdad. Nótese la analogía al modelo agustino trinitario entre Ser, conocer y amar.³⁷

Hay que tener en cuenta que aunque estos tres elementos –ser,conocer,amar– y sus correlativas metafísica, epistemología y moral pueden tratarse como objeto de análisis y pensamiento de forma separa para comprenderlos con cierta claridad, sin embargo, no pueden tomarse como compartimientos estancos sino que, tanto por el carácter existencial de la reflexión y las vivencias de Agustín como por la realidad misma de las cosas, esos tres elementos están íntimamente unidos y se implican mutuamente o, por mejor decirlo, son aspectos inseparables de una misma realidad, y también así, de forma armónica y entrelazada, los presenta muchas veces san Agustín. (Antuñano, 2012, p.LI)

Si los aspectos son inseparables, no es posible escindir fe/razón, igualmente sería un error interpretativo separar el estudio teológico del filosófico, implicación de una misma realidad señalada por Antuñano en el pensamiento de Agustín. Lo importante en esta investigación es no perder ese enlace a Ser y Verdad propio al pensamiento anselmiano.

Cabe añadir que en las primeras líneas del capítulo II (*Proslogion*) son evidentes estas relaciones fe/razón con el elemento intelectual. Dicho enlace supone una situación concreta. Gaunilo quiere hacer ver una distinción del intelecto al plano de lo real, sin embargo, la propuesta anselmiana dista mucho de esta propuesta insensata. Estamos frente a una reflexión filosófica no abstracta. Ella mira la intelección conjuntamente a la experiencia vital. Los gritos de la cultura resuenan desde lo más profundo de un corazón ardiente, desesperado cuya intención no es otra más que la búsqueda contemplativa de Dios:

Pero la personalidad de San Anselmo es muy rica y original, y su teología, muy distinta de la del común de los teólogos; es una teología afectiva, en que a la más sutil especulación, que remeda la penetración de un serafín, mezcla toda su alma, todo su ardor, todo su entusiasmo, todo el éxtasis que le produce la contemplación de los misterios, todo el amor de Dios que inunda su alma, todo su arrepentimiento y dolor del pecado ¡Qué

³⁷ Anselmo desarrolla su propia ética, existe una relación fundamentada en la ética del de Hipona, revistada bajo el amor a Cristo, es decir, al Otro. La ética anselmiana afirma un recto querer de la voluntad, por la que toda acción de un sujeto se entrega por el Otro. A saber está representada por la muerte de Cristo en la cruz hacia el perdón de los pecados de los hombres. Dios hecho carne entregó su vida. El bien se entrega por el Otro, por amor al semejante.

diferencia de la teología de Santo Tomás, toda arquitectónica y fría, donde se van agrupando los materiales con orden y simetría como bloques de cemento, cada cual en su supuesto con todo rigor lógico, hasta levantar la gran síntesis que es la *suma teológica*, en la que no aletea la más leve emoción; (OSA 76).

El capítulo I del *Proslogion* inicia con una *exitatio mentis*, ejemplo de estas afecciones anímicas del alma; consecuentemente San Anselmo exhibe su sentir miserable al lector, recalcando su estado indigno de Dios. Con una gran cantidad de referencias a los salmos, el Santo Doctor justifica ese paso del estado de miseria que encuentra su corazón a la finalidad para la cual fue creado el hombre. Esta confianza en las sagradas escrituras llama al entendimiento iluminador de los oscuros caminos que ocultan la verdad. Anselmo busca desesperadamente el rostro del Señor. A partir de ello, interpretamos a un Abad que ya entreveía un camino que le acercase exitosamente a Dios.

El ensimismamiento silencioso –interno- lo más profundo del alma aparta todo lo que nos aleja de Dios, todo lo que se le opone a la Verdad. Lejos de los tumultos frente al corazón vacío, éste implora por el aparecer de Dios. El hecho de que el entendimiento explique lo superior –Dios- no racionaliza la naturaleza substancial de Dios. El entendimiento comprende la Verdad revelada. La verdad viene dada exteriormente al hombre. Esto explica en parte el estado de miseria del ser humano de todo aquel que no ha tenido esa experiencia íntima en su corazón. El hombre ser deseante, siempre a la expectativa de satisfacer lo deseado. No sólo el creyente desea, el insensato está a merced de esta misma condición deseante. La distinción radica en el como cada uno se abre camino a ese encuentro con Dios. San Anselmo reconoce el estado de caída debido al pecado original, sin embargo, la muerte de Cristo en la cruz redime este sufrir. Extrayendo de las sagradas escrituras las enseñanzas de Cristo, el oriundo de Aosta ve la necesidad del pedido, pues quién desea recibir, necesita recurrir a este pedir.

El argumento del *Proslogion* es una oración que pide la revelación de Dios. Por lo tanto, la verdad se despliega en su modo de ser buscada. La finitud del Ser del hombre abre el sendero hacia Dios. Un gozo absolutamente pleno exclusivo de la vida bienaventurada. Por otra parte la vía insensata queda perdida en desviaciones irruptivas del inteligir, insensatamente no mira a la cosa (*res*) Encerrado en el cubículo de la mente, arrojado en inquietudes, preocupaciones próximas a la desesperación, el lugar donde

habita Dios le es inaccesible. San Anselmo pide en su corazón el gozo de Dios. Justamente desde este cubículo (alma) la fe busca su intelección:

Enseñame a buscarte, muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no me enseñas el camino. No puedo encontrarte si no te haces presente. Yo te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote. (OSA 365)

Finitud, limitación y carencia son los componentes motivadores iniciales hacia esta excitación, a este pedir. La miseria humana es solo el paso necesario hacia el encuentro con la Verdad, encuentro con Dios.

I.4.1. CARACTERÍSTICAS DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL EN EL ARGUMENTO DEL *PROSLOGION*

El punto de partida del pensar medieval debe mirar acontecimientos históricos al igual que sus características encarnadas en las costumbres propias de la época. La vitalidad de estas características resuenan en el argumento del *Proslogion*. Así pues sus efectos serán decisivos si son tomados en cuenta al iniciar este itinerario de los diferentes momentos del texto.

Ante todo, el hombre medieval acusa una nueva manera de enfrentar la realidad, inédita hasta ese entonces. Remitiéndonos al pensamiento griego, éstos en su asombro con la *physis* intentan desentrañar en el orden-racional la realidad de lo existente, un *logos* que subyace inmanente a todo objeto. El medioevo crea una senda distinta a este orden configurado por un Dios creador *ex nihilo*. Las barreras del límite ordenador de lo real impuesto por el *logos* ha quedado anacrónico a esta nueva perspectiva de enfrentar la realidad. El hombre ahora descubre por revelación la Verdad en un libro: la palabra de Dios. Ricardo O. Díez explica en su texto sobre las *Características del pensamiento Medieval* este proceder:

El punto de partida del pensador de la Edad Media es un Libro. Una palabra que se cree revelada por Dios anticipa toda acción humana. [...] Para el hombre medieval las Sagradas Escrituras son el continente de verdad que Dios revela y el lugar donde cada creyente adquiere orientación para su vida. (Díez, 2015, p.1)

La verdad del texto sagrado es decisivo en los tres grandes monoteísmos: judaísmo, cristianismo, islamismo. El sujeto medieval tiene antepuesto límites racionales, así de los diversos usos que puede aplicar o hacer de ella. Entiéndase que a pesar de presuponer en el orden del creer, esta verdad revelada, no exime al creyente de su búsqueda intelectual –postura anselmiana–. E. Gilson caracteriza esta indagación bajo la dialéctica medievalista³⁸.

Todo el pensar anselmiano inserto en este desarrollo argumentativo del *Proslogion* conviene en aplicar la metodología del *fides quaerens intellectum*. Esta metodología advierte a la par ciertas características del pensar medieval. Primeramente, ella parte de una Verdad de fe. EL texto de las Sagradas Escrituras permiten el apoyo base de la intelección que está por buscarse. Su lectura muestra la presencia de la exégesis bíblica propia a la época, de ahí, viene posteriormente la meditación de eso leído. Después de rumiar los pensamientos una y otra vez, la oración pide el gozo esperado de ese entendimiento de fe. La contemplación culmina el recorrido del pedir. Esta forma del pensar sentir van ascendiendo a su meta última: Dios. Por esta razón, se ha convenido en reunir esta metodología anselmiana con las características medievales aquí explicadas.

Por otro parte la réplica de Gaunilo resalta la tesis opuesta al creyente. Este monje que contradice el opúsculo anselmiano, insiste en interpretar la primera nominación del cap.2 del *Proslogion* como el *mayor a todas las cosas* frente a *aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse*, esto pues, anuncia un giro distinto de racionalidad al que el argumento del *Proslogion* no tiene, ni ciertamente dice. La historia de la filosofía medieval va mostrando como poco a poco se fue configurando su decadencia al hacer los siglos venidos más racionales. Este siglo XI, siglo del Arzobispo de Canterbury, todavía recuperaba las características del pensamiento aquí citadas, inscribiendo un pensar y un creer en armonía, al modelo que Anselmo logró adoptarlo en su vida misma hacia esa búsqueda por la Verdad (Dios). El sentido real viene de la Verdad y la Vida, ella está presente en el texto sagrado.

³⁸ Ciertos autores etiquetan el *fides quaerens intellectum* en tanto dialéctica. Interesante es ver que el propio Anselmo utilizó este termino al momento de referirse al estudio del *De Grammatico*. Sin embargo, otros de modo más reservado, o inclusive más apegados a estas características lo han señalado metodología.

Estas caracterizaciones están en el transcurso de este itinerario recorrido al inicio del *Proslogion*. El espíritu anselmiano recalca la intimidad con y para la Verdad. La *imago dei* identifica semejanza de la creatura al creador revelando la importancia de otro; considerado a imagen y semejanza de Dios. Amistad y hermandad distan entre sí, ahora es suscrita una nueva característica a esta época. Amar al semejante es la estima a Otro por un lazo sanguíneo que une a todos los hombres. Anecdóticamente se sabe la profunda herida que marco al Abad de Bec al recibir esta réplica en pro del insensato. Por esta disrupción se corta todo lazo comunitario. El amor es la base esencial de las enseñanzas de Cristo. Seguir sus mandatos llevan al hombre a incrementarse en la Verdad. Dirigir la oración hacia “alguien más” afirma un rasgo ético valorativo en el reconocimiento ontológico de ese Otro que señala el pedir.

Mirando a detalle, toda filosofía es construida de aquello que se piensa y se cree³⁹. La filosofía anselmiana tiene muy en claro esta premisa, *ergo*, el pensamiento mira la unión entre las palabras y las cosas. Ahora bien, el ser humano siempre reconoce el límite infranqueable de la razón que no lo puede explicar todo; la realidad siempre se encuentra en perpetuo devenir, ocultándose siempre una parte que no es explicada en su totalidad. Por lo tanto, una característica medieval adicional es el rasgo antropológico de sometimiento a Dios. De la finitud humana se desprenden consecuencias no menos importantes. La voluntad recta es el elemento decisivo a la identidad de Verdad y justicia, -al igual que del Ser-. La ética anselmiana igualmente adscribe la relación de Verdad-Ser en esta conservación de la voluntad recta de la creatura. Fragilidad e impotencia humana intentan conquistar el encuentro con Dios desde su trato justo con el prójimo. El deseo impulsa sentir a Dios. Superar las cargas del pecado y los grandes males, son posibles gracias a las enseñanzas de Cristo. Recordemos que él padeció en la cruz, es el redentor que borra la falta original. Bien y mal quedan distantes entre la afirmación o la ausencia de un actuar que mirará o no la rectitud.

Siguiendo esta línea de las características medievales en su óptica ética, metodológicamente hablando, el estado de caída es necesario, visto desde la finitud

³⁹ Un concepto amplio de creencia no se reduce solo a la confianza que se tiene a Dios y al texto revelado. Las creencias trascienden a cualquier época, si bien, desde su sentido muy particular a cada época, no solo los pensadores se orientan bajo sus propias creencias o supuestos, todo ser humano parte de una base dadora de orientación existencial que le hace sentido a su ser.

humana. Percibir la finitud humana, y sus atributos impotentes convocan por ese gozo esperado, finalidad última para lo cual fue creada. En lo concerniente a la filosofía de San Anselmo, la ausencia del bien es un paso decisivo hacia la identidad de Verdad y justicia. La ética anselmiana se inserta en la relación Verdad-Ser, por la estrecha relación que guarda hacia la conservación de una voluntad recta; rectitud que viene impuesta y dada por la Verdad.

Un Dios hecho carne, muerto en la cruz, redentor a todo pecado. *Imago dei* refleja la Verdad interior del humano. Ser, conocer y amar, triada agustina resuena en la misma identidad marcada de Verdad y Ser en el pensar anselmiano. Escindir la dependencia de cada rubro imposibilitaría la condición humana al pedir para recibir lo esperando, negando a la par un incremento en la Verdad de Dios.

I.5.1. SOBRE EL SER EN EL *UNUM ARGUMENTUM*

El mal llamado “argumento ontológico”, es un argumento interpretado por intereses particulares propios a la filosofía moderna, la cual no supo valorar el pasado histórico que le venía dado de la Edad Media. Considerar reducir las interpretaciones vertidas a este argumento como este periodo moderno lo hizo limita todos los diversos momentos alcanzados en cada uno de sus capítulos. Ser y existencia, son parte de una estructura trídica que se encuentra siempre presente en Dios. Existen tres⁴⁰ momentos principales a lo largo de todo el texto. Puede hablarse ampliamente del Ser en el argumento único, así uno de los objetivos de este apartado es mostrar explícitamente a lo largo de todo el *Proslogion* sintéticamente cuáles son los capítulos donde el Abad de Bec le dedica su pensamiento exclusivamente al *esse*. Un análisis filosófico del Ser, puede hablar de esencialidad, pero también distinguirse del ejercicio teórico puro inserto sobre la posible distinción en el plano de existencia fáctica, esto es, contrastar el ser o no ser de las cosas del plano esencial del plano existencial. San Anselmo atinadamente demostró como en Dios no conviene este paso de esencia y existencia, de su Ser al no Ser,

⁴⁰ En *¿Si hay Dios quién es?* El autor sostiene la idea adscrita a la filosofía moderna, la cual reduce sólo al primer momento, del Ser más no del existir-.

sencillamente en Dios están a la par todos los momentos esenciales-existenciales de Ser tanto sus atributos cognoscibles por la razón humana.

Demostrando un breve acercamiento a lo explicado, el primer momento cap. II inaugura el primer nombre de Dios; capítulo dedicado a la hermenéutica de la palabra (Díez, 2001). *Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse* inicia todo el itinerario de este Ser, no así aún su momento de realidad⁴¹, -cuestión de suma importancia, ya que en esto consiste la ruptura insensata a todo el argumento-. Acto seguido, el momento de realidad es logrado en el cap. III, de modo tal que la existencia del Ser de Dios no le conviene el no ser; esto permite dar un ascenso hacia una segunda nominación (cap. V) el cual nomina: *summum omnium*. Así el lector en estas páginas va escalando una mayor complejidad de esa razón que va esclareciendo a la fe. El cap. XV logra el tope de la racionalidad humana. Fundamentalmente, lo que ha querido demostrarse en estas cuantas líneas es la presencia conjunta del Ser y existencia, desmitificando las interpretaciones modernas, pero a la par, sirve como breve análisis del Ser en el argumento único. Por tanto, como se ha señalado al inicio de este párrafo, hasta aquí se ha esbozado un breve acercamiento a los diversos momentos que tiene el *Proslogion*, una investigación detallada de todos los momentos se encuentra en *¿Si ha Dios quién es?* Siendo aquí conveniente la identidad de Ser y Verdad.

Por otro lado, sobre el Ser en el argumento único sigue motivando una gran cantidad de interpretaciones dirigidas a la existencia de lo real, focalizándose en un Ser al que no le puede convenir no ser. El testimonio anselmiano claramente subraya la dependencia de la finitud humana a la omnipotencia divina. El ser particular *es* por el sumo ser. Esta investigación hace énfasis en los momentos del *esse* divino, permitiendo esbozar dos implicaciones. La primera implica una re-interpretación contemporáneamente al sentido íntegro de este Ser divino. Segundo, la capacidad de poder identificar Ser con Verdad.

Sostenemos que este *unum argumentum* entreveía ya la definición de Verdad que explicaríamos posteriormente en *De Veritate*, es decir, la confianza en las Sagradas Escrituras

⁴¹ Precisamente este es el punto medular que abre la discusión de la recepción moderna a ese condicionamiento histórico interpretativo que se hizo del *Proslogion*. El argumento único no queda limitado solo a este Ser de Dios. Los filósofos modernos -René Descartes, y Kant por mencionar algunos- exclusivamente limitan su especulación a este rubro.

es una Verdad incuestionable, no obstante, todavía no se lograba esta *rectitudo*, pues conceptualmente hablando aún no era formulado por el Santo Doctor; un par de años separa ambas obras. La tarea de este documento es analizar como la Verdad está presente en unidad al Ser en las nominaciones del *Proslogion*; recorriendo paralelamente los diferentes tipos de verdad donde ella *es* enunciada, y significada.

Una guía fundamental que ha desarrollado ya parte de este trabajo se encuentra en el texto *¿Si hay Dios quién es?* En suma, esbozaremos los momentos cruciales que a nuestro parecer hacen resaltar la identidad de Verdad con el Ser en ambas obras del Santo Doctor Anselmo.

CAP. 2 – DE LA VERDAD EN LAS NOMINACIONES DEL SER DIVINO

II.1.1. INTRODUCCIÓN A LAS NOMINACIONES DEL SER DIVINO

Consideramos medular algunos capítulos del *Proslogion*, esto sin perder de vista la totalidad del argumento, razón en la cual se dan giros discursivos que permiten pasar de los diferentes nombres que tiene Dios a lo largo del texto, señalando el *esse* divino. Anecdóticamente Anselmo estaba al borde de la desesperación en su búsqueda contemplativa de Dios, éste no respondía a sus plegarias. Esta alocución no debe reducirse a las nominaciones del Ser supremo; demostraremos que es justamente el esclarecimiento intelectual de la fe que llena el contenido del estado de miseria que siente el hombre hacia Dios bajo los diversos atributos que él toma.

Por otro lado, el insensato, figura del sinsentido, denota el contraejemplo del *esse* de Dios, negando la recta Verdad. Por obvias razones nos serviremos de esta ejemplificación contra la impropiedad e insensatez de la figura opuesta a la anselmiana esgrimida por el que habla en favor del insipiente.

Lingüísticamente hablando, el nominar enlaza el recto significado con su Ser, carácter esencial de aquello que es nombrado, en su rectitud de lo que ella misma es. La

historia de la filosofía medieval estudiada por E. Gilson nos han hecho ver la postura contraria a la “realidad” anselmiana marcada por el nominalismo. Estas categorías en sentido estricto, no son tan certeras al texto anselmiano, sin embargo, consideramos conveniente re-marcar el por qué de estas.

Primeramente, el nominalista nombra el objeto al que alude su enunciación significativa, empero, desde esta postura, no sostiene la condición necesaria para que el objeto nominado tenga cualidad de real o existente de aquello que ha sido nominado⁴². Lo concerniente a la imposibilidad del no ser de Dios, el sinsentido exclusivo del pensamiento ha sido refutado magistralmente por Anselmo⁴³. Verdad son los nombres de Dios, superando crítica infecundas, endebles con poco rigor a la base argumentativo del Arzobispo de Canterbury. De hecho, de manera general tanto en la recepción moderna por los filósofos racionalistas⁴⁴ como en filósofos propios al medievo las críticas distan de atender el sentido que exponía San Anselmo, esto debido a no considerar en primer lugar el enlace entre las palabras y las cosas⁴⁵; en segundo lugar se desatienden los momentos de Ser y existencia.

II.2.1. PRIMERA NOMINACIÓN DE DIOS - *TE ESSE ALIQUID QUO NIHIL MAIUS COGITARI POTEST (OSA 366) - PALABRA Y SER*

Evocando el título del tan citado cap. II del *Proslogion Quod vere sit Deus* se hacen notar dos categorías implicadas directamente en Dios.

II.2.2.A.- Una Verdad que *es*

Carácter positivo del Ser presuponiendo aquello que creemos y cómo lo creemos. El rasgo veritativo debe forzosamente remitirnos al otro texto anselmiano *De Veritate*, propósito último de atender el concepto de Verdad, en su identidad de lo que *es* Dios.

⁴² Uno de los máximos representantes del nominalismo se encuentra en la filosofía de Roscelino; figura contraria a la realista anselmiana, caracterizado por E. Gilson.

⁴³ Bien se inserta en esta consideración la respuesta al problema de los universales, desde una perspectiva anselmiana. A saber, Anselmo sí sostiene la posibilidad de existencia del Universal opuesto a la tesis del nominalista, cuyo contra-argumento proclama negación a éste puesto que no refiere a nada “real”.

⁴⁴ René Descartes, B. Spinoza, G. Leibniz

⁴⁵ Este argumento está presente en el *De Grammatico*. Para un análisis más detallado Cfr. ¿Si hay Dios, quién es? – Ricardo O. Díez. (Cap. II)

Finalmente en este capítulo II, el *unum argumentum* se juega más entre palabra y Ser. Posteriormente el capítulo III explica el momento de realidad de esa palabra unificada con el Ser. El pedir se mira manifiesto en el primer nombre llamando a Dios en la desesperanza del hombre creado a imagen y semejanza.

*Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest*⁴⁶(OSA 366) nominación del ser limitado bajo la negación de su propio pensamiento, incapaz de la intelección absoluta del sumo Ser. Esta nominación no solo es el inicio de las restantes, esta presuponiendo el contenido de fe por el cual Anselmo ya constaba desde la plegaria del capítulo I; de ahí que vengan a incidir las interpretaciones modernas racionalistas en aceptar el argumento en su uso exclusivamente del pensamiento (cogito) omniabarcante de todo lo real. Este límite o tope de la razón no logró ser superado por este ejercicio del cogito, pues no atiende la totalidad de las nominaciones, incluyendo las reveladas. La intelección de la fe arranca su camino en proceso dialéctico sintetizando palabra-ser. Anselmo confiaba tanto en las Sagradas Escrituras que por ello no temía en llamar a su esclarecimiento racional - sin agotar eso creído-; capítulo del *Proslogion* crucial a la respuesta el insensato⁴⁷.

Con rigor, la capacidad visionaria el Arzobispo de Canterbury logró sintetizar entendimiento con realidad. A propósito, es de hacer notar la conjunción –nunca disyuntiva- menos jerarquizada en valores o niveles de importancia de estos dos elementos. Logrando así, salvaguardar el “paso” del plano lógico al ontológico; pues atendiendo la conjunción ésta no se manifiesta en “pasos” sino que se da en orden simultáneo. Solo en el ejercicio de la palabra es posible representarse esta división, siendo el capítulo II el paradigma de ello. Anselmo ejemplifica magistralmente en este *unum argumentum* el caso del pintor que tiene en el entendimiento aquello que está por plasmar estéticamente. Sin embargo, como se sabe, la pintura plasmada en la realidad tiene mayor peso a la que solo *es* en el entendimiento.

Por el contrario, Gaunilo cometió el equívoco de aplicarlo al mayor a todas las cosas, a propósito, se trataría de un ser que no señala a Dios, desviando la refutación a otro orden especulativo. A fin de cuentas esta primera nominación dista mucho de la

⁴⁶ Que eres aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. (Traducción nuestra)

⁴⁷ Aquí Anselmo se dirige al insensato no-creyente, figura muy distinta al insensato creyente (Gaunilo).

réplica del monje que habla en favor del insensato. ¿Cómo podríamos –desde categorías humanas- nominar algo que superase Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse? Si ha sido “posible” ha sido por el error discursivo de extraer la negación a la sentencia anselmiana; pero justamente ya no se trataría de Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse, careciendo ya sea de realidad o de palabra.

La isla perdida de Gaunilo no se puede tomar en consideración digna de refutación. Ciertamente puede enunciarse e inclusive negarse a Dios⁴⁸, empero, la rectitud demuestra el modelo al cual debe acoplarse el entendimiento humano, evitando contradicción. Es el pensamiento humano quién se adecua al orden de la rectitud divina y no al revés. En particular, la isla perdida es una creación conceptual del ser humano al tratar de anteponerlo a Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse. Sucintamente, Dios no es una invención conceptual humana, a pesar de que pueda ser negado, puesto que el entendimiento comprende esta primer nominación. Acto seguido, ¿No sería insensato negar la realidad misma que se percibe en el entrecruzamiento de lo real y lo intelectual? Este llamado de la Verdad en aquello que se cree, se traduce en una palabra humana recurriendo a las cosas (*res*) que se contemplan, no solo intelectivamente ¿Cómo podría no ser el Ser que es tanto en el entendimiento como en lo real?

El pensar mira hacia las cosas para corregir su palabra y hacia las palabras para entender cuándo significan correctamente a las cosas en lo que son, esto es, para entender la realidad de lo que es, realidad que, en este caso, es el ser mismo de Dios. (Díez, 2001, p. 76)

La negación de su ser no puede ni siquiera pensarse. Distinguimos este capítulo II en dos momentos:

a) Momento de pensamiento

b) Momento real

⁴⁸ Discusión tratada en este mismo capítulo II, pero también el capítulo III y el capítulo IV respectivamente. Este último marca la encarnación del insensato. A saber, también debe confrontarse el cap. II del *De Veritate* sobre las dos verdades de la enunciación y la significación. Esta investigación sustenta la identidad del Ser y Verdad bajo las nominaciones verdaderas de Dios por la misma Verdad, así las dos verdades de la enunciación permiten saber si se trata de un argumento verdadero o falso.

Este mismo apartado enfatiza por medio de la palabra el curso del pensamiento, sin reducirlo sólo a éste. El ejemplo anselmiano del pintor tiene en su entendimiento la imagen de lo que espera plasmar, en espera del momento real. Polos divididos, que no son causa uno del otro (metodológicamente hablando). A saber, aquí está la crítica de Gaunilo al anteponer el mayor a Dios, soslayando negación del pensamiento⁴⁹. Con todo, la rectitud de la palabra, sostiene recta nominación. Conceptualmente hablando *Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse* en-sí dentro del pensamiento puede ser negado, pero nuevamente, debe atenderse en conjunción de lo real.

Acaso ¿No es evidente? El en-sí de la pintura en el intelecto del pintor se contrasta con el fuera de sí real. Resumiendo, cobra una mayor dimensión ontológica real lo pensado conjuntivamente e identitariamente de la cosa (*res*) real. Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse no podría no ser, pero tampoco, deja de ser, ampliamente ya justificado en la obra de Anselmo. Si puede nominarse, puede escucharse. Su escucha pasa entendimiento que comprende concibiendo el objeto no solo en el entendimiento, sino también objeto real. ¿No es acaso esta la postura sensata? ¿Cómo negar a un ser que es por sí mismo, no por otro? Quién piensa a este Ser (Dios) piensa algo que es imposible no ser, ni existente (*non esse*), concluyendo en el *maius* de la intelección real.

La actitud orante en estos monjes medievales se dirigía al pedir de Dios en su estado más interior del alma. El mejor modo de recibir respuesta de eso buscado debe realizarse vía nominativa. Un nombre señala directamente el objeto llamado, evitando usos innecesarios del lenguaje. Nuestro monje benedictino alcanza a ver esto en las nominaciones del entendimiento (humanas) y las reveladas (Dios). Así, el diálogo orante entre Dios y el hombre es la verdadera forma del *unum argumentum*. Se trata pues de un saber (probar) la Verdad de la palabra. Un Dios que se da a conocer en su donación.

Dicho lo anterior, el primer momento queda concentrado en la palabra. Atendiendo el carácter de plegaria Anselmo mostrará en el cap. III el momento de realidad. Ricardo O. Díez en su interpretación al *Proslogion* describe el modo por el cual la filosofía de San Anselmo corrige los equívocos del lenguaje mediante la visión de lo

⁴⁹ Ricardo O. Díez en *¿Si hay Dios, quién es?* explica la recepción del argumento anselmiano de Gaunilo a Descartes. La exposición filosófica del pensador moderno es muy similar a la de Gaunilo al anteponer un “tope” al cogito, imposibilitándolo de pensar algo que lo sobrepase.

real, indicando lo que debe ser Verdadero bajo la unificación de las cosas con las palabras. Unir o separar es decisivo porque será el camino que nos confina a la vía sensata o por el contrario, a la negación necia del Ser Divino. Nuestro investigador citado atiende a esta unión de los dos momentos vertidos en el *unum argumetum*. Se trata del *capítulo II – Hermenéutica de la palabra* y *capítulo III – Momento real*.

La metodología de San Anselmo se puede estudiar en un ir y venir por los distintos niveles que presenta cada “figura” argumentativa. Estas figuras tienen la cualidad de escalar o ascender en su reconocimiento discursivo hacia la búsqueda de Dios. Por esta razón es vital tener siempre presente las características medievales, además del *modus vivendi* de los monjes a través de la *lectio, oratio, mediatio* y *contemplatio*, a saber, si prestamos atención al argumento, el ejercicio hermenéutico de la palabra permea estas características, específicamente en la *lectio* y *oratio*, orientándose bajo la premisa del esclarecimiento intelectual. Esta palabra interpretada, eso que se dice, no es por otra cosa, más que del nacimiento de lo real, de su constatación frente a la cosa nominada.

Gaunilo queda ensimismado con una palabra irresuelta que no puede ver más allá del ejercicio intelectual. Atendiendo este primer *nominare*, el *maius* haya ambos lugares. Por escuchar ese ser mayor que lo cual nada puede pensarse, se entiende eso que se dice conviniéndole forzosamente existencia:

El modo negativo del no ser manifiesta lo que limita al ser de las cosas y se presenta como una ausencia para la visión del pensamiento. Para que no exista contradicción en el pensar, la palabra *maius* debe señalar algo que no tenga en la realidad ninguna limitación y por eso no puede pensarse no percibirse su no ser. Lo que siempre es –tal vez para cuidar el peso de las palabras y adecuarlas a lo que significan– se dice negativamente mediante el no ser. (Díez, 2001, p.72)

Finalmente nace la posibilidad de negar a Dios solamente ejerciendo inadecuadamente la palabra insensata; negando algo que posee existencia real unida a la palabra. La filosofía moderna kantiana presta mayor atención al sujeto cognoscente, derivando en lo que el periodo renacentista venia ya posicionando al hombre centro de lo cognoscible. Todo periodo histórico posee auge y decadencia. A favor del medioevo, es el siglo XI que no estará libre de esta acepción, conviniendo advertir a la filosofía

anselmiana, ésta sigue llamando a la filosofía de nuestros días al cuestionamiento de lo real contenido en el Ser conjunto a su palabra. El problema de Dios, sigue en boca de la discusión del nuevo realismo, encontrando así espacio a la filosofía medieval, insertándose en el diálogo contemporáneo abriendo nuevas perspectivas ontológicas-epistemológicas.

La historia de la filosofía nos dice que a partir del siglo XVIII al XXI la crítica realizada hacia la metafísica, desatiende los problemas trascendentes a sí misma, atrayendo consecuencias de ensimismamiento arrogantes a la razón autónoma, como bien podría deducirse o interpretarse en el texto de *La dialéctica de la ilustración*. En este mismo sentido, parece ser que Gaunilo se adelanta a la crítica realizada por Kant en su *Crítica de la razón pura*, separando las palabras de las cosas (real). Juzgar o dar mayor peso a la palabra que a lo real, ciertamente concluiría en la refutación kantiana, no obstante, el *unum argumentum* responde a otro orden. San Anselmo es un monje medieval que atiende la vida, lo concreto, lo particular, lo existente real y verdadero. Estos capítulos sintetizados en su primera nominación unen el saber de lo que creemos de Dios con la experiencia vital de la realidad que es entregada al viviente por la vida. Ella está dentro del sujeto, pero éste no la posee. El pensamiento se vuelve sobre sí mismo, terminando su recorrido en el entender de la recepción de lo real, mediante la donación divina.

Resumiendo, el uso del lenguaje en cualquiera de sus modalidades, concretamente en el nominar, unifica su decir con la cosa (real) demostrando bajo la categoría de Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse la imposibilidad del *non esse* divino. Si bien, aún falta pasar al momento de realidad, la palabra que es en el entendimiento comprende rectamente la imposibilidad de anteponer algo mayor a este *esse* divino. Este primer nombre también marca el inicio de las tres nominaciones del sujeto desesperanzado que pide el saber de Dios. De la escucha al entendimiento, el Ser de la palabra es incorporado a la relación palabra-cosa.

Estos dos momentos sostienen la concepción del Arzobispo de Canterbury hacia la crítica recibida por la filosofía kantiana. Escuchar, pensar, es interiorizado en la unificación de la cosa que le viene del exterior, razón del insensato que por negar esto, no entiende lo que ya está en el intelecto. Un movimiento de ida y vuelto, representa la

figura del quiasmo sobre el Ser de la palabra y la cosa. Ambas posturas, sensata e insensata configuran una postura de contradicción, conviniendo depurar a la segunda por la Verdad. El *Maius* se impone en esta primera nominación al intelecto y a la realidad. La cosa (*res*) corrige los abusos o sinsentidos esgrimidos por el ejercicio exclusivo de la palabra. La visión real atiende directamente al intelecto los modos de ser diferentes, pero unificados. El pensamiento interpretativo de esta palabra es completado con la visión de la realidad que el intelecto en su meditación contemplativa ve en lo real.

II.3.1. SER-REALIDAD EN LA PRIMERA NOMINACIÓN

Es en la edición crítica a la obra de Anselmo donde se indica la precaria recepción de los textos aristotélicos, esto en los siglos XI y XII respectivamente. El Santo Doctor tenía conocimiento del *organon*, especialmente de las categorías, no obstante, la metafísica le fue desconocida. Pese a esta situación poco favorable, no existió ningún tipo de impedimento al demostrar una filosofía concerniente al Ser. El capítulo III marca el ejemplo magistral filosófico sobre el cual argumenta el Ser de las cosas (*res*); síntesis de la metafísica clásica (Díez, 2001.). Cabe añadir a este punto, un elemento ejercido no solo el ámbito lingüístico, sino nace de lo real al *esse*; manifiesto ya en el “*Quod non possit cogitari non esse.*⁵⁰” (OSA 368). Debe observarse la advertencia del entendimiento mismo que piensa al Ser sin un no ser ante cualquier idea pero más decisivo ante cualquier existencia revestida bajo formas finitas, limitadas, sobre un estatuto de no ser aplicable a todas las cosas exceptuando al sumo ser.

Conviene aclarar la distinción entre la negación del no ser de Dios al no ser de las cosas (*res*), es decir, la negación del insensato (Gaunilo) considera que es posible negar al Ser de Dios, pero muy distinto es hablar del no ser de las cosas contingentes. Por razones obvias, la argumentación anselmiana dista mucha de esta postura insensata, frágil, con poco rigor, pero al contrario, San Anselmo, atina en ver el no ser de todo aquello creado. Justamente es la diferenciación lo que permite pensar la imposibilidad del no ser de Dios. Por ejemplo, podemos decir que un libro cualquiera es o puede no ser, ello se comprende fácilmente en el entendimiento. No así el insensato no quiere comprender la excepción a esta síntesis del Ser divino categorizado por *Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse...* al tratarse de un *Maius* no le puede convenir el estatuto

⁵⁰ Que no puede pensarse que no sea (traducción nuestra).

de negación, ya que no se trataría de ese Ser que está por encima del Ser limitado a su no ser. Añadiendo a lo explicado, permanece implícitamente un ascenso⁵¹ ontológico en el despliegue nominativo de este capítulo III, por lo tanto, se da un paso más del capítulo II agregando el adjetivo *Melius*.

En efecto, estas implicaciones entrecruzadas una de la otra. Ser y no ser se pueden pensar hacia todas las cosas, no en aquello que no se puede pensar su no ser. Aceptando esta premisa, si hablamos del *Maius*, conviene ser, pero no su negación; apelando al *Melius* es mejor ser que no ser. la jerarquización o gradación ascendente del Ser, no puede restársele grado al Ser único, pues no se trataría ya de este sumo ser. Por lo tanto, el *esse* de Dios siempre es en términos positivos, nunca negativos. El problema concerniente a la realidad frente al ejercicio hermenéutico de la palabra son de distinto orden. La filosofía medieval anselmiana mira al Ser de las cosas existentes (*res*). Los problemas enmarcados en juicios inadecuados del pensamiento se deben por atender la significación falsa de la palabra misma. Conviene distinguir las diferentes enunciaciones del Ser en los diferentes capítulos del *Proslogion*.

Una distinción es el Ser del cual Anselmo se ocupa en el capítulo XXII y capítulo XXIII (nominación revelada). El giro discursivo condiciona la verdad nominativa humana manifiesto en la Verdad revelada que excede todo pensar.

El uso exclusivo del pensamiento, no unifica su meditación con lo real. Toda vía insensata puede compararse a las filosofías ensimismadas, abstractas, encerradas en sí mismas cuyas palabras no atienden a la realidad, siendo incapaces de sobresalir de meras enunciaciones y significaciones ciegas ante la cosa recibida (*res*). Es tarea de la filosofía percibir la unidad entre palabra-Ser marcada por la síntesis real con todas las posibilidades que esta tiene, ejercida por un hombre concreto en aquello que se recibe de la Vida. Esta es la realidad manifiesta del Ser.

San Anselmo constantemente recurre a la oración en su pedir desde lo más hondo de su alma. El abad de Bec se siente miserable, éste quiere sentir la revelación divina. Es

⁵¹ Depende de la perspectiva que se tome la jerarquización ontológica de las cosas hacia el Ser de Dios, o inversamente del Ser de Dios a las cosas degradadas ontológicamente. El *unum argumentum* toma esta última dirección.

el corazón quién busca a ese Ser, así, poco o nada sirve el *unum argumentum* si este no responde al llamado. Consecuentemente, la experiencia vital en el corazón de los hombres ha sido posible en esa respuesta al llamado, al pedido de esa oración. El rasgo antropológico, e inclusive el ético⁵² en este apartado abren infinitas posibilidades a través de las cuales el hombre pide y recibe la verdad de Dios.

Cada época histórica es un momento de revelación, oportunidad de invocación divina mediante esa realidad presente el su pedir más propio. La novedad a nuestra época contemporánea es dar cuenta que estas nominaciones del Ser de Dios, sostenidas en el argumento del *Proslogion* siguen estando tan presentes desde su formulación. Por ende, nuestras necesidades, preocupaciones, pero sobre todo, el sentir a Dios debe ser atendido desde nuestro pedir más cercano a nuestra identidad de Ser y palabra. Conforme a lo anterior, apropiarnos de esta filosofía medieval, permite atender desde nuestra experiencia vital esa congruencia del Ser con la Verdad.

Retrocediendo nuevamente al inicio de este apartado o momento de realidad, encontramos un anquilosamiento a esta primera nominación del Ser sin su negación, en el nombre que asigna el humano a Dios. El entendimiento comprende lo escuchado, otorgando el sentido de eso que ya ha asimilado. La nominación marca el entrecruzamiento de los ámbitos palabra-Ser, nunca escindidos en Dios, no obstante, al ser humano desde su percepción mental, puede hacer el ejercicio excluyente de estos. El pensamiento se dice desde su carácter lingüístico, pero éste no crea las cosas en su decir⁵³. Preguntamos, si a todo lo anterior queda comprendido en el entendimiento ¿Cómo es que el insensato sigue negando en su corazón que no hay Dios? Anselmo replica:

¿Por qué entonces el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios, cuando es tan fácil a un alma racional comprender que existes más realmente que todas las cosas? Precisamente porque es insensato y sin inteligencia. (OSA 369).

⁵² Una de las mayores consideraciones éticas de Anselmo es la correspondencia entre justicia y Verdad, de ahí, el enlace también posible con el Ser.

⁵³ Recordemos que la principal “contra-argumentación” al conocido “argumento ontológico” formulado por Kant consistía justamente en sostener que del predicado no se constituye existencia real. La carencia de experiencia sensible a Dios termina por aniquilar todo intento especulativo de su posible existencia conceptual y además sensible. Aún así, el sesgo histórico ha condicionado el pensamiento moderno (René Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, entre otros) en esta interpretación al argumento del *Proslogion* idea adscrita del Investigador Ricardo O. Díez.

Esta respuesta son las últimas líneas del *Capítulo III – Que no se puede pensar que Dios no existe*. Cabe añadir que unas líneas antes Anselmo daba cuenta del contraste de la vía sensata sobre su contraria:

Existes, pues ¡oh Señor, Dios mío!, y tan verdaderamente, que no es siquiera posible pensarte como no existente, y con razón. Porque si una inteligencia pudiese concebir algo que fuese mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador y vendría a ser su juez, lo que es absurdo. Por lo demás, todo, excepto tú, puede por el pensamiento ser supuesto no existir. A ti sólo, entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el más alto grado. (OSA 369).

De esta cita se pueden rescatar conceptos esenciales del argumento del *Proslogion*, a saber, en esta investigación nos concentraremos en el *esse* y la *veritas*. Atendiendo al manuscrito original, se pueden señalar consideraciones importantes que el citado texto interpreta de otra manera; conviene pues atenderlo directamente para tal análisis⁵⁴.

Por otra parte, el *fides quaerens intellectum* no está completo sin las debidas réplicas de Anselmo al insensato, ellas dirigidas al creyente católico que niega a Dios (Monje Gaunilo):

Este es el caso del insensato que no entiende la ausencia divina según lo real sino según la palabra que significa con un significado que no corresponde a lo que es⁵⁵. (Díez, 2001, p.75)

La identidad de Verdad al Ser tiene un momento anterior a su nominación - racional-, es decir, Ser y Verdad en Dios *es* anterior a toda existencia. Caso contrario, el hecho de que se niegue al Ser de Dios, desde su significación, no implica que ontológicamente sea irrupta la Verdad al Ser, más sólo será discutivamente hablando; esto es suficiente para abrir esa posibilidad contradictoria bajo la falsa enunciación -vía insensata- ¿Pero porque sostener una contradicción de este tipo, si es evidente que *aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse* no podría afirmar el no ser de Dios? Por lo tanto,

⁵⁴ Cfr. el capítulo III de esta presente investigación.

⁵⁵ En la cita textual omitimos la nota al pie de página que viene en el término *es*.

esta identidad ontológica no puede ser falsa. Pero bien, atendiendo al tipo de verdad del *De Veritate*, las verdades de la enunciación son verdaderas si el pensamiento recto miró aquello que enuncia bajo recta significación, verdad de la opinión (Cap.3 *De Veritate*) también en su caso de esa significación correspondiente con el Ser de lo real. La realidad tiene sentido, existencia por el Ser Verdadero. La fractura que hace el pensamiento de eso recibido -verdad natural- cae en contradicción, esto debido, al uso exclusivo de una racionalidad eminentemente lógico-lingüística, soslayando esta identidad del Ser.

Es posible formular o nominar el no ser de Dios, negándole existencia real y/o conceptual. Esta vía demuestra un elemento aislado negativo, de ahí que del argumento del *Proslogion*, además de su identidad al *De Veritate* logran resistir la crítica insensata, tanto del creyente, como del no creyente. Las respuestas están resueltas en el apartado correspondiente de la obra anselmiana, pero la novedad que hay que hacer destacar es la posible respuesta que puede reforzar la argumentación de este opúsculo con el tratado *Sobre la Verdad*. El corazón siente la Verdad, así, le dice al pensar este sentir unificándose. La mente humana no puede ver el no ser de Dios, percatándose de su existencia misma ¿Cómo podría no ser la realidad cuando ella misma esta siendo (existiendo) por el Ser de Dios? Desde lo humano, se comprende en el pensamiento recto el Ser mayor, mejor a todo:

Se ha pasado en el discurso la exterioridad de la palabra (c.II) a la de la cosa (c.III) superando dos contradicciones posibles en el pensamiento. La primera, al escuchar la palabra entre el *maius* contenido en el discurso del creyente y el modo de entender lo escuchado. La segunda, al adecuar lo dicho con el *esse* de la realidad (res). El decir de la fe y la cosa anteceden al pensamiento y lo configuran sin contradicción cuando éste entiende que lo significado por la palabra es conforme a lo que se ve en la realidad. La armonía entre esos elementos permite al pensamiento una correcta expresión. (Díez, 2001, p.74).

El filósofo de Aosta piensa siempre a partir de lo real en aquello que se recibe, unificando palabra y significación. Lo real no es producto de un esfuerzo personal, es gracias a la encarnación del Verbo. En otras palabras, lo que sentimos pasa al entendimiento, uniendo aquella experiencia vital en forma racional-lingüística, a pesar de ello, nunca terminará por reducir o racionalizar absolutamente ese sentir del corazón. Lo

importante a destacar es el énfasis de la unión, más no del mero esclarecimiento intelectual. En este mismo sentido, es necesaria la experiencia al momento de enlace sobre el *saber* de la cosa, así, suponer el ser de algo que no ha sido experimentado en su existencia (realidad), sencillamente aparece al entendimiento una mera postulación de la razón. Contrariamente, si lo visto ha sido percibido por su misma cualidad real, de esa manera la vida ha se ha manifestado.

Concluyendo, no basta la palabra aislada, al menos no en el *esse* del *unum argumentum*. Suprimir tanto la experiencia vital o la intelectual, restaría al adverbio de cantidad explicitado por ese *Maius* el Ser sumo a todo. La realidad se nos dona mayor a las palabras, ascendiendo así del cap. II al cap. III. Ciertamente la enunciación de Dios no es, es posible, solo enunciada falsamente. Es el necio quien negando a Dios quiere ver lo que verdaderamente es, caso contradictorio. Hacer uso de significaciones irruptas de lo real solo determina intereses injusto frente a la rectitud unida de aquello pensado con lo existente. Estos párrafos se pueden sintetizar en tres momentos acordes al proemio.

- ***Deus vere est*** (OSA 358)

Dios es verdadero, pero también es verdadero⁵⁶ el ser de Dios.

- ***Summum bonum*** (OSA 358)

Que es el sumo bien de todas las cosas

- ***Quaecumque de divina credimus substantia*** (OSA 358)

Todo aquello que creemos de la substancia divina.

⁵⁶ La justificación sobre la verdad se encuentra en el capítulo III de esta investigación donde se identifica Ser y verdad.

II.4.1. SEGUNDA NOMINACIÓN – *SUMMUM ÓMNIUM* (OSA 370) - ATRIBUTOS DEL SER VERDADERO

Pasando ahora a la segunda nominación del Ser, este nuevo camino dota de contenido al *esse* del inicio de este opúsculo medieval. Al hablar de contenido, no debe interpretarse el estado vacío, informe del mismo, más bien lo buscado por San Anselmo marcar la distancia del Creador respecto a la creatura. El cap. V abre una nueva perspectiva ascendente en el pedir, empero, adquiere ahora carácter contradictorio del entendimiento humano a los atributos de Dios que se elevan por encima de la creatura finita. Dependencia, finitud, límite demuestran solo la incomprensión a los atributos de estos capítulos subsiguientes, es decir, del capítulo VI-XI.

La estructura del *Proslogion* se puede dividir en tres etapas⁵⁷: Ser, atributos, revelación. En lo tocante a esta división -metodológica- formal, interpretamos una variante al estudio de este opúsculo medieval, ya que la intención más bien gira en identificar específicamente el rasgo de Verdad en su identidad ontológica; no así de entrar en contenidos de corte ético, ni estético, pese a que tangencialmente Anselmo desarrolla en estos capítulos algunos “tipos” de verdad.

Ante todo la segunda nominación es alcanzada por el sumo de todas las cosas (*summum omnium*). Este nuevo nombrar a Dios comienza a atribuir cualidades al Ser; introduciendo contenidos propios a Dios. Ciertas categorías pueden ser pensadas desde lo humano, añadiendo así la figura de la *concordia* por el sumo Ser, al *maius* y *melius* respectivamente. Acto seguido, el *melius* se juega más decisivo aún que el atributo de “mayor a” pues Anselmo pregunta ¿Cómo es mejor ser que no ser? Si Dios *es*, ello se debe a que es mejor y más conveniente ser que no ser. El resto de los atributos se presentarán de manera similar. Por último añadirá el término sumo aludiendo a la distinción ontológica de lo existente⁵⁸.

[...] un *melius* que se balancea entre el ser y el no ser. Orientado por este término el discurso puede predicar de Dios todo aquello que es mejor ser que no ser (*melius est esse quam non esse*). Mediante esta formulación se descubren los primeros atributos de lo

⁵⁷ Cfr. ¿Si hay Dios, quién es? – Ricardo O. Díez

⁵⁸ Todo lo existente que depende de Dios.

divino al aplicarle la justicia (iustus), la verdad (verax) y la felicidad (beatus). (Díez, 2001, p.82)

Los atributos de Dios son verdaderos, sin embargo, al pensamiento del hombre es antepuesto el límite racional a través de la creencia, mostrándose solo en apariencia posible contradicción. Es el lenguaje negativo el que dice todo lo que no es Dios.

Anselmo no recalca el término de Verdad en el *summum ómnium* su interés radica en el Ser, pero a este punto nosotros vemos Verdad identitaria al encontrarse por encima a todo, no conviniéndole falsedad. Si es mejor ser que no ser, es mejor ser verdadero que falso. La falsedad señala contradicción cuando fractura lo dicho con lo visto. Dios no podría ser el sumo a todas las cosas siendo falso, pese a que el entendimiento no comprenda como él puede ser sensible⁵⁹ sin cuerpo, impasible y misericordioso. Es conveniente añadir a estas líneas un término que hasta ahora Anselmo no había utilizado, nos referimos al de existencia. Se lee el título del *capitulum V*:

Quod Deus sit quidquid melius est esse quam non esse; et solus existens per se, omnia alia faciat de nihilo. (OSA 370)

Posteriormente, dentro de este mismo capítulo continúa:

Sed quid es nisi id quod summum ómnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo?⁶⁰ (OSA 370)

Esta claro, este sumo ser a todas las cosas habla de todo aquello que es en lenguaje afirmativo, dando un giro inesperado, ahora el lenguaje se torna negativo al entendimiento humano, escapando a la comprensión absoluta. El capítulo III dominado por el primer nombre convergía identidad entre Ser y realidad; el acento ahora recae en el *melius* (mejor) que agrega no una nueva realidad, más bien, el concepto de existencia, por sí mismo atestigua la degradación ontológica del Sí hacia lo creado (anteponiéndose en

⁵⁹ Es interesante ver la coincidencia numérica del *Proslogion* al *De Veritate*. Siguiendo la identidad hecha, el capítulo VI del *unum argumentum* habla de la sensibilidad de Dios, caso del capítulo VI del *De Veritate* sobre la verdad de los sentidos.

⁶⁰ ¿Quién puedes tú ser sino aquel que, existiendo solo por encima de todos por sí mismo, lo ha hecho todo de la nada? (OSA 371)

primer lugar a todo ser); segunda oración que complementa el título del citado capítulo V.

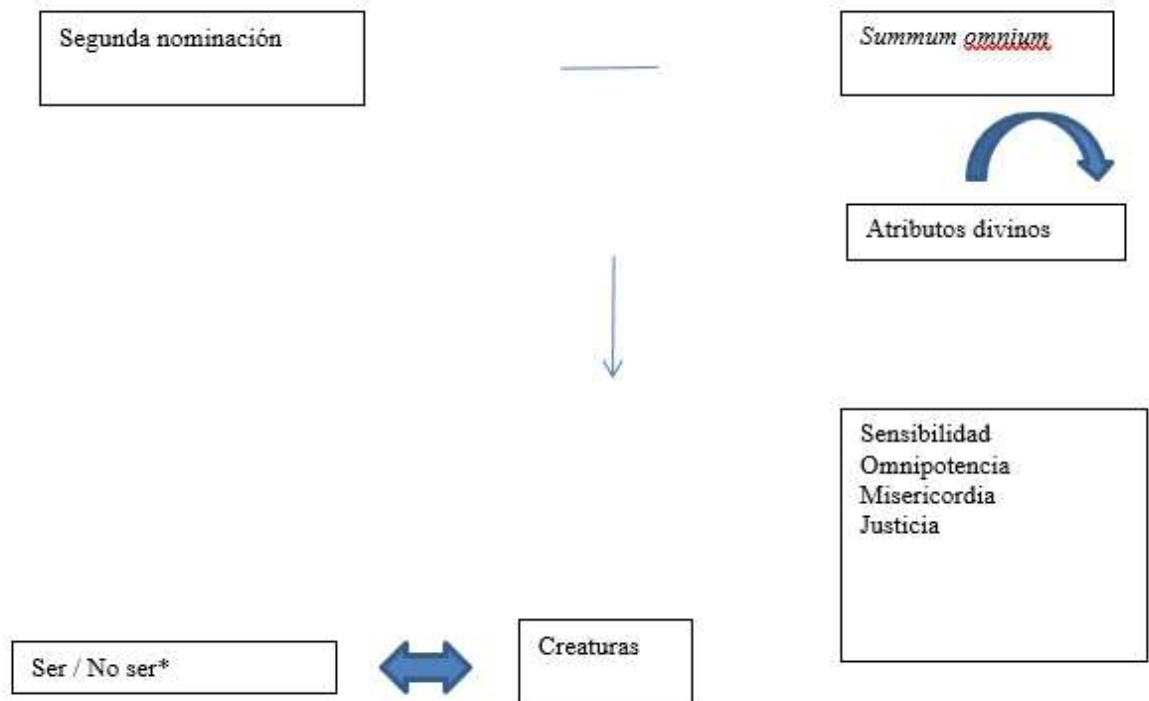
La complejidad sobre la base existencial de Dios se puede explicar de la siguiente manera:

Pero el autor medieval no habla de existencia divina porque es el *esse* de lo que lo ocupa. Anselmo no utiliza esa palabra porque está antecedita del prefijo *ex* que denota procedencia y dependencia, acciones que no corresponden a lo que no procede ni depende. Solamente lo creado existe, Dios no, porque simplemente *es*. Este equívoco está muy difundido y pocos han reparado en él. El autor del *Proslogion* se hace cargo en el capítulo V de ese libro del existir divino diciendo...*solum existens per seipsum*. Dios es *el que existe solo por sí mismo*, de manera tal que su existir recae sobre la mismidad de quien se da a sí mismo su propio existencia. En este lugar, después de haber alcanzado el *esse*, comienza a mostrar los atributos divinos. (Díez, 2001, 16).

Ser y existencia son una misma en Dios, postura arquetípica medieval, bien traducible a esencia y existencia. Todo el resto de lo existe procede de este Ser, co-dependiente a este principio. Por estas razones puede hablarse del Ser o no ser de las cosas. En el apartado III de esta investigación coinciden los capítulos III de ambas obras anselmianas, confluyendo en una nueva interpretación hacia el estudio del Ser Verdadero o de la Verdad en el Ser.

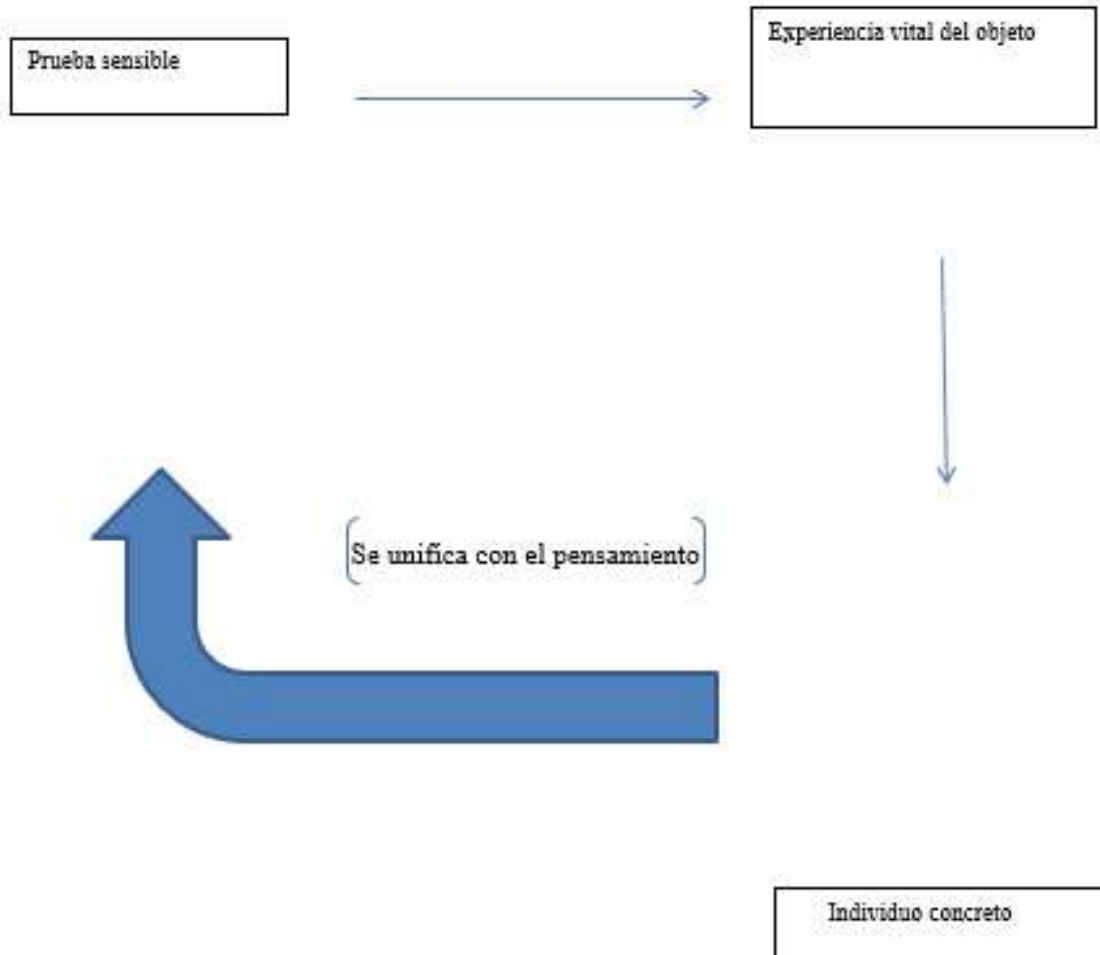
Tres diagramas muestran los momentos de esta segunda nominación, así de sus atributos del *esse* divino, sintetizando pensamiento, sensibilidad, Verdad.

II.4.1.A.- Diagrama – Atributos divinos



*La negación del ser en este diagrama marca el límite de Dios a las creaturas; no se trata de una negación ontológica de Dios (similar al del capítulo III con la postura representada por el insensato).

II.4.1.B.- Diagrama – De lo sensible



II.4.1.C.- Diagrama – Sobre la Verdad



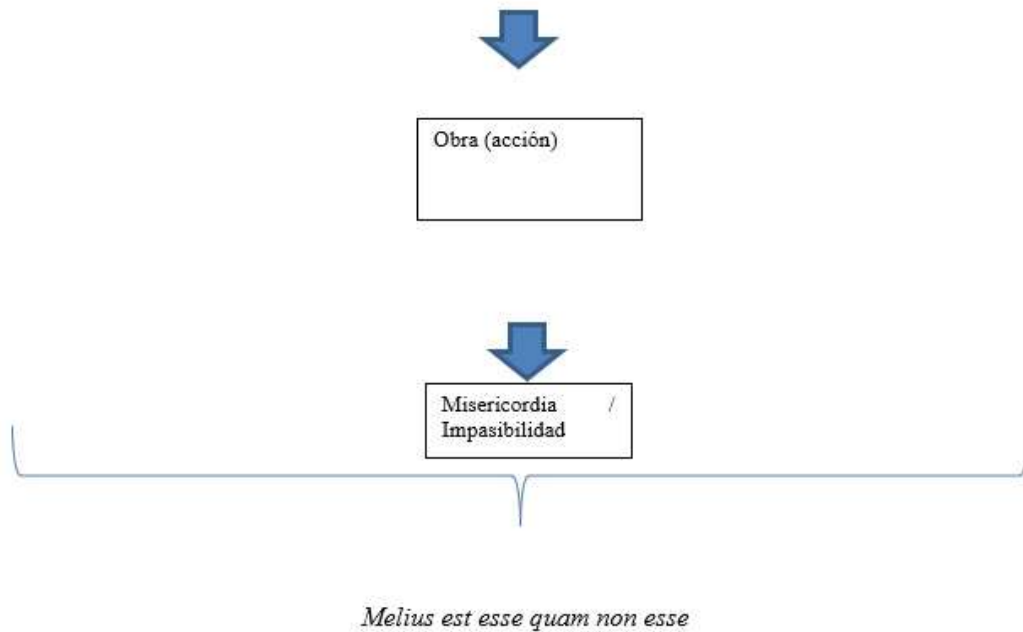
De II.4.1.C.- *Diagrama* – Sobre la Verdad, puede decirse acerca del pensamiento la capacidad enunciativa, significativa de falsedad a lo recibido por los sentidos. La síntesis de los momentos de realidad con las palabras siempre será una postura sensata. Es posible enunciar el no ser de Dios, pero solo en tanto inadecuación a las cosas recibidas por los sentidos, no atendiendo a definición de Verdad del *De Veritate*. Esta segunda nominación al igual que la primera sigue permitiendo ver la identidad de la Verdad con el Ser no solo de Dios, también de lo creado en su respectiva degradación.

Esta filosofía medieval exige la experiencia de un Dios que se revela por palabra. Existen dos momentos: una intelección del lenguaje por si mismo, otro por revelación en el sentir del corazón. En la filosofía de San Anselmo al venir la Verdad del exterior el pensamiento se muestra secundario; no surge del sujeto autónomo. Posteriormente, éste desde su pensar responde a lo revelado. No es gratuito esperar por tanto la respuesta de un Dios que se hace presente por revelación divina. ¿Qué podríamos decir o hacer si este Dios no se hubiese revelado? Sencillamente, la mente no percibiría la rectitud. El corazón viviría un estado eterno de desesperanza, sin un saber siquiera de él; contrariamente, aún en estado de miseria humana frente a Dios, en el corazón del hombre vive la esperanza de la respuesta a su pedir. Por lo tanto, es el cultivo del corazón, no del saber. No se trata pues, de un alto grado de erudición o bastos estudios sobre Dios, es el sentir de la vida misma el motivo que sostiene el *unum argumentum*, esto, en palabras de Díez.

El insensato niega neciamente aquello que su pensamiento quiere hacerle ver. El creyente puede asentir todo lo que dice o intelectivamente ha captado de Dios, sin embargo, el elegido es quién ha logrado sentir a Dios. Esta recepción es una presencia verdadera. Los sentidos se encuentran dirigidos al conocimiento de lo experimentado. Un discernimiento intelectual es gracias a los datos provistos de esa experiencia sensible recibida.

II.4.1.D.- *Diagrama* – Síntesis de los diversos atributos divinos





Ser, atributos, revelación triada del *Proslogion* que consideramos verdadera en sus diferentes fases ¿Cómo podríamos hablar de ti Señor si no te hubieses hecho presente?. Estos capítulos están preparando ya la tercera nominación (capítulo XV). La argumentación cada vez más va ascendiendo hasta un alcance que rebasaría completamente a las nominaciones anteriores. Aún así, estos atributos se han presentado suficientemente ⁶¹ al hombre en sus diferentes modos de ser. El ser limitado ontológicamente se orienta desde su voluntad hacia el obrar rectamente.

La percepción de los diferentes tipos de verdad cruza el puente de lo sensible hasta lo intelectual. Desde su potencia ve el poder de todo lo que puede hacer y debe. Ahora bien, el intelecto atiende la rectitud de su palabra verdadera hecha acción. Sostener “No hay Dios” es negar una realidad por la cual se niega y se es impotente frente a la verdad. A saber, la potencia de uno es la impotencia del otro. San Anselmo demuestra los puntos de encuentro entre varias “disciplinas” ⁶², es decir, la ontológica, ética, epistemológica, en una sola cosa. Con propiedad, se puede decir que el hombre es

⁶¹ Atendiendo al límite de lo humano y lo divino.

⁶² Lo que en términos modernos se han categorizado.

verdadero por Dios. Él capta la verdad por Dios. Todos estos atributos son propios del Ser de Dios, contradictorios en apariencia al entendimiento humano, verdaderos en Dios.

Los siguientes capítulos IX,X y XI siguen girando en torno a los atributos divinos, más específicamente a la dimensión ética. No presentaremos un desarrollo, ellos responden a una temática diferente, no obstante, si conviene tener presente todo el estudio anselmiano que si desarrolla en el *De Veritate* sobre la rectitud de la voluntad (*capitulum IV – De voluntatis veritate*) seguido del *De casu diaboli* y el *De libertate arbitrii*. Al respecto, en este tratado filosófico del capítulo IV, se ocupa la discusión primordialmente de la voluntad humana, de Dios en el *Proslogion*. Está pues en el trasfondo la rectitud; definición de la verdad.

Quomodo “universae viae domini misericordia et veritas”, et tamen “iustus dominus in omnibus viis suis” (OSA 380)⁶³

Todos los caminos de Dios son verdaderos, en su Ser hasta su actuar ¿El insensato podría actuar rectamente? Ciertamente no. Se mencionaba unos párrafos anteriores, el anticipo ya a la tercera nominación. Todos estos atributos encierran el límite humano frente a Dios. Por tanto, puede decirse como castiga justamente, cómo justamente también perdona a los malos (OSA 381). Seguido de cómo es misericordioso e impasible (OSA 375). Si él es mayor al pensamiento, difícilmente la razón alcanza plenamente la racionalización absoluta. Por estos atributos el *esse* de Dios despliega dos consideraciones:

1.- Dotan de contenido al Ser de Dios

2.- Marcan la relación Dios-hombre desde un *melius* antecedido del *maius*; denotando una cualidad de ser mejor a no serlo. El hombre siendo partícipe de estos, decide o no seguir el camino⁶⁴ verdadero del Señor.

⁶³ Cómo “Todos los caminos del señor son misericordia y verdad” y cómo el “Señor es justo en todos sus caminos”. (OSA 381)

⁶⁴ En este párrafo traemos de vuelta al insensato. El oriundo de Aosta en estas páginas no lo invoca, sin embargo, recordemos como Gaunilo en las *réplicas dirigidas a Anselmo* asiente alabando estos atributos

II.5.1. TERCERA NOMINACIÓN – *QUOD MAIOR SIT QUAM COGITARI POSSIT* (OSA 386) – EXCEDENTE RACIONAL

El recorrido del pensamiento mira el excedente en aquello que la palabra humana no alcanza, finalizando su decir en esta nominación. Su identidad más próxima hacia la Verdad del Ser confía una vez más en la búsqueda intelectual. La propiedad de este nombre es atribuido al *Maiores*, desbordando así la racionalidad humana. A partir de este excedente puede hablarse de un momento negativo, en otras palabras, el uso de una teología negativa. Este no sentir a Dios expreso en el cap. XIV, buscaba ya su rostro, siendo aún incapaz de poder verlo. Esta tercera junto a la primera nominación conjugan el límite de lo humano acercándose cada vez más a la frontera divina. Si en los capítulos anteriores palabra-realidad señalaban al *esse* sumando sus atributos, es el pensamiento quién necesita ahora negar todo lo que es Dios, intentando lograr esa contemplación de Dios que al parecer no se dice intelectivamente, pero que si debe apoyarse en una comprensión racional para ir más allá del mero creer. Nuevamente Anselmo insiste en la búsqueda intelectual de la fe -modo de búsqueda del *Proslogion*- no solo basta el creer, se requiere de su complemento⁶⁵ con la parte intelectual. Del creer para comprender, y del comprender lo creído.

A esta etapa el Dr. Magníficus no recurre al término de *veritas* o concepto análogo, la vía negativa anselmiana proclama ininteligibilidad intelectual a la Verdad de Dios. El elegido es aquel que goza desde su corazón la satisfacción del deseo cumplido. Es el modo buscado, no la definición última lo que mueve al Arzobispo de Canterbury a elaborar su dialéctica, siempre con mira a la *contemplatio dei*. Sostener identidad en el Ser se haya en estos modos nominativos del *Proslogion*. Tanto afirmativa y negativamente esa Verdad no encierra contradicción desde sí en los límites que se da a la

ya esbozados. Consideramos importante la figura insensata, a juzgar desde nuestra perspectiva, se habla de aquel cuya finalidad es racionalizar el dogma, abandonando la rectitud camino verdadero del Señor. Al imponer el mayor a todas las cosas, no solo malinterpreta la sentencia anselmiana, sostiene un medio de alcanza que aniquila a la fe revelada. Díez señala: “Insistir para saber acerca del misterio del querer divino es la falsedad de la soberbia que a la nada conduce.” (Díez, 2001, p.99).

⁶⁵ Aquí puede señalarse un rasgo común entre la metodología anselmiana con la agustina, sin embargo, con sus respectivas diferencias. Por una parte, San Agustín inicia el movimiento del creer para entender, en sintonía con el anselmiano, pero a diferencia del de Aosta, el de Hipona si permite una “reversibilidad” metodológica, es decir, que también entiende eso que debe creer, mientras que para el Doctor Magnífico, siempre se parte del creer para entender; la intelección nunca llama a la fe, es la primera la que inicia el recorrido.

intelección humana. De la incircunscripción, eternidad, a la luz verdadera que ilumina las tinieblas del alma.

El capítulo XVI lejos de invertir las últimas líneas del cap. XIV continúa desarrollando ese estado de miseria al no poder sentir a Dios. Estos párrafos describe con mayor detenimiento la luz verdadera permitiendo al cap. XVI lograr el excedente de esta Verdad que por su brillo la vuelve inaccesible. Regresando nuevamente al cap. XIV el de Aosta formula varias interrogaciones:

¿Será que no te he encontrado cuando ha creído comprender que eres luz y verdad? ¿Ha podido ella comprender esto si no es viendo la luz y la verdad? ¿Ha podido comprender algo de tu esencia si no es por tu luz y tu verdad? Si, pues, ella ha visto la luz y la verdad, ella te ha visto; y si ella no te ha visto, no ha visto la luz y la verdad. ¿Cómo creer, en efecto, que ha visto la luz y la verdad y que, sin embargo, no te ha visto, si no es que te ha visto de cierto modo, pero no tal cual eres tú? (OSA 387).

La luz es verdad. Toda oscuridad, pecado, mentira. Este “librito” describe el acceso a la contemplación de la luz (Dios). Lo decisivo es hacer notar la mediación necesaria de un recorrido que debe ser transitado para llegar a Dios, no él mismo, en otras palabras, si sabemos que él ya es Verdad (motivados por ese creer) lo valioso del argumento es que señala la dirección de Dios al hombre para lograr su encuentro. Respecto al *De Veritate*, ahora en su identidad al Ser, se dice siempre eternamente. La verdad particular, contingente, y sus diversos tipos, reflejan la accesibilidad de una Verdad deslumbrante: « “Quod haec sit “lux inaccesibilis quam inhabitat⁶⁶” » (OSA 388)

El discurso medieval anselmiano anticipaba muy bien los límites de ese alcance intelectual, que de algún modo estaban presentes desde su *Monologium*. La Verdad omniabarcante presente a todo lo real, ejerce usos adecuados de la razón; siguiendo así la rectitud captada por la mente, sosteniendo una verdad de la razón a la acción, pese al desborde intelectual.

⁶⁶ Que la luz que habita es inaccesible. (OSA 389)

Por lo tanto, la aparente contradicción no es otra cosa que la necesidad que tiene el lenguaje, cuando habla de Dios, de recurrir a la antinomia, es decir, a tener que afirmar y negar en el mismo discurso lo que dice. Negación del texto que inicia el tiempo de su negatividad haciendo uso del lenguaje negativo para que la palabra siga el deseo de quien busca hablar con y de Dios. (Díez, 2001, p.121)

El misterio se deja ver sin recurrir necesariamente a la contradicción discursiva. El esclarecimiento racional de la fe es apoyado precisamente en aquello que el entendimiento no logra comprender cabalmente, lo que por otro lado, muchos pensadores del medioevo separan estos ámbitos, concluyendo en palabras de E. Gilson bajo posturas anti-dialécticas. El Ser verdadero lo es así, porque unifica el momento de la palabra con el constatado, es decir, de lo meditado a lo recibido. Si puede hablarse de una estética anselmiana, demostrando la visión que tiene el hombre de Dios –experiencia sensible-momento real de la cosa (*res*). San Anselmo no niega la verdad de los sentidos⁶⁷, muy por el contrario, eso mismo *a fortiori* es verdad.

Esta tercera nominación se haya en el orden de lo inefable, del excedente racional. El ser humano intelectivamente comprende que esto es Verdad, escuchándolo, entendiéndolo. Todo lo que está en el pensamiento ha sido comprendido⁶⁸ internamente (rectamente); la dialéctica del *fides quaerens intellectum* niega toda contradicción a los modos de ininteligibilidad manifiestos nominativamente. El lenguaje nominativo no es ajeno a la identificación de Verdad y Ser. Insistir que no se puede acceder plenamente a Dios, no agota esta identidad de lo real al pensamiento. Esa luz inaccesible ilumina desde sí toda nuestra parcialidad ontológica finita. Este mayor a lo que puede pensarse atiende el despliegue real en el Ser eterno de Dios; autocomprendiéndose, esclareciendo el sentir del corazón. En efecto, Dios es vida, mayor al que vive por ella.

El viviente reconociéndose existente en el mundo, cerca y lejos de esa Verdad, captado intelectivamente. De esta manera el desarrollo del *unum argumentum* del cap.

⁶⁷ Tampoco este tipo de “prueba” es una vía al estilo tomista. Es conveniente advertir la controversia suscitada entre ambos pensadores, sin embargo, habría que ver todos los matices presentes sobre todo en las vías tomistas para confrontarlas directamente al *unum argumentum* y *Monologium*.

⁶⁸ El que no comprende es el insensato, separando palabra-cosa.

XV es el punto de apoyo a los otros dos nombres revelados. Este punto medio potencializa el sentido que puede ser aplicado al ser de las cosas por su degradación ontológica/veritativa; razón suficiente de consideración por parte del entender y pensar la Verdad del Ser. Si, puede pensarse que no sea desde el pensamiento al Ser *a fortiori* aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse no sería aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse. Es el recogimiento del *Maius* y *Melius* inmerso categorialmente en los tres nombres propuestos por Anselmo, égida de toda división del *cogitare*.

Reunidos estos elementos el carácter eminente no transgrede el ejercicio autónomo racional, muy por el contrario, la enriquece llevándola cada vez más lejos. San Agustín arquetipo a este sistema filosófico, supo valorar al momento de su conversión el valor de Verdad que posee Dios. San Anselmo sustenta su dialéctica en el de Hipona, logrando alzar la fórmula *credo ut intelligam*⁶⁹. Sintetizando, esta experiencia relatada por el Abad de Bec en su *Proslogion*, exhibe los tres nombres de una razón humana haciendo notar la importancia del pedir; el deseo de un corazón miserable que llama al gozo, es el clamor de un hombre ansioso de la contemplación divina. Hasta ahora el camino transitado advierte el límite racional, línea infranqueable al entender y pensar humano, ir más allá nace del deseo desesperanzado, fatal no satisfecho. Estos estados de ánimo son necesarios al transe de dicho estado gozoso. Las afecciones son reflejo -al igual que el ser de esa verdad- del alma encarnada. Preguntando si este itinerario lleva a senda segura, es el elegido por Dios -modo eminente- la figura cuyos deseos serán colmados por gracia divina, manifiestos en los dos últimos nombres revelados del *Proslogion* (4ª nom. Cap. XXII / 5ª nom. Cap. XXIII.)

II.5.2. De la Verdad y vida: incircunscripción verdadera

El cap. XII “QUOD DEUS SIT IPSA VITA QUA VIVIT, ET SIC E SIMILIBUS” (OSA 382) y cap. XIII “QUOMODO SOLUS SIT INCIRCUMSCRIPTUS ET AETERNUS, CUM ALII SPIRITUS SINT INCIRCUMSCRIPTI ET AETENI” (OSA 382) del argumento único terminan e inician por sí mismos un nuevo recorrido en el

⁶⁹ Al respecto, la dialéctica anselmiana no opera enteramente al igual que la agustina, a saber, existen similitudes bastante cercanas entre teología afirmativa y teología negativa.

Proslogion acerca del ser de Dios, análogos a una hermenéutica de la palabra (Díez, 2001), y su posterior momento de realidad. Anselmo recurre a la premisa del sí mismo (*per se*) no por otro (*per aliud*). Brevemente analicemos la idea central de este pequeño capítulo:

“Todo lo que eres, no lo eres por otro, sino por ti mismo. Eres, pues, la vida misma de la que vives, la sabiduría por la cual eres sabio, la bondad por la cual eres bueno para con los buenos y los malos, y lo mismo de todos los otros atributos” (OSA383).

Dios es la vida, por la cual todo vive. Todo otro ser creado, tiene dependencia ontológica a este Ser que vive por sí mismo. Igualmente, todos los atributos que posee el ser finito, son por Dios, por la Vida misma de la que todo vive. Ciertamente, exceptuando a Dios, si todo lo que *es*, lo es así por otro. Logrando concluir identidad con el texto *De Veritate* en cuanto a los distintos tipos de verdad que dependen de la Suma Verdad; asimismo adquieren una similitud a esta cuestión ontológica. Dios es el único Ser que se basta a sí mismo. Todo lo creado está atenido a su corporalidad, ser viviente que vive por la Vida, y no por sí mismo. La mente que percibe la verdad, lo hace desde su dependencia finita, incapaz de verla en su totalidad.

II.5.3. Del *Proslogion* – Capítulo XIV: Cómo la luz es Verdad

Volvamos al capítulo I:

¿Por qué nos ha cerrado el acceso a la luz y nos ha rodeado de tinieblas?
¿Por qué nos ha quitado la vida para condenarnos a muerte? (OSA 363).

La caída del hombre grita su desgracia, hijos de Adán y Eva. Estos tormentos, la pérdida de la dicha parecen serle de cierto modo ajenos, en función de su incapacidad atribuible a su obrar, por tercero a sí mismo. En lo tocante, el capítulo XIV pregunta directamente por una realidad iluminadora *per se*, ya no vista desde el cubículo de la

mente humana. Importante cambio⁷⁰, pues se espera un resultado que dependerá en medida del que pregunta y lo preguntado.

Existe una gran distancia (hasta ahora) alcanzada en el capítulo XIV desde el primer grito de angustia realizado en el preludio de esta obra. Paradójicamente la llegada es igual al punto de partida: la miseria humana. Ahora el creyente exclama:

¿Cómo no sientes la presencia de lo que has encontrado? ¿Por qué, oh Señor, Dios mío, mi alma no te siente, si te ha encontrado? (OSA 385)

Penetrar la realidad divina en busca de la *contemplatio dei* demuestra un estado mayor encima a todas las cosas de ella, imposibilitando la intelección humana al esclarecimiento absoluto de la fe.

Con respecto a lo anterior, San Anselmo no es un dialéctico cuyo ejercicio racional agote el dogma revelado; siempre queda abierta la veta del excedente al pensamiento, incapacitado del esclarecimiento intelectual total. Parece vana esta consideración, sin embargo, históricamente adquiere relevancia. Atribuir explicaciones exclusivamente de orden racional, pero sobre todo aquellas que agoten en sí el sentir del corazón fue motivo de acusaciones de herejía en estas doctrinas filosóficas medievales.

La filosofía anselmiana dista mucho de este pensar, no obstante, se ha hecho o interpretado al “Anselmo racionalista” del *Proslogion*. Específicamente, en el orden de esta conjugación del *Proslogion* al *De Veritate* sabe reconocer una verdad que lo excede todo, pero tampoco desatendiendo el pedir de la creatura en su diálogo íntimo hacia Dios. Soslayar el pedir, es dejar de lado el recibir de Dios. Finalmente, la vida es otorgada al viviente, en función de la necesidad ontológica de su existir finito. La realidad divina es la luz iluminadora a las tinieblas del alma humana:

¡Cuán vasta esta verdad en la cual está todo lo que es verdad y fuera de la cual no hay más que nada y mentira! ¡Cuán inmensa es, ella que de un solo vistazo ve todo lo que existe, de qué principio, por qué poder y de qué manera ha sido todo hecho de la nada! ¡Qué

⁷⁰ Giro “metódico” análogo del *Monologium* al *Proslogion*

pureza, qué simplicidad, qué certeza, qué brillo se encuentra en ella! Mucho más, sin duda, de lo que la criatura puede comprender. (OSA 387).

CAPÍTULO III.- IDENTIDAD ENTRE SER Y VERDAD

III.1.1. INTRODUCCIÓN A LA IDENTIDAD SER Y VERDAD

Los capítulos I y II de este recorrido preparan el principio de identidad entre Verdad y Ser. Esta nueva etapa supera las contradicciones posibles del pensar. El Ser de Dios como hasta ahora se ha visto, no le es posible su no ser. Su imposibilidad de no ser no le es exclusivo en el pensamiento, de igual manera es imposible su no ser en el ámbito de lo real. En cuanto a la Verdad, Dios *es* la misma Verdad; todo elemento veritativo es dependiente por ella. Falsamente sería enunciar o pensar aquello que no puede Ser cuando en el ámbito de lo real siempre ha sido; caso ejemplar de una contradicción insensata del pensar. Hablar de esta identidad, forzosamente recupera dos componentes: del Ser, y de la Verdad. La primera tarea impuesta a esta investigación fue analizar el Ser; este primer componente marco el preámbulo para lograr esta identidad. Así, en el *capítulo I Sobre el Ser en el Proslogion* se hicieron explícitos los momentos necesarios que hacen posible esta identificación. Posteriormente, del *capítulo II Sobre la Verdad*, la exigencia suscitada se logró, elaborando una continuidad⁷¹ de un texto a otro, es decir, del *Proslogion* al *De Veritate*.

Una interpretación posible que logre identificar estos conceptos miran las indicaciones impuestas por el propio abad de Bec. San Anselmo en su prólogo al *De Veritate* distingue el modo en que deberá abordarse el estudio, esto considerando en conjunto otros textos, tal es el caso *De casu diaboli* y *De libertate arbitrii*. Nuestro autor

⁷¹ La continuidad del argumento único a *De Veritate* es en términos de Verdad y Ser. Recordemos que el argumento del *Proslogion* es una obra antecesora al *De Veritate*, cronológicamente hablando. No obstante, el Santo Doctor no veía un “complemento” o continuidad como nosotros la remarcamos en este texto. San Anselmo Precisamente la interpretación aquí esbozada es señalar la identidad entre ambos conceptos.

señala esta necesidad unitaria a partir de la exégesis bíblica. Una cuarta obra *De grammatico* decide excluirla por tratarse de un tema muy distinto a estos.⁷²

El encabezado al primer capítulo *De Veritate* inicia este desarrollo atemporal *capitulum I – Quod veritas non habeat principium vel finem*⁷³(OSA 490) No marca solo el inicio al manuscrito anselmiano, es a su vez el preámbulo a lo que posteriormente definirá con mayor precisión en el capítulo XI sobre la Verdad. Se puede leer en la primera línea del cap. I:

Quoniam Deum veritatem esse credimus...⁷⁴(OSA 490)

Dios *es* la Verdad. Este es el primer paso que debe ser concedido respecto a los distintos tipos de verdad que aparecen a lo largo de todos los capítulos del *De Veritate*, pero retrospectivamente en el orden del argumento único el Ser se había identificado ya desde su proemio. Asimismo, también Previamente Anselmo señalaba en *Apología de San Anselmo contra Gaunilo* (OSA 417) el sinsentido que tiene el no-creyente al decir en su corazón “no hay Dios”. A la Verdad le es opuesta esta disposición. El ser humano no prueba racionalmente la Verdad, éste queda limitado a su percepción mental de rectitud, de ahí podemos concluir del argumento de García de Lomas Mier (1994) que lo verdadero es por la Verdad.

Las características del medioevo ponen de relieve la íntima búsqueda de la Verdad iniciada por el de Aosta. Esta Verdad puede ser enmarcada en dos rubros. El primero evoca un sentido racionalizante que todo lo comprende. El segundo señala el desbordamiento de la razón humana frente a lo divino. Sugiriendo una hipótesis inferencial de estos dos rubros, nos atrevemos a decir que la metodología anselmiana del *fides quaerens intellectum*, sintetiza muy bien ciertas nociones que permean parte de la especulación filosófica propia del siglo XI.

⁷² Anselmo sistemáticamente divide la orientación a cada texto. *De Grammatico* inaugura una nueva respuesta al problema de los universales de la Edad Media. De esta idea, da pie a pensar en una respuesta más aguda a la postura insensata.

⁷³ Que la verdad no tiene principio ni fin (OSA 491).

⁷⁴ Puesto que creemos que Dios es la verdad (OSA 491).

La figura del Abad de Bec, agencia el ejemplo del monje medieval que renuncia a su vida mundana, inscribiéndose en la vida monástica. Como se sabe, los monjes viven en comunidad, realizando las labores propias al monasterio, no obstante, la parte medular de este estudio se concentra en todos aquellos momentos que dan lugar a la creación filosófica de parte de nuestro monje Anselmo. Esto es, la lectura de las sagradas escrituras, su interpretación, además de su meditación racional descubre puntos considerables para poder reconstruir el por qué Anselmo llegó a escribir estas obras filosóficas. Existen bastante textos que recrean esta forma de vida, dentro de ellos citamos el texto *Scala Claustralium*⁷⁵ adscrito a Guigo II. Una lectura de este documento ha permitido elaborar a esta investigación un proceso de identificación con la Verdad y el Ser desde perspectivas más amplias. Comprender el por qué de la vida monástica aporta herramientas al estudio contemporáneo, permitiendo re-pensar el sentido filosófico a través del cual estos monjes medievales le atribuían a estos conceptos de Ser y Verdad.

Gran parte del pensamiento medieval posee una dimensión figurativa, simbólica, esto es, tras los símbolos se condensa este pensamiento. Asimismo puede inferirse que este pensar no se restringía exclusivamente a una trayectoria académica, más bien, llevaba por sí todo el existir del ser humano medieval. Lo interesante es notar como el *fides quaerens intellectum* no se orienta a un ejercicio racional absoluto de eso que se cree por fe. Existe en su despliegue un movimiento entre lo meditado que es impulsado por esa confianza en Dios. A pesar de todo el desarrollo que tiene esta metodología, -representando a la par las características medievales- con el transcurrir de los siglos comenzó a gestarse cierta decadencia de las mismas, logrando cuestiones más allegadas a razones intelectivas apoyadas en una ausencia interior. Esto sería motivo suficiente de valorar esta dimensión de renuncia a la vida secular, si es que habrá de aportar una mayor cercanía interpretativa al estudio anselmiano. Por lo tanto, este tipo de aportes son más enriquecedores al momento de intentar comprender este concepto de Verdad no reducido meramente a una racionalidad discursiva.

Dios media entre estos dos elementos que son semejantes. Estas figuras del pensamiento anselmiano, en general son combinadas en el entrecruce quiástico a lo largo

⁷⁵ Hemos hecho referencia a este orden ascendente de las categorías medievales. Guigo II. (s/f). *Scala claustralium*, Guigo II el cartujo. n/a: *Lectio Divina* apuntes. Recuperado de <https://lectioapuntes.wordpress.com/> el 09/11/2018

de todas sus obras. Las objeciones de los siglos venideros a la filosofía de San Anselmo no atienden estas circunstancias, construyendo críticas precarias, con bases poco sólidas. Tampoco quiere decirse que la tarea del pensamiento moderno es inútil, éste sin lugar a dudas coadyuva al soporte y resolución de los obstáculos del pensar que se le presentan al sujeto en su relación consigo mismo, y con Dios; puesto que aún en la modernidad si se presta atención sigue siendo recurrente. Así, la filosofía del Abad de Bec, es un pensamiento de lo concreto, de lo singular en su especificidad, nunca abstracta, corrigiendo los errores interpretativos modernos al respecto de un aparente “realismo”⁷⁶ que no mira la unión entre las palabras y las cosas.

Introduciéndonos al *De Veritate*, sumando lo hasta ahora ya también dicho del *Proslogion*, puede decirse que existen dos modos de encontrar esta Verdad. La definición vertida en el texto *Sobre la Verdad* habla de una percepción mental; en *Proslogion* de una Verdad revelada que se está a la espera del recibir. La innovación de considerar ambos textos a la par, permite señalar como el hombre, es un sujeto particular que internamente tiene un anhelo de encontrar a Dios. El deseo busca su satisfacción, su modo de búsqueda es dialógico. Es interesante notar la coincidencia discursiva, puesto que la manera dialógica entre maestro-discípulo, *-De Veritate-* podría verse análoga al *Proslogion*, en su caso a través del cual el hombre pide en diálogo a Dios. Es de notar la diferencia previa aún al texto del *Monologium*. De la inversión metodológica mencionada, el interlocutor va agotando las réplicas inmediatas que pueden llegar a suscitarse; esgrimiendo una respuesta directa en el diálogo mismo. Esto es, muy distinto a la espera de una réplica posterior⁷⁷ al texto, por lo tanto, el receptor queda orientando bajo un sentido inferencial⁷⁸ de sus propias meditaciones iluminadas por el recto pensar de la figura del emisor - Maestro-.

Una de las características del pensamiento medieval ha sido sin lugar a dudas el simbolismo. Creemos ver en el texto del *De Veritate* una enseñanza de Verdad, así de las implicaciones morales emanadas directamente de ella. Ciertamente, la figura de Cristo en el pensamiento medieval representa la encarnación del Maestro, a través de las cuales los

⁷⁶ La historia de la filosofía encasilla el pensamiento anselmiano en el denominado realismo “extremo”. Contrariamente a lo que se piense, los filósofos medievales -caso particular de Anselmo- no utilizaron estas categorizaciones filosóficas, idea suscrita por E. Gilson en su obra *El realismo metódico*.

⁷⁷ Similar a la contestación del insensato al *Proslogion*.

⁷⁸ Inferencia que el lector insensato puede descubrir por sí mismo.

apóstoles y todo cristiano orientaba su actuar. Del otro elemento dialógico, el *discipulus* se somete por decisión a las enseñanzas de este maestro. Conclusivamente, *De Veritate* arranca con estas dos figuras; en el argumento único Dios encarna la figura que está por encima de quién se encierra en su cubículo lleno de miseria. Estas direcciones del pensar siguen un camino recto, ruta impuesta desde la figura de autoridad.

III.2.1. CONJUNCIÓN DISCURSIVA – *PROSLOGION/DE VERITATE*

Analizando la historia de la filosofía medieval, específicamente obras filosóficas con orientación epistemológica, ellas no dejan de ser una búsqueda de algo que el intelecto se ha propuesto determinar. Ciertamente la cuestión de este indagar, mira mínimamente una orientación, un sentido, pues en palabras de Marco Arturo Toscano la filosofía no son meras ocurrencias, el pensamiento debe poseer este sentido. (Toscano, 2013). A saber, la filosofía cristiana no es la excepción. Incluir o rechazar una metodología es una alternativa a toda filosofía. San Anselmo tiene muy en claro el método que propone utilizar.

Este pensamiento cristiano, particularmente da un giro novedoso a otro tipo de búsquedas o encuentros con la verdad. Si bien, en mayor o menor medida cada sistema filosófico presupone ciertos lineamientos que da por válidos o “verdaderos” la filosofía cristiana no se invalida por aceptar la verdad revelada. El tema central a esta idea es pues, que todo sistema de pensamiento desde el filosófico, pasando por el científico, hasta llegar al conocimiento no académico, es regido bajo sus propias creencias o suposiciones que no cuestionan⁷⁹ sin más. La filosofía cristiana como toda filosofía, es sometida a los devenires conceptuales marcados por las condiciones históricas de su época.

Este filósofo medieval tiene muy en claro las premisas que dan soporte a esta Verdad, definiéndola de modo tan preciso, que veremos posteriormente en su identidad con el Ser, como ella sale a todo tiempo. Presentada la definición de Verdad, son nulos los efectos del devenir conceptual aplicado a esta rectitud, pero si devenir co-sustancial a la pluralidad interpretativa de todo texto. La Verdad que logra el Arzobispo de

⁷⁹ De nueva cuenta es notable el argumento de Ortega y Gasset del movimiento entre creencias e ideas.

Canterbury sigue remitiendo a su formulación inédita, no presentando exclusiva originalidad al tipo de filosofías paganas, es decir, esta filosofía cristiana sigue imponiendo agudas reflexiones por las cuales el sujeto postmoderno puede y sigue reflexionando a partir de ella. Esta Verdad viene dada del exterior, propiciando un fundamento ontológico a un ser que depende de esta misma Verdad. La Creatura *ex nihilo* inicia un nuevo paradigma a una época antigua, cuya especulación seguía ensimismada desde sí, imposibilitada a ver una verdad que llegase desde afuera.

El encuentro del *Proslogion* y el *De Veritate* son testimonio de esa identidad entre Ser y Verdad. *De Veritate* anticipa en su primer capítulo una referencia a la definición de Verdad. Interpretando en sentido dialógico, el ascenso especulativo que cada vez señala un mayor indagamiento dialéctico⁸⁰ entre maestro-discípulo. En primer lugar, el Maestro nunca considera tener la Verdad, al contrario, llama al discípulo a ese encuentro, mediación entre interrogación-respuesta. El discípulo adquiere una postura pasiva, el Maestro activa. La similitud que tiene el hombre en el diálogo con Dios es evidente. Aquel que pide recibirá, sentencia recurrente inserta en el texto sagrado.

Si el *Proslogion* es una oración que pide el gozo, el texto Sobre la verdad es un diálogo que busca la definición de la misma Verdad. Los dos textos tienen propósitos diferentes, empero, no obstante recuperan cuestiones del *esse* y la *veritas* que van sucediéndose quiásticamente de modo ascendente.

El *esse* de Dios en el argumento único *es* Verdad. La Verdad *es* Dios. Este Ser del argumento del *Proslogion* es el mismo Ser que *es* Verdad entre los distintos tipos de verdades que están por descubrirse a lo largo del *De Veritate*. Asimismo, como en su obra antecesora existe una limitante intelectual de esta Suma Verdad;

⁸⁰ Es conveniente advertir una de tantas posibles interpretaciones que distinguen el concepto de dialéctica al de diálogo. Este último concepto va más acorde al intercambio de la palabra maestro-discípulo, un hablar solo posible por el silencio de la escucha. Este discurso hace eco a los soliloquios agustinos, por obvias razones a la filosofía platónica. La dialéctica más bien se encuentra motivada por un movimiento de ida y vuelta que se gesta dentro de cierta metodología propia al discurso de aquello que es buscado; en el caso del *De Veritate* la Verdad, sobre el *Proslogion* el recibir de lo pedido. Recordemos que históricamente en el estudio de E. Gilson que hace de Anselmo, éste lo cataloga como un dialéctico que apoya sus argumentos filosóficos en cuestiones reveladas; caso arquetípico medieval de fe y razón. Ciertamente, lejos de toda polémica sobre la etiqueta impuesta al de Aosta Anselmo logra armonizar ambos polos que no se nos presentan excluyentes. Por otro lado, ya sea dialéctica o diálogo subsisten siempre dos elementos que se implican mutuamente en movimientos duales. Caso del *Proslogion* y del *De Veritate* estos pares quedan revestidos bajo un orden trinitario. De lo anterior, es posible dividir la estructura del *unum argumentum* en tres etapas, así del *De Veritate* en el hombre, mundo y Dios; división interpretada por Ricardo O. Díez.

anticipada ya en los nombres de Dios. Esta Identidad entre Ser y Verdad tiene como centro la nominación:

El Dr. Magnífico supone que se cree, y desde lo que se cree el pensamiento se dirige invocando a Dios *como lo que más grande no puede pensarse*. Con la invocación se busca el diálogo y para ello es conveniente llamar al otro por su nombre. Esta denominación recibida de la cultura exige tanto la interpretación de las palabras que la enuncian, cuando la visión de la realidad que señalan. Interpretar lo escuchado y ver lo real constituyen los dos aportes que el pensamiento recibe y que para no disolverse en la contradicción debe unir en su intimidad. (Díez, 2001, Pp. 10-11)

Sobre esta interpretación aplicada al *Proslogion* vemos una resonancia en *De Veritate*. A nuestra interpretación, cualquier nominación de las diversas etapas de este argumento soportan identidad del *esse* a la Verdad (*De Veritate*). La verdad inmanente nominativa de Dios, está sintetizada ya en el *esse* supremo; constituida también de existencia. Del ser nominativo divino es aquello que su Ser no puede no pensarse. Esta ausencia del no ser llama un lenguaje negativo, el cual alude a la precariedad intelectual humana. Siguiendo el transcurso de los capítulos del *Proslogion* el culmen de esta negatividad es encontrada hasta el capítulo XXII, donde precisamente es revelado el gozo otorgado por las nominaciones reveladas⁸¹.

De las nominaciones alcanzadas por la razón humana, subyace un punto en común hacia las reveladas, puesto que esta *verita* ontológicamente *es* sin principio ni fin, eternidad del Ser de Dios. Nótese que la intelección ha esclarecido paulatinamente eso que es creído. Casi hasta el final del recorrido, el punto de apoyo por vía negativa viene dada por la existencia del ser -premisa socorrida por el mismo Anselmo-. Como bien ya se señalaba al inicio de esta presente investigación puede constatarse este contraste, que va desde la miseria humana hasta las tinieblas del alma. No solo esta identidad del Ser y Verdad tienen consecuencias onto-epistemológicas, también desde su rectitud, miran a la justicia y libre albedrío. Estas interjecciones discursivas cobran mayor vitalidad al instante en que la palabra es considerada acción. Así que, hablar de una *praxis* sustenta la posibilidad de su dimensión ética, consecuencia directa de esta Verdad.

⁸¹ Al igual que las nominaciones racionales, la nominación revelada identifica Ser y Verdad.

Lo dicho hasta ahora debe hacer notar de que tipo de verdad se habla, y si ésta o éstas son posibles gracias a la Suma Verdad. Para este propósito el abad de Bec magistralmente dedica un capítulo específico para cada tipo de verdad. Sobre la estructura general de todo el texto de *De Veritate*, Ricardo Díez considera tres grandes ámbitos esenciales permeados por esta Verdad: el hombre, mundo y Dios. Esta Suma Verdad es la única de la cual todas las demás verdades dependen. En efecto, si todo depende de ella, y desde nuestra identidad entrecruzamos el discurso con el argumento del *Proslogion*, el Ser único que no depende de ninguna otra cosa, es idéntico a esta Verdad; pero, habrá de sumársele la salvedad de que no es “idéntico”⁸² como si este fuese un ente distinto a la Verdad, más bien, este Ser *es* la misma Verdad.

III.3.1. ESTRUCTURACIÓN TRÍADICA: IDENTIDAD DE LA VERDAD AL SER

Los momentos del *Proslogion* y el *De Veritate* son únicos, y pueden juzgarse de modo independiente. La identidad une ambos discursos. A pesar de la aparente disparidad temática, los momentos que explica nuestro investigador citado R. Díez, sobre las nominaciones de Dios, repiten ciertos modos enunciativos en el *De Veritate*:

El vínculo entre esos ámbitos impone ver en el texto, a veces una hermenéutica de la palabra, como se hace en el capítulo II; otras, a la misma realidad, como se realiza en el III; finalmente, el discurso lleva, lo recibido por medio de la significación de las palabras y lo contemplado por la visión de las cosas, al pensamiento que crece cuando unifica esos aportes y se destruye cuando los mantiene en contradicción. Las palabras y las cosas anteceden al entender que aprende de ellas cuando las recibe y une. (Díez, 2001, p. 13).

Del cap. II *De Veritate* en sus dos verdades de la enunciación, así de la significación, siguen esa verdad recibida; mientras que no sea de esta manera, rompen la coherencia veritativa que se tiene del ser a la existencia. Este texto lleva

⁸² Identidad en el sentido general de esta investigación es la relación de correspondencia entre Ser y Verdad. Sin embargo, específicamente en este apartado también puede ser conjugable o “intercambiable” Ser y Verdad en conjunto, es decir, se trata solo de un objeto que es asimismo Ser y Verdad.

implícitamente el asentimiento ontológico de un Ser que se dice - enunciativamente- y *es* verdadero.

Sintéticamente, San Anselmo categoriza en el *unum argumentum* y *De Veritate* triadas devinientes dentro de un proceso dialógico general. En la primer obra Ser, atributos y revelación (Díez, 2001) en la segunda, hombre, mundo y Dios. Por otro lado, siguiendo estas triadas, tampoco ha sido gratuito el lugar especial que le tiene a la trinidad en los tres últimos capítulos del *Proslogion*. A saber, las nominaciones también están permeadas por esta triada:

La denominación de Anselmo está construida por tres elementos que no pueden faltar: el comparativo (*maius*), la negación (*nihil, non*) y un conjunto verbal formado por un verbo en voz pasiva y otro en voz activa. (Díez, 2001, p.13)

Debe prestarse atención a todo el juego de matices que se van encontrando en este despliegue discursivo. La novedad de esta segunda obra, es la voz del discípulo que cree haber encontrado la verdad en el *monologium*, obra muy anterior a ésta. Obviamente, la respuesta no es concluyente, pero de ahí sostenemos que Anselmo entrevería ya la posible respuesta a su conclusión. Esto es razón suficiente para asumir un análisis sobre la verdad en los nombres de Dios. La identidad del Ser, en su valor esencial, está inserta en aquello que se cree verdadero; igualmente, en los distintos tipos de verdad. La rectitud de lo verdadero es gracias a la Suma Verdad, determinación implicante con el Ser.

III.4.1. del Ser en los momentos⁸³ de la Verdad

⁸³ Cuando se habla de Verdad en el *De Veritate*, -definición conceptualizada hasta el cap. XI- ésta, al igual que el Ser es distinguida entre esencia y existencia. Siendo así, no deberá confundirse lo que la Verdad *es* sobre existencia de la verdad en las cosas. Siendo conveniente analizar la definición exhibida por el Santo Doctor. En síntesis, es distinto hablar de la verdad de las cosas que aquello por lo cual es Verdad. Esta distinción abre paso a los momentos indicados donde acontece lo advertido.

Primer momento: Hombre, Verdad y Ser

Este primer ascenso consolida el pilar necesario para el segundo y tercer momento. El hombre *imago dei* percibe mentalmente la rectitud del Ser y del objeto existente. En la clasificación de los tipos de verdad, algunos son captados intelectivamente, otros sensiblemente -estos últimos hablan de la “verdad natural”- sin embargo, todos son captados por la figura del hombre.

[III.4.1.2. Creencia y Verdad]

Hay que destacar en el pensamiento del Arzobispo de Canterbury el tipo de modelo filosófico donde Verdad y Palabra se unifican rectamente. La creencia del hombre está depositada en la Palabra y de ella creemos que Dios es la Verdad (OSA 491). Hay que añadir que el pensamiento es aquella instancia meditativa, por la cual racionalmente intenta esclarecer esta confianza depositada en el Sumo Ser.

Ahora bien, existe una idea que a nuestra interpretación erige un puente discursivo a dos etapas biográficas del Abad de Bec. Esto es, tanto el *Monologium*, como del *Proslogion* se jugaba la discusión principalmente en esencia-existencia de Dios, así de los atributos de su Ser; por supuesto, el alcance que el entendimiento lograba inteligir, no perdía nunca de vista la creencia que se tiene de esta Verdad. Vale la pena poner de relieve los antecedentes de esta Verdad que previos a *De Veritate*, ya se hacían presentes. Precisamente de lo anterior, pueden distinguirse dos etapas en el transcurso filosófico de San Anselmo. La primera consistiría en el vínculo *Monologium-Proslogion*, la segunda responde a la trilogía de textos iniciados del *De Veritate* a consecuencia de la réplica insensata.

Citando un ejemplo: el cap. XVIII del *Monologium* ya expresaba: *Quod sit sine principio et sine fine*⁸⁴(OSA 236) no obstante, en el diálogo *De Veritate* es iniciado con una reminiscencia a este capítulo citado; el maestro es quién le responde al discípulo no

⁸⁴ Que la esencia suprema no tiene principio ni fin (OSA 237).

recodar haber probado una definición de Verdad de esta manera citada. Por lo tanto, puede inferirse sobre esta segunda etapa, San Anselmo no estaba conforme con la definición de Verdad alcanzada en su obra anterior al *Proslogion*. Continuando el diálogo, el discípulo añade nuevos elementos que no estaban en juego aún en esta primer etapa. Brevemente, San Anselmo explica en el pensamiento un juego entre Verdad y tiempo. Resumiendo lo dicho por el Santo Doctor, éste cree entender que si la Verdad no tiene principio ni fin, ella escapa a toda categoría espacio-temporal, denotando su cualidad de exterioridad al hombre. Analizando más a detalle esta relación Verdad-tiempo, si la Verdad ha sido evocada en tiempo pasado, -lo cual contradice el postulado citado-, ya no remitiría a un principio que posee fin. Si es presente, en el ahora, él *es*, pero seguramente podría argumentarse que dejaría de ser. Ahora ésta será, al igual que en tiempo pretérito, evocando inicio. Desde luego, la Verdad inserta en el tiempo abre los tipos de verdad presentes en el hombre, no en Dios. A saber, si se hablara de manifestación de la Verdad, sería en dado caso, de las posibles verdades por lo verdadero, no al revés.

El hombre en particular es pieza clave en este carácter epistemológico. Es él quién a partir del creer orienta su verdad por la Suma Verdad; quién percibe sus diversos tipos. El sujeto concreto contempla las verdades existentes situadas bajo la dependencia a la Verdad. Se pregunta ¿Qué es la Verdad? ¿De que modo es identificada Ser y Verdad? *Summa veritate* es una verdad de la cual todo *esse* finito toma dependencia a ella. Desde esta finitud el hombre confiesa su fe a este modo recto de lo real, así de lo conceptual. El modo humano supone un esfuerzo cogitativo e intelectual en su deseo de obtener la respuesta a su pregunta originaria por la Verdad; siempre anclada a su existencia particular. El modo del pensar habla de una doble verdad de la enunciación sometida por rectitud.

Las referencias bíblicas no dejarán de insistir en el apoyo necesario a esta Verdad. San Anselmo tiene una influencia muy marcada de San Pablo. Este último nos dice que las cosas nos hablan de la Verdad suprema, idea que hace ecos en la obra del Santo Doctor. Podrá notarse en ciertos pasajes del *Monologium*, *Proslogion*, y *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*⁸⁵(OSA 416) estas referencias. Por otro lado, habrá que distinguir la figura central del hombre en tanto sujeto cognoscente. Es común encontrarse

⁸⁵ Apología de San Anselmo contra Gaunilo (OSA 417).

en los tratados de filosofía medieval la denominación “realista” a la filosofía anselmiana; esto podría dar una idea que dejase fuesa al hombre, puesto que la realidad del concepto existe *per se*. No obstante, una argumentación más fina “desmitifica” o dicho “desmiente” que esto suceda de esta manera en la filosofía del de Aosta. Recurriendo a los estudios históricos de la filosofía, en especial el llevado a cabo por Étienne Gilson, y Paul Vignaux categorizan un Anselmo en ciertos términos, que si bien, describen adecuadamente su pensamiento, no han dejado de utilizar categorías⁸⁶ que el mismo Anselmo no recurriría a lo largo de su elenco filosófico -terminando por explicar su postura “realista”-. Nuestra postura crítica remarca la etiqueta o sobrenombre de “dialéctico”, aplicada siempre metodológicamente; ejemplificaciones de esta dialéctica se haya en *De Grammatico* -en el prólogo de esta obra Anselmo lo indica-. Sin embargo, otros textos anselmianos no son recurrentes a esta disciplina emanada directamente del *trivium*. Logrando ser traducible en algunas obras por el sentido metodológico, puede hablarse de una dialéctica inserta en el pensamiento anselmiano, entendida como el modo por el cual se esclarece la fe que busca la intelección. No así, si se ha de preferir una “dialógica” que resalte el encuentro con lo buscado, tal es el caso de la trilogía de las obras posteriores al argumento único y sumando el *De Grammatico*. El Arzobispo Canterbury en estos dos modos nunca incurriría en la irrupción del entrecruzamiento de palabra y realidad, mucho menos de suprimir la figura del hombre. Ricardo Oscar D. explica esta distinción en el *unum argumentum* de la siguiente manera:

El vínculo entre esos ámbitos impone ver en el texto, a veces una hermenéutica de la palabra, como se hace en el cap.II; otras, a la misma realidad, como se realiza en el III; finalmente, el discurso lleva, lo recibido por medio de la significación de las palabras y lo contemplado por la visión de las cosas, al pensamiento que crece cuando unifica esos aportes se destruye cuando los mantiene en contradicción. Las palabras y las cosas anteceden al entender que aprende de ellas cuando las recibe y une. (Díez, 2001, p.13)

⁸⁶ Sin embargo, es importante destacar que el propio E. Gilson, señalaba que estas categorías utilizadas no corresponden a las “etiquetas” por las cuales los filósofos medievales orientaban su pensamiento. En su texto *El realismo metódico*, Leopoldo Eulogio Palacios hace un estudio preliminar destacando esta reservada del medievalista francés. Por obvias razones de los filósofos que serán citados a continuación el lugar de San Anselmo también corre con la misma suerte: “Ni Santo Tomás ni San Buenaventura, ni Duns Escoto han conocido este término en que le empleamos hoy. Los realistas de la Edad Media se oponían a los *nominalistas* en un terreno sensiblemente diferente de aquel en el que se plantea ahora el problema del conocimiento”. (Eulogio, p.36)

La filosofía medieval, en especial, la anselmiana, si logra unificar estos momentos citados del cap.II al cap.III. En este sentido es que puede hablarse de dialéctica, al modo de que E. Gilson, interpretó la filosofía de Anselmo en su oposición a la anti-dialéctica. A diferencia de lo que escribió el filósofo francés, San Anselmo parece que va más allá, pues introduce una vía o postura mística que no todos los pensadores medievales si lograron, ya sea, porque no había compatibilidad, o porque no lo consideraban necesario. El perfil del pensamiento de Anselmo es de suma complejidad; por el confluyen argumentos filosóficos, teológicos y místicos, sostenidos en la experiencia concreta del sujeto.

Sus escritos no han perdido actualidad. ¡Qué placer para el lector recorrer esos maravillosos tratados que se llaman el Monologio, Proslogio, Cur Deus homo y todos los demás, donde, al lado de la sutileza, profundidad y agilidad de un gran talento, se siente latir el corazón de un gran santo, enamorado de la verdad, que se complace y salta de gozo en la contemplación de las perfecciones divinas y no acierta a separarse de ellas! El cree, pero es para comprender y amar el objeto de su fe. Y así, de un golpe, en un mismo punto vemos aparecer, admirablemente reunidos, al filósofo, al teólogo y al místico. (OSA 3)

III.4.1.3 Doble verdad enunciativa en el Ser de la palabra

La doble verdad enunciativa del Ser, se responde en el segundo capítulo *Sobre la Verdad*. El Santo Doctor centra su especulación en la palabra, momento clave al resto de la obra. Al hablar de las dos verdades de la enunciación y la significación, igualmente en el *Proslogion*, se repite el momento de una palabra que antecede a lo real. Si en el texto anterior hablaríamos de una hermenéutica de la palabra concentrada en el Ser de Dios, ahora la palabra es enunciada verdadera -sometida a su rectitud-.

Siguiendo el orden de estas sentencias medievales la verdad enunciativa es doble en su verdad, simple en su falsedad. Cuando la enunciación enuncia el ser de lo que es, o enuncia el no ser de lo que no es, *es* verdadero. Contradictoriamente *es* afirmar o negar algo que *es* cuando lo recibido siempre *es*. Se cuenta pues, con el ámbito del Ser de la

cosa (dimensión ontológica) por otro el ámbito enunciativo (dimensión del lenguaje) de eso que deber ser enunciado. Si ambas no se entrecruzan como se ha explicado anteriormente, el ser y lo enunciado, incurren en falsedad.

Recordemos que la existencia antecede al nominar, no así, el ser puede ser pensado convenga o no existencia del ser de la cosa; exceptuando a Dios -segunda nominación-. San Anselmo, percibía mentalmente la rectitud de la cosa (*res*) con su respectivo acto enunciativo. Acto sucesivo, se dice lo que la cosa *es*, por su ser mismo -significación recta-. La Palabra revelada siempre es Verdad, no las palabras del hombre, ellas pueden ser puestas en duda, incurriendo en falsedad o contradicción. Esquemáticamente estas dos enunciaciones quedarían del siguiente modo:

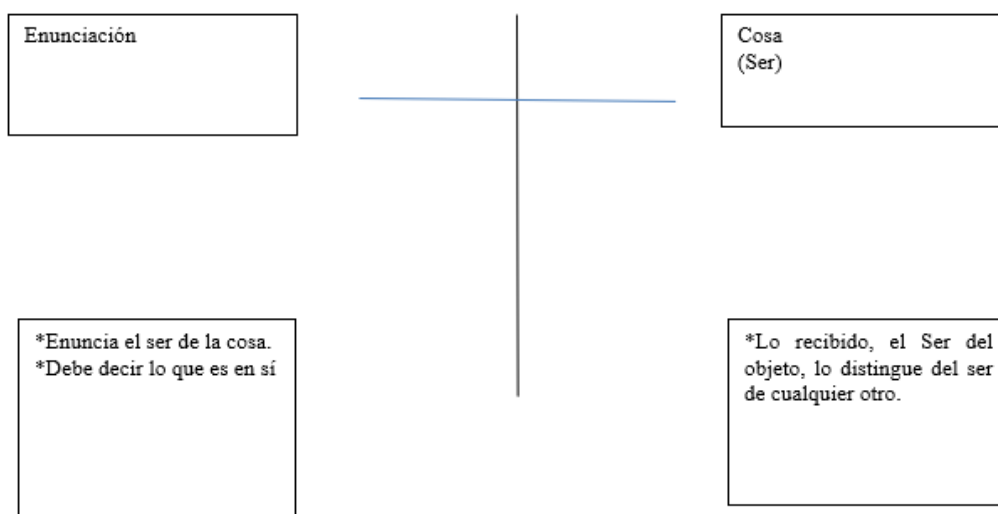


Diagrama - III.4.1.3

Del Santo Doctor en *De Veritate* se lee:

M.-Item cum significat esse quod est, vera est significatio⁸⁷. (OSA 494)

Pero de la contradicción se puede decir:

Debe más a aquello para lo cual ha recibido el significado que a aquello para lo cual no lo ha recibido. Ahora bien, ella no ha sido hecha para expresar que una cosa existe cuando no existe o que no existe cuando sí que existe, porque fue imposible hacer que expresase solamente la existencia cuando ésta existe o la no existencia cuando no existe⁸⁸. (OSA 497).

Para ofrecer mayor claridad expositiva, pensemos en el siguiente ejemplo: Imaginemos a una criatura mitológica: el unicornio. De esta criatura puedo enunciar:

a) No *es* el unicornio una criatura existente – Verdadero

Esta enunciación es verdadera, ya que el unicornio no *es* en la realidad.

b) El unicornio *es* una ficción – Verdadero

Sentencia verdadera, porque ciertamente es ficción.

Pero ahora respecto a la negación del ser, su ser ficcional es verdadero, si lo contrastamos a la realidad. Cuando el enunciado dice algo de la cosa que *es* sobre el ser negativo de ello se incurre en contradicción.

c) El unicornio *es* una criatura existente

Nótese del inciso c) la contradicción interna al ser en tanto criatura existente. El unicornio no ha tenido existencia real, más que conceptual. Sera verdadero hablar del ser del unicornio en sus características conceptuales que lo hacen ser unicornio y no un minotauro, etc... En nuestro ejemplo el unicornio no es una criatura existente, por tanto, es falso. En suma, existe una búsqueda que se da entre la palabra y la cosa. ¿Cómo

⁸⁷ cuando significa la existencia lo que existe, su significado es verdadero. (OSA 495)

⁸⁸ La traducción del término existencia no es el adecuado al manuscrito latino, es el término *esse* del que habla Anselmo.

decimos lo que las cosas son? Cuando se unifica el enunciar con el Ser. Concluyendo adecuación entre pensamiento, enunciación, Ser y Verdad. Todo este apartado de la doble verdad de la enunciación y su significación recta permite hablar de un tipo de verdad, dependiente de la Suma Verdad.

III.4.1.4 De la significación del Ser a la verdad orante

Es conveniente distinguir⁸⁹ en una proposición su enunciación de su significación. De la significación Anselmo sostiene:

M.-¿Cuál te parece entonces ser aquí la verdad?

D.- No sé más que, cuando significa existir lo que existe realmente, está en ella la verdad y es verdadera.

(OSA 493)

Comparando esta cita con el manuscrito latino encontramos una idea que no está próxima a esta traducción; específicamente en el término de ser (*esse*) intercambiado por el de existencia. Marcado esta diferencia, contrastamos el texto latino:

M.-Quid igitur tibi videtur ibi veritas?

D.-Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quod est, tunc est in ea

veritas et est vera. (OSA 492)

De estos dos enunciados el *esse* difiere al momento de realidad, similar, al encontrado en el cap. II del *Proslogion*, (momento de la palabra), ya que en *De Veritate* en capítulos subsiguientes es donde más tarde hablará de existencia. Así hasta la unión de la significación con su respectiva enunciación -cobijado por la rectitud- se puede hablar de existencia constatándose así con la verdad recibida (verdad natural).

⁸⁹ Caso resuelto sobre la enunciación del apartado anterior, puesto que se tratan de categorizaciones distintas.

Por lo tanto, este capítulo II del *De Veritate* puede interpretarse sobre un momento todavía anterior al existir. Si es enunciado algún objeto “inexistente”, por ejemplo, el uso inadecuado del lenguaje, un balbuceo, o una palabra que no tenga una relación concreta con el objeto (empírico) se hablará de la falsedad de la enunciación, *ergo*, implicando una significación no recta. Contrariamente, la unión entre enunciación recta cuando significa el *ser lo que es* es verdadero, nunca falso; concluyendo paralelamente en el existir. La verdad de la significación es la rectitud.

Regresando al carácter dialógico que tiene por orden *De Veritate*, no hay palabra sin hablante. No hay palabra sin realidad; es en el diálogo donde acontece una enunciación de ésta. La relación entre Verdad y lo verdadero toma su fundamento en una significación recta por el cual el Ser de lo que es, pero también cuando significa el no ser de lo que no es. La significación del Ser al no ser, o del no ser hacia el Ser incurre en contradicción. El hombre enuncia y significa con palabras todo lo que ha recibido en su percepción sensible; de las cosas creadas por Dios. La razón medieval cumple con eso recibido⁹⁰. La filosofía moderna inaugurada por el *cogito* cartesiano fundamenta una racionalidad autónoma evitando a su paso, toda experiencia sensible recibida. El carácter *a priori* del pensamiento cartesiano evade la verdad de los sentidos⁹¹ (cap.VI – OSA 504) su supuesto de querer explicarlo “todo” no atina en atender íntegramente una reflexión de corte epistemológico, mostrando una perspectiva sesgada de la realidad. Esta razón moderna necesita reconocer el límite del lenguaje, frontera que la palabra humana no puede exceder.

El Ser donado, recibido por la Verdad de la palabra cumple su función al esclarecer a la razón. *Lectio, meditatio, oratio* toman valor en el recogimiento íntimo. Ciertamente, en esta propuesta de San Anselmo no existe cabida al deslinde entre lenguaje

⁹⁰ La razón del sujeto moderno es aquel que se ha creído autor de su propia palabra desde una razón arrogante. Un “yo” pensante que domina a lo existente, prescinde de las cosas sensibles en su afán de justiciar su propio discurso. Los monjes medievales, daban certeza de un pensamiento secundario a lo real, negando así toda arrogancia y soberbia racional. Caso paradigmático, Anselmo no sentía la necesidad de titular sus obras del *Monologium* y *Proslogion*, esto nos habla del sentido de humildad que se tenía. Pero a saber, con la verdad, es la Verdad misma que está manifiesta en las cosas, no le vienen dadas u otorgadas a las cosas la “Verdad” desde un sujeto pensante. De esta manera, la racionalidad moderna incurre en contradicciones palpables, pero justificables por sí. Así, el medievo no es una etapa de la historia oscura como se le ha querido hacer ver, sobreponiéndose a las críticas o desplazamiento de su estudio.

⁹¹ Es el tipo de verdad que siempre es verdad en sí misma, en otras palabras, su finalidad está implícitamente realizada, distinta a la verdad de la acción o de la enunciación que si puede incurrir en contradicción.

y las cosas. El avance paulatino realizado por Anselmo en los diferentes tipos de verdad hasta ahora explicados tiene en su centro al hombre. El *unum argumentum* en la óptica de Ricardo O. Díez responde a una estructura triádica: Ser/atributos/revelación (Díez, 2001). Nosotros convenimos a identificar con el *De Veritate* Ser/atributos/Verdad, sobre todos los momentos del despliegue a saber en otra forma triádica explicada por nuestro autor citado hombre/mundo/Dios; que prestando atención a esta formalidad estructural de cada texto, el concepto de revelación es equivalente al de Verdad.

Resumiendo: No puede significarse rectamente una cosa (*res*) si está no ha sido, es, o será ontológicamente hablando, a lo sumo, serán letras sin , usos inadecuados de una enunciación que tampoco es recta ¿Qué significación tendría? Evidentemente ruptura⁹² entre palabra/Ser.

El cap.II *Sobre la Verdad* es decisivo en el resto del libro, completándose con la definición de la Verdad cap. XI. Todo el itinerario pasa por esta figura del hombre al mundo, y posteriormente hacia Dios, concluyendo en la definición de justifica. Los momentos del Ser caminan paralelos al de la Verdad; uno en el pensamiento, otro en su enunciar. Notables son las semejanzas al cap. II del *Proslogion* el término *nihil* agota la vertiente opuesto al Ser. La significación de lo que es, queda imposibilitada a significar el no ser de Dios. Si en el *Proslogion* no podía pensarse su no ser, en *De Veritate* no puede no significarse su Ser, identificándose con la Verdad. Los ejercicios del pensamiento abren esta brecha corregidos por la verdad de los sentidos y el sentir del corazón. A propósito, conviene valorar la dimensión del Ser antes y después de su existencia; como se ha visto, en Dios esto no sucede de este modo.

En lo tocante a este apartado, queremos enfatizar el uso de la palabra, es decir, su significación. La rectitud, al significar el Ser de lo que es, media entre las cosas mismas. Surge una necesidad nominativa del señalamiento del ser de la cosa. La filosofía cristiana

⁹² ¿Al sujeto hermeneuta moderno en que le convendría esta exégesis medieval, en su uso racional? Los equívocos en las interpretaciones históricas tergiversan el sentido recto de los argumentos de épocas anteriores. Uno de estos casos paradigmáticos, es el argumento del *Proslogion*, queriéndose reducir solo algunos capítulos atractivos para esa razón que se basta a sí misma. Sabes, como se ha venido explicando hasta ahora que un sentido fiel a la obra interpretada debe ser tomada en su conjunto, pero considerando también el contexto en el cual surge. El uso de la razón pura no puede ser aplicable a todo conocimiento, pero también reducirlo todo a límites epistémicos es dejar de lado el esclarecimiento que sí se puede llegar a dar, en el caso de aceptar la donación de una Verdad revelada.

no dudará en hablar de una encarnación del Verbo, éste visto como Palabra. Las nominaciones señalan directamente a los objetos referidos; Verdad más próxima al entendimiento del Ser de sí misma. Si este nombre es lo más cercano a la esencia de la cosa (*res*), la realidad acontece Verdadera en esa palabra recibida -vía nominativa del pensamiento, vía nominativa revelada.-

El nombre, y en especial el propio, es para Anselmo el mediador entre las palabras y las cosas porque, por un lado, es la palabra más cercana gramaticalmente a la realidad y, por otro, las cosas que tienen nombre son las más próximas al corazón humano, esto es, a la palabra interior. (Díez, 2001, p.174).

Las cinco nominaciones del *Proslogion* recogidas en el estudio *¿Si hay Dios, quién es?* remarcan esta misma necesidad -expuesta por el propio Anselmo-, a su modo de recurrir a ellas para despertar el gozo en el lector. Si la revelación de Dios en el sentir del corazón ha sido expresada en una vitalidad experiencial, el pensamiento ha esclarecido ese *saber* (sabor) de la misma realidad que se enuncia⁹³ y es verdadera. La síntesis nominativa asignada por el pensamiento humano, sumando los nombres revelados (divinos) se encuentran en perfecta identidad al Ser y a la Verdad. Ellos son verdaderos, en tanto reales; su Verdad *es* por la Palabra encarnada, Verdad ontológica del verbo hecho carne. Se suma entonces una nueva figura ternaria entre Ser, Verdad, Palabra⁹⁴.

Con esta relación, sencillamente, queremos enfatizar el orden del Ser y Verdad en su necesidad de identificación entre lenguaje, verdad y existencia real; conjunción mediadora esencial entre el objeto real con el ejercicio del pensamiento que advierte en su percepción esta Verdad. Del cap. II del *Proslogion QUOD VERE SIT DEUS* (OSA 366) al cap. II del *De Veritate DE SIGNIFICATIONIS VERITATE ET DE DUABUS VERITATIBUS ENUNTIATIONIS* (OSA 492) subyacen principios ontológicos a la nominación de Dios, aun tratándose de la palabra humana. Ricardo O. Díez distingue la cuarta y quinta nominación de las anteriores, tratándose éstas reveladas directamente de Dios, sin embargo, al identificar la Verdad con el Ser, las nominaciones humanas

⁹³ Nominaciones del *Proslogion*

⁹⁴ Luego, este tercer elemento, puede completarse con mayor detenimiento en otro texto fundamental del elenco anselmiano *De grammatico*

internamente atienden la rectitud de la palabra, equivalencia al *esse* verdadero enunciado por el título del capítulo II del *Proslogion*. Atrevemos a decir, que estas tres primeras nominaciones han sido ya mediadas por una rectitud focalizada al Sumo Ser, explicitando solamente un orden ascendente hacia la *contemplatio dei*.

Función de lo anterior, el lenguaje es alcanzado hasta una etapa de negatividad. Este límite no puede ser superado por la sola razón. Así, el ser humano forzosamente recurre al ámbito de la oración, en un pedir que exceda su condición precaria. La oración cumple dos funciones importantes. Una para expresar el pedir, de aquello que se desea. Otra para manifestar el gozo alcanzado.

1.- La primera tarea de una oración deseante llama a Dios para ser colmada. Si pudiese hablarse de la negatividad de la palabra dentro de la *oratio*, esta se presenta así, porque es el modo más próximo de encontrar a Dios en el límite que lo separa entre Creador-creatura.

2.- Expresar el gozo recibido del pedido, en aquello que el lenguaje puede decir, esto es, aceptando sus limitaciones lingüístico-rationales.

Siguiendo el orden de las características propias a este contexto del medioevo, posterior al ejercicio de la *meditatio*, es el lenguaje orante que ya ha pasado⁹⁵ por el esclarecimiento racional de aquello creído. No puede pedirse algo que no es conocido absolutamente, al menos, el pedir implica por más mínimo que sea cierta noción de lo pedido. Eso desconocido tendrá que ser juzgado por la mente que discierne entre lo verdadero o falso. Si el deseo surge desde la voluntad misma, ésta determinará si conserva o no la recta voluntad divina.

Otro punto a resaltar, que a nuestra perspectiva también es identificada⁹⁶ como consecuencia ética a consecuencia ontológica; si Dios verdaderamente *es*, esto anula así

⁹⁵ Podrá notarse en este orden ascendente, que ya se ha superado el ámbito de lo racional; este movimiento es el transcurso que tiene el argumento único. Sin embargo, puede interpretarse inversamente, es decir, el pedir aquello que la intelección aún no ha esclarecido, pero este es el camino contrario al que alcanzó San Anselmo en su texto. Interesante será analizar en el biografía de su discípulo Eadmero, todos los momentos que vivió Anselmo en su pedir hacia esta manifestación de lo divino en su entendimiento.

⁹⁶ Una posible identidad que bien se puede sumar a la relación onto-epistemológica, empero, por cuestiones de temática no será desarrollada aquí dicha identidad.

todo camino posible al no ser de sí mismo, pero esto por la llamada rectitud; así es en el capítulo XIII del *De Veritate* que habla sobre la rectitud eterna. Esta eterna rectitud que es traducida en eterna significación adecuando al ser de lo que la cosa debe ser. A este punto, conviene advertir que el santo doctor habla de una rectitud ética, pero que en esta identificación al *Proslogion* se logra interpretar ontológicamente una rectitud a las cosas en su adecuación entre ser al ser recto, en otras palabras, la rectitud le viene dada por el ser supremo a todo lo existente. Por lo tanto, el pensamiento anselmiano logra reunir coherencia, orden, siguiendo una sistematicidad jerarquizada en un sistema de pensamiento completo, nunca escindido⁹⁷. Si bien, es cierto que no se trata de un sistema al estilo tomista, consideramos que la filosofía anselmiana al ser precursora en torno al grande momento escolástico, se perfila en un nuevo paradigma que abrió nuevos senderos al estudio de los padres de la iglesia.

Esta subordinación onto-ética del ser a su rectitud, permite re-pensar nuevamente la problemática comenzada desde el prólogo de *De Veritate*. En éste insistíamos sobre el carácter dialógico maestro-discípulo en su búsqueda hacia la verdad. La intimidad lograda con nuestro ser es testimonio de la *imago dei*. Recordemos que el texto Sobre la Verdad surge del estudio de las sagradas escrituras; el *Proslogion* -metodológicamente hablando- puede analizarse como el diálogo que establece el elegido⁹⁸ con Dios. Este diálogo no es más que un pedir en su espera para recibir⁹⁹. El elemento epistémico de la Verdad, por medio de la Palabra es sostenida por el amor al Otro (Dios). Sin diálogo no tenemos vida, *ergo*, no acontecería la Verdad.

Al momento de estudiar los textos anselmianos, hay que tener presente los prejuicios propios a la época medieval; habrá pues que depurar los prejuicios tenidos en tanto filósofos contemporáneos. En ocasiones se tiende a creer que los pensadores medievalistas eran totalmente “a-rationales” movido por el dogmatismo tan fuertemente macado, -como si ello invalidara toda premisa racional- en otras palabras, se creía que

⁹⁷ El motivo principal que la filosofía moderna en la recepción del *unum argumentum* hizo muy a su manera, fue moldearlo desde la razón, pero fracturando el argumento en los capítulos que solo aludían al esclarecimiento pero no de una fe que pedía ser entendida, sino de una misma razón que explicara la realidad sin contrastar el objeto que recibiera verdadero.

⁹⁸ Figura a quién se le ha revelado Dios.

⁹⁹ Premisa que el sujeto de la modernidad relega al querer explicar el mundo, éste ya no mediado por Dios, idea adscrita por el filósofo español Julián Marías.

fracasaba toda empresa filosófica, postura que todo estudio serio del medievo demuestra lo contrario.

Desde los orígenes de la patrística se marcaba otro paradigma muy diferente al que los filósofos antiguos especulaban acerca del origen de lo real, del ser y la verdad. Los primeros filósofos cristianos fueron la base discursiva de la filosofía anselmiana, demostrando la perfecta armonía entre la especulación racional con la verdad revelada. Por citar un ejemplo, San Agustín de Hipona reveló en su texto de *Confesiones* el ejemplo de conversión que logró gracias a la experiencia vital que tuvo con Dios. Este libro permite ver la relación entre razón y fe. San Anselmo por su parte logra co-fundir la vitalidad experiencial de lo real con la racionalidad que la explica. El saber (sabor) de la realidad inmediata entre lo que se entiende -racionalmente-; así las vivencias del viviente reflejan el transcurrir de la Vida que la hizo posible. Contrariamente, la modernidad no ha comprendido cabalmente este enlace racional con lo vital, por esta razón, el sujeto moderno solo sabe lo que la misma razón autónoma le dicta. Esta razón no es vital, se encuentra incapacitado de atender el sentido recto de la Vida. El hombre medieval nos ofrece una alternativa valiosa a la filosofía de nuestros días, resolviendo la crisis manifiesta tanto en el discurso filosófico, como en aquel no-filosófico.

Lejos de todo prejuicio exclusivo de elementos filosóficos insertos en la oración, ciertamente, ella no es un tipo de Verdad; San Anselmo no le ha dedicado un capítulo en esta obra citada *De Veritate*. Sin embargo, debe valorarse el modo dialógico que hace uso la oración. Sostenemos en esta identidad, la *oratio* como puente del Ser a la Verdad en su intimidad más profunda del corazón al pedir la revelación¹⁰⁰. El pedir viene anclado al rasgo de una antropología cristiana. La Voluntad verdadera (cap. IV) habla de la conservación de la voluntad por el querer de aquello que se debe. Podemos atrevernos a afirmar que si Anselmo no dedicó una verdad de la oración, es en medida, que el orante no pide cosas falsas; nadie pide algo que no quiere recibir. Por lo tanto, el Santo Doctor pide ver el rostro de Dios. Si seguimos esta idea de considerar al *Proslogion* un diálogo con Dios, es San Anselmo quién a través de este manuscrito pide el encuentro con la Verdad.

¹⁰⁰ Nótese el modo por el cual el sujeto medieval pedía la revelación; no es otra cosa más que pedir la Verdad. Recordemos que la Verdad viene del exterior, y ésta se hace manifiesta en esa experiencia vital.

Posteriormente, siguiendo el recorrido de los capítulos V, VI del *De Veritate* estos argumentan una verdad de la acción, seguido de una verdad de los sentidos. El resto de las creaturas -verdad natural, distintas al hombre- viven de golpe su finalidad propia, gracias a esa Verdad divina. Sencillamente estas creaturas no pecan, su *telos* se encuentra realizado inserto desde su creación. Por estas razones, el hombre es el único ser que se distingue del resto. El es quién debe pedir desde la oración. Se veía anteriormente en el cap. I del *Proslogion* un estado de vacío, de miseria, el cual arroja al hombre a su búsqueda por la Verdad. ¿Es el hombre un ser inferior al mundo por su estado de caída? Contrariamente a lo que se piense, el hombre es el único a todas las creaturas que por su mente percibe la verdad de Dios. Así pues, la característica del ser orante, clama por Verdad, anhelando gozo.

La oración no deja de ser una característica más que incide directamente en otras esferas de la filosofía misma, por ende, puede analizarse a la oración sinónima de un deseo, precisamente del pedir. Asimismo la huella del modelo agustino -trinitario- está más que presente: conocer, amar, desear¹⁰¹. En lo tocante a los paralelismos discursivos Agustín-Anselmo, ciertamente en el de Hipona puede encontrarse identidad de una Verdad ontológica permeada siempre por el Amor. Las cuestiones afectivas invierten el giro del conocimiento desde el sentir:

El gozo pleno es una promesa mediada por el pedido y la recepción prometida “Pedid y recibiréis...Para ello el pensamiento debe hacerse orante y el lenguaje que media entre Dios y el hombre debe pedir al Amor que edifique esa curiosa relación entre amar y gozar. Cuando más se ama más se goza parece querer decir al mismo Anselmo. (Díez, 2001, p.164).

El doctor de la gracia no duda en recurrir por necesidad al Amor; San Anselmo concuerda en esta forma del filosofar. De nuestro título *De la significación del Ser*, complementándose con la cita anterior se demuestra como el pensamiento *per se* necesita recurrir forzosamente al creer, acordando el límite infranqueable racional al del deseo (voluntad). Esta racionalidad puede ser negada desde sí misma, -razón autónoma-, motivo suficiente por la que el insensato no acierta en su postura.

¹⁰¹ A este punto es donde incide o puede ser traducible el deseo con el deseo de la oración.

A lo anterior, sabemos que esta no ha sido la postura de Anselmo, pero explicitamos las alternativas que se conjugaron en contra-respuesta a la anselmiana; esto con la finalidad de poder apreciar mejor las ventajas que esta dialéctica del de Aosta si acierta en el esclarecimiento racional de la fe. Si es traducible el pedir por un deseo, puede inferirse que él siempre nos impulsa a querer más; éste se convertirá en gozo al recibir lo esperado. Ricardo O. Díez en su análisis al *Proslogion* señala que la última palabra de este manuscrito es un Amén, permitiendo interpretar al argumento único en plegaria que tiene como finalidad la excitación de la mente hacia la contemplación de Dios. Finalmente, el *unum argumentum* no es más que una oración donde el pensamiento se ha hecho orante (Díez, 2001) y por tanto, ha incluido en sí todo el esfuerzo racional para la espera de la Verdad.

III.5.1. DE LA VERDAD ESENCIAL Y DEBER SER REAL VERDADERO

Siguiendo el recorrido de la obra del *De Veritate*, damos un paso más al elemento ontológico/epistemológico señalando el vínculo acerca de la verdad esencial. El grupo de los capítulos VI, VII – *De Veritate* atinan en enlazar una verdad real de las cosas en su ser existente verdadero. *De sensuum veritate* detalla esa verdad captada sensiblemente, pues los sentidos no poseen capacidad de un ejercicio mayor a esto; su función está restringida al recibir. Por lo tanto Anselmo divide dos sentidos:

- **Sentido interior**

- **Sentido exterior**

Parece ser más compleja explicar la verdad en el sentido interior¹⁰² que la segunda, es decir, del sentido exterior. *Monologium* y *Proslogion* a su metodología muy propia texto, muestran un modo posible de explicar cada sentido. De las cosas exteriores a Dios, de Dios única vía posible. El diálogo interior revela el lugar propio a la verdad nacida en

¹⁰² Pudiese ser traducible por el concepto de immanencia.

el alma: *imago dei*. Esta visión del sentido interior puede ser obstaculizada por el pecado, cegada por la vida mundana, de ahí necesidad recurrente a los grados ascendentes (*Scala claustralium*, s/f) a Dios.

El estudioso anselmiano notará las consideraciones enfáticas a la verdad exterior. Continuando sobre las páginas subsiguientes, el diálogo retomará este “sentido interior” alcanzando esa definición de Verdad buscada (cap. XI). Este logro conceptual prueba la interiorización de la verdad íntima (mental). No quiere decir que la falsedad exista en el alma, más bien, es el intelecto quién juzga inadecuadamente las palabras de esa visión real (*res*). A decir, San Anselmo da mayor firmeza de Verdad a los sentidos, captando inmediatamente lo real. Opuesto a la metodología cartesiana, no dudar de lo recibido (sentidos), implícitamente, es no dudar del objeto existente, *ergo*, mantiene el deber ser real, en tanto existencia en tanto esencia. Interpretativamente puede incurrirse en el error identitario esencia-existencia de la cosa (*res*) conviniéndole sólo a Dios, pero si hablase de una verdad esencial de la cosa aún cuando esta no estuviese presente fácticamente en el plano real (*cap. VIII – De Veritate*), al menos en el cap. VI ciertamente el objeto debe estar manifiesto a los sentidos percipientes del objeto en sí.

Similar al filósofo racionalista René Descartes inicia en esta parte del diálogo (mediado por la figura del discípulo) antepone en tela de juicio los sentidos engañosos. Acto seguido, inmediatamente el Maestro corrige el equívoco. Los sentidos no pueden engañarnos. Mentalmente se posee una capacidad “mayor”, es decir, superior a la sensible emitiendo juicios de percepción¹⁰³.

Prosiguiendo hermenéuticamente sobre estos capítulos del *De Veritate* esa conformidad existente saca a dación la cosa al sentir, percibido interiormente. Todas las cosas creadas por efecto divino están insertas categorialmente, finitamente, espacio/temporal recibiendo de la Suma Verdad su esencialidad más concreta, fenomenológicamente, condiciones de subjetividad trascendental, con sus respectivos matices, no reduciéndose a la conciencia. Aquel ser que no ha podido recibir su

¹⁰³ Pero no sólo interpretativos. El poco acierto, falsedad contradictoria por la cual mente alguna profese sobre el plano real, hace desde sí el ejercicio racional autónomo de sus disposiciones mentales, fracturando las dos esencialidades.

esencialidad, no sería esa cosa (*res*) que es, incapacitando el juicio del pensamiento del ser a la cosa como su deber ser; consideración no menos importante, la esencialidad no existencial del *esse* a la *res* debe ser identitariamente satisfecha aún previa a su existencia.

La recepción crítica/dubitativa propone lo opuesto, pero ¿Cómo negar la verdad de los sentidos si ella por sí mismo desde su recibir es verdadera? Hablar del ser esencial, puede y debe hablarse en sentido esencialista, no en sentido real. Pero tomando de la dialéctica del Santo Doctor, y sobre la segunda nominación, no puede convenir sólo en el entendimiento, también real (*in re*), constituyendo siempre unión del pensamiento/palabra (caso esencial) con la cosa (caso existencial). Demostrar esencialmente las cosas atiende su rectitud del ser (*esse*) del objeto. Ocuparnos pues de esta identidad coindice el deber ser del objeto con su verdad. Falsamente las cosas incurrir bajo contradicción de pensamiento, mucho más sencillo es señalar¹⁰⁴ con el dedo al objeto predicado de aquel que es pensado.

San Anselmo justifica el principio de esencialidad verdadera, demostrando irrelevancia enunciativa al menos en la esfera autónoma real. Damos pues lugar al garante de cierta independencia mental (subjética) del aparecer o ser del objeto – metodológicamente hablando-. Pensemos en una ejemplificación concreta:

Imaginemos un lugar u objeto distinto al que estemos situados (una roca en el fondo del océano). Dicho objeto (*res*) o lugar tienen esencialidad por su deber ser, lo que ese objeto *es*, pues si fuese lo contrario no podríamos hablar de ese objeto material. Siguiendo a San Anselmo, debería sumarse la voluntad recta de Dios al crear la creatura. De esto no podemos dudar, concluyendo en imposibilidad no-esencial del ser real del objeto, dicho de otra manera, si tal objeto no fuese ese objeto aludido, no se estaría pensando mentalmente en la esencialidad del mismo. Volviendo a nuestra ejemplificación, si pensásemos en la esencia que hace ser a una roca, pero fácticamente existiría un árbol (lo cual contradice su existencia) paralelamente su contradicción le es venida por esencialidad. Así, todo objeto desde su esencia está sometido necesariamente al deber ser recto, ajustándose a la rectitud de su ser; conviniéndole siempre identidad esencia/verdad,

¹⁰⁴ Cfr. Enrique Corti (2016). *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila Editores.

esencia/existencial, al menos si bien no absoluta, pero capazmente de enjuiciar rectamente su identidad más propia:

[...] Según nuestro autor, esa verdad consiste en su conformidad con la suma Verdad, y, por tanto, con la Inteligencia suprema, como un efecto guarda conformidad con su causa ejemplar y como una copia con su modelo. Por consiguiente, todo lo que es, ha sido y será, primero y siempre está en Dios, en su inteligencia, en su sabiduría, como en un ejemplar o regla. Ahora bien, una obra es verdadera cuando se ajusta a su regla, [...] La verdad de las cosas es, pues, primitivamente de un orden ontológico, más bien que intelectual. (OSA 509)

Dios mismo, Ser idéntico esencia-existencia, sobrepasa cualquier falsedad atribuible al ser de objetos contingentes. Por lo mismo, esta plenitud del Ser es por y en Dios, análoga a plena Verdad absolutamente recíproca. Orden recta-ontológica (real) razón del esencialista del Ser; no puede pensarse que no sea identitariamente con un valor de verdad falso. La cosa (*res*) no puede existir falsamente, así de esencia, a su absurdo sólo predicándose falsamente. Estos capítulos dedicados a la verdad de los sentidos y esencia¹⁰⁵ de las cosas escalan un grado más a nuestro recorrido identitario.

III.6.1. SUMA VERDAD

Ultimo¹⁰⁶ estadio de la verdad. San Anselmo vuelve a remitirse a la verdad de la significación en este cap. IX. No obstante, ya no recurre a una reiteración como tal, introduce un término novedoso: existencia. Mediante esta nueva categorización o mejor dicho, “paso”, da un giro a un nuevo momento. A partir de aquí opera una argumentación

¹⁰⁵ Perder de vista el enlazamiento de significación recta (cap.II) con la esencialidad de las cosas (cap. VII) puede concluir a supuestos contradictorios no previstos desde su enunciación. Abordar la unidad del texto logra salvaguardar estas rupturas discursivas. A partir de nuestro estudio, concluimos que no ha sido mera ocurrencia de parte de San Anselmo comenzar este tratado filosófico por la cuestión de la palabra. Posteriormente, demostraremos mediante el esquema estético de la cruz y el espíritu santo la unión quíastica de la palabra al ser. Dos postulados vitales al pensamiento anselmiano. En sentido estricto el momento real fluye en su propio devenir, sin embargo, el ser humano mentalmente emite juicios de existencia sobre la esencialidad de la cosa, abriendo siempre la brecha a incurrir en contradicción si ésta no mira la rectitud. Sumado a ello, el pensamiento permite lograr una reflexión propia de sí, incapaz de mimetizar la realidad por el uso exclusivo del pensamiento, es decir, la esencia no es obra del pensamiento en tanto pensado/creado *per se*. La esencialidad de los objetos le viene dada para sí por el en sí de un Dios creador, motivo suficiente, para creer en la palabra revelada que desde su enunciación recta de la nada constituye la esencialidad a todo lo existente. “La palabra esencia no es aquí una categoría del pensar ni del discurso sino el contenido de una realidad que acompaña el acto de ser. Contenido por el cual esta cosa es sólo esto y no otra cosa. La esencia es el contenido real que le corresponde al pensamiento. La definición no significa aquí un conjunto de palabras respecto de algo determinado sino la misma determinación que impone límites al pensamiento mostrándole lo que es y separándolo de lo que no es.” (Díez, 2001, p.175).

¹⁰⁶ Previo a su identificación con la definición de justicia (cap. XII).

revestida de mayor complejidad; del ser esencial al ser existencial, en su poder de acción (*ethos*). Significar, puede lograrse no solo discursivamente, la dimensión del acto, es mayor que la palabra. Abordar sincrónicamente el texto del *De Veritate* sistematiza continuidad ininterrumpida de la palabra al acto. El Dr. Magníficus repite el mismo momento divisorio esencia-existencial (analíticamente, no fácticamente), el mismo proceso acaece entre palabra-discursiva y palabra actuante¹⁰⁷.

De summa veritate capítulo decisivo del texto; categorialmente muestra todos los efectos veritativos dependientes a la Verdad sin principio ni fin. A efecto de ella, todas las cosas desde sus contingencias modos, grados esenciales, existenciales conjuntamente no son sino por y en la Verdad. La línea discursiva argumental del apartado separa estructuralmente su orden tríadico¹⁰⁸. De los capítulos I-IX, el abad de Bec nos habla de una verdad del hombre, así del mundo. Esta segmentación lejos de oponer señala los modos distintos del existir, respecto del Ser; momento de superación al sobreponer una única Verdad: Dios.

Es curioso identificar (al igual que el *unum argumentum*) un desarrollo paulatino ascendente, antes bien, del momento existencia, se habla de su esencialidad recta. Con respecto al tránsito nominativo racional del hombre hacia Dios, implica equivalencia, bien por ser razón suficiente incapaz de serle considerado absoluto, hasta haber alcanzado la Verdad (caso del *De Veritate*), *contemplatio dei* (caso del *Proslogion*).

Es el hombre aquella creatura arrojada en el mundo, por decisión propia decidirá o no conservar recta voluntad. Si ha de decirse, estos tres primeros nombres no alcanzan el gozo del deseo que busca ser colmado. El modo racional nominativo queda editado a su precariedad epistémica frente a la Verdad sin principio ni fin. Pero regresando a los

¹⁰⁷ La discusión queda abierta a éticas enraizadas a mediaciones de índole hermenéuticas similares a la de Paul Ricoeur. El filósofo hermeneuta habla de hechos verdaderos. En lo tocante a la ética anselmiana, significar con el acto, es mayor que la palabra. Ésta es más distante; el actuar implica forzosamente existencia. Existencialidad esencial del acto es más decisivo que su palabra. La dificultad ahora abierta, nos arroja a la paradoja del actuar mediante las palabras. Acción, enunciación, esencia, paralelas al ser de lo que debe ser, apelan por necesidad a la significación; palabra transformada en palabra actuante. Pero está subyaciendo una mayor complejidad del ser existente actuante ¿Una palabra escrita actúa al ser interpretada? ¿La palabra revelada sigue actuando dialécticamente en la intimidad de los hombres? Resolución por donación; revelación íntima, recta voluntad. Permanecer en la Verdad no significa crecer cuantitativamente, esta limitante ontológica humana arroja a su ser al estado propio de la caída, ser actuante desde su libre albedrío, decidiendo si abandona o conserva esa voluntad recta.

¹⁰⁸ Segmentación establecida por el estudio interpretativo de Díez.

capítulos IX, X volver a significar repite los dos movimientos anteriores del cap. II. Estas dos verdades de la enunciación son revestidas categóricamente por esencia y existencia. Lo contundente es saber discriminar del pensamiento mismo -traducido en palabra- su ensimismamiento, caso contrario, ejercerá autonomía del plano real. Este ser finito, hombre deseante debe dejarse actuar por la rectitud venida de Dios. Las diversas instancias del paso mental al actuar miran conjuntamente la esencialidad existencial del objeto; si el hombre es un ser actuante (actos y palabras) recto(as) conservan así voluntad (recta) justa a toda acción. Desde otro punto de vista, el *insipiente* injustamente enuncia lo que significativamente es imposible significar (rectamente). La justicia no conservada niega al Otro.

Dos caminos argumentativos dibujan la figura quiástica, de los nombres revelados del Proslogion a su Verdad por donación divina; revelación atestada por el corazón afectivo. Intelección racional y afectiva sintetizan el *fides quarens intellectum*. Notemos la identidad de un texto a otro. Del cap. XXII (*Proslogion*) – Quod solus sit, quod est et qui est¹⁰⁹ (OSA 394) *De Veritate* cap. X:

M.- Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent; summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est¹¹⁰. (OSA 518)

Ontológicamente, su única razón de ser, él es lo que es; carente a toda deuda, independencia absoluta. La suma verdad que ella es, por su deber ser: *rectitudo*. Esta cuarta nominación (cap. XXII) ,primer nombre revelado, sólo él es el que es; *De Veritate* atiende el valor de verdad de este ámbito nominativo. Verdaderamente lo que es, no puede ser de modo falso. Pero si todo lo que es, es esencialmente sí mismo, y del cap. III (*Proslogion*) no puede ser su no ser, conviniéndole exclusivamente Ser Suma Verdad.

¹⁰⁹ Que solamente es, y que él es el que es. (Traducción nuestra)

¹¹⁰ M.- Advierte una cosa, y es que así como todas las rectitudes de que hemos hablado son tales porque sus objetos son o hacen lo que deben, en cambio, la Verdad suprema no es rectitud porque deba alguna cosa. Todas las cosas la deben a ella, pero ella no debe nada. Su única razón de ser lo que es es que ella es. (OSA 521)

Ahora bien, añadiendo el momento¹¹¹ existencial, si *es* verdadero existe verdaderamente. Negarle ser, es negarle existencia (Dios), lo cual es posible enunciativamente, no significativamente. Si hemos recibido por verdad sensible la verdad real ¿Cómo negar la existencia divina? Humanamente, esta creatura percibe la verdad mentalmente, teniendo que unir esencia-existencia.

El mismo insensato contradice el principio de contradicción. Una verdad contenida esencialmente en el Ser sumo, garantiza existencia verdadera de la cosa. Dicha *res* categorialmente inserta espacio/temporal obedece a su finitud propia; sobre la dimensión humana éste percibir y experimentar unirá la realidad que la Vida lo ha arrojado, si este responde sensatamente.

Sintetizando: Significar nuevamente del enunciar su ser (semántico) resuelve rectamente la unión ser-existencia. La acción cobra mayor fuerza que la palabra. Acción identitaria consonante con lo dicho. Incoherentemente el insensato enunciativamente y activamente sustenta disparidad. Sin embargo, la palabra actuante puede también ser acción significativa. Esta palabra revelada es verdadera, Dios es el que es, Suma Verdad mayor a toda verdad particular, dependiente. Si en la alocución no podía pensarse el no ser de Dios, en *De Veritate* rectitud nunca puede perder su ser-recto, en otras palabras, no puede ser falso lo verdadero; antes y después a toda eternidad, él siempre es Verdad.

III.7.1. RECTA VERDAD EN AQUELLO QUE NO PUEDE PENSARSE QUE NO SEA

La identidad, sinónimo de conjunción del cap. III de ambas obras atienden el momento del hombre (cap. III *De Veritate*) y al de realidad (cap. III *Proslogion*). Estrictamente, el primero habla del recto pensar, el otro de la imposibilidad del no ser de Dios, siendo así estos una conjunción en la mente-realidad humana. Este capítulo tercero del *unum argumentum* es decisivo contra el insensato, pero si seguimos teniendo presente esta réplica hacia el insensato *-Proslogion-*, y al respecto de esta identidad Ser-Verdad, el cap. III del *De Veritate* abre un camino de una nueva réplica dando mayor peso a la contestación previa en *Proslogion* de parte de San Anselmo. En otras palabras, la novedad emanada directa desde esta identidad, abre la posibilidad de réplica contra el insensato,

¹¹¹ Aceptando el “paso” anterior identitario ser/existencia.

no desde el *Proslogion* mismo, sino desde el *De Veritate*. Lo esencial del apartado del *Proslogion* hace incapie -repetidas ocasiones- que ciertamente no puede pensarse el no ser de Dios. De la primera nominación *Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest* no puede la mente pensar un ser que sea mayor a él. Apoyados en el orden del pensamiento asentimos ser y no ser aplicable a todas las cosas existentes. El término clave en este movimiento discursivo-nominativo está anclado bajo el *maius*.

Previamente en el ejercicio hermenéutico del cap. II se observaba la verdad del Ser de Dios – *Quod vere sit deus* (OSA 366) frente a un problema de corte metafísico, el ente tiene una limitante de ser lo que es antitéticamente de todo aquello que no es. Ser, ente son y no son desde creatura, consecuencia directa de un Dios que si es ese *Maius* a todo Ser limitado no puede convenirle su no ser. El hombre que piensa rectamente hace su pensamiento verdadero. Al momento de realidad Anselmo no está probando el Ser de Dios existente, éste desde su plegaria lo ha presupuesto, semejante el *De Veritate Quoniam Deum veritatem esse credimus* (OSA 490).

Lo que está aquí en juego no es ver si Dios existe, más bien se trata de un momento confluyente del Ser real que no tiene no-ser, y esto es verdad; uno de los mayores equívocos que debe ser corregido al multicitado “paso”¹¹² del plano lógico al ontológico. Respuesta crucial, si dicha tesis es aceptada acríticamente puede construir una gran cantidad de ejemplos como se les quiera hacer ver, otorgándole mayor existencia al unicornio, caso de Gaunilo a la isla perdida. Unificar palabra-cosa; enunciar, significar el Ser que es recibido es pensar rectamente, verdaderamente. La postura insensata rompe esta unificación. Paralelamente obsérvense dos movimientos discursivos al mismo nivel y grado. El primero inicia en el orden del pensamiento, dando cuenta de esa imposibilidad del pensar en la negación ontológica de Dios. Mayor a todas las cosas, mayor a todo ente, la mente del hombre se adecua a la rectitud que le es venida de Dios.

Enunciación verdadera, significación verdadera, palabra-realidad son dos

¹¹² La filosofía cartesiana recibió críticas de parte de los filósofos modernos Leibniz, y Spinoza. El problema de las dos sustancias, *res extensa, res cogitans* puede deberse en gran medida a esta división tajante que Anselmo ya advertía desde el *Proslogion* (momento de la palabra, momento real). Siendo así consecuente con el filósofo moderno, el alma y su materia son cosas distintas, separadas. Incurrir en estas interpretaciones son las que mueven las intenciones hermenéuticas de querer ver el unum argumentum en dos momentos, cosa que si bien metodológicamente es posible, ontológicamente no lo es; aplicado al Ser de Dios.

elementos co-fundidos en Dios. Por lo tanto no es posible sostener tal paso de un plano a otro. La explicación detallada que vierte Anselmo en el argumento único sostiene cierta respuesta anticipada ya a la introducción del *De Veritate*, cuando el Arzobispo de Canterbury afirma la verdad sin principio ni fin. Como ejercicio del pensamiento podemos ejercer “juegos” a través de los cuales interpretamos modos de pensar existenciales o no existenciales aplicados a todo objeto existente. Anselmo nunca separa estos dos ámbitos en Dios, éste *es* eterna verdad. Sostener que Dios (Verdad) tuvo un inicio lleva a ver que antes no era lo cual contradice la eternidad ontológica del Ser.

De otra manera, pensar que *fue* concluiría en un no-ser, también inadmisibles; una verdad que no tiene principio ni fin, es identificado con un ser que ontológicamente no cuenta tampoco con principio ni fin. A este momento, concluyen los dos movimientos paralelos. El recorrido iniciado con un *Maius* (momento real) el segundo sostiene esa imposibilidad de principio ni fin en la Verdad que *es* Dios. El pensamiento recto en el hombre enlaza palabra-realidad. Acerca de los sentidos, los objetos existentes recibidos son verdaderos. Pensar rectamente es percibir con la mente el Ser de la cosa recibida, si bien, uno en el orden del pensar, otro muy distinto del real, San Anselmo se ha ocupado de estos argumentos en las obras citadas.

Esta verdad no nace, pero si ha de ser encarnada a partir de un Ser que siempre ha sido y será. Los ejercicios propios al entendimiento enuncian, significan y comprenden rectamente la verdad del Ser. Nuevos caminos se abren en la intelección de la fe. Si no puede pensarse que no sea el Ser de Dios, tampoco puede pensarse en una falsedad ontológica de él¹¹³. La verdad recibida por los sentidos une al pensamiento esa verdad real de las cosas existentes, en tanto ser existencial; análogamente, si no puede pensarse que no sea el Ser de Dios, no puede pensarse una falsedad recta de Dios, recogido del mismo modo del cap III. Sobre las percepciones que ejecuta la mente en su pensamiento atiende esa imposibilidad contradictoria de ver “irrectitud” entremezclada en rectitud. El que habla en favor de negar al *esse* divino, es decir, “falsearlo” solo intelectivamente diferencia Ser de Verdad introduciendo la negación al primero, lo cual, como hemos

¹¹³ El insensato puede enunciar la negación de Dios, al decir no hay Dios, opuestamente San Anselmo ha demostrado no solo en su réplica al insensato, por el contrario, en varios apartados del *Proslogion* esa imposibilidad de pensar el no ser, ergo, existencia de Dios. La novedad que introducimos ahora es recalcar a partir del cap. VI del *De Veritate* esa verdad recibida por los sentidos que sencillamente es innegable.

demostrado suficientemente no es posible. Esta figura insipiente no aparece más en la obra *Sobre la Verdad*, recordemos dos cosas:

- 1) Surge del estudio de las Sagradas Escrituras
- 2) Al tratarse de una obra posterior, sostenemos que esta ha sido superada con anterioridad en el argumento único (1077-1078). Sin embargo, innovando desde el *De Veritate* puede pensarse una nueva figura de insensatez, no en el sentido de refutar la tesis anselmiana, sino para esbozar una posible respuesta latente si todavía quedase la duda de poder pensar en el no ser de Dios. Este nuevo personaje, podría negar a Dios más bien desde la voluntad no conservandola rectamente, abriendo la brecha del mismo modo al decir del corazón insipiente. En efecto, resulta interesante analizar muy a detalle las réplicas anselmianas a Gaunilo, pues sabemos que el segundo era un monje creyente cuya finalidad sería negar la tesis de Anselmo, pero en el sentir de su corazón debería seguir sosteniendo la creencia en Dios. La cita del *Proslogion* habla desde el sentir de un corazón negado ¿Es acaso Gaunilo una anticipación moderna tanto intelectual como volitiva a la refutación del Dios?

A todo lo anterior, las réplicas poseen una estructura por la cual subyace la verdad tanto de las cosas como de Dios, pero no era necesario recurrir a una definición de Verdad, porque el que negaba a Dios, al menos en sus “premisas” se trataba del creyente. Esta creencia debía de hablar a favor de una confianza depositada en un Dios que es creído verdadero, muy distinta la respuesta al ignorante o no-creyente de esta Verdad. El hombre en estado limitado, peca, alejándose de Dios, sin embargo, del no-creyente al creyente existe una diferencia muy importante, pues el segundo sigue iluminado por su verdad a pesar del estado de caída que pueda tener en momentos de debilidad volitiva. La confesión es del arrepentimiento redime sus pecados gracias a la muerte de Cristo; muerte tan solo temporal, porque recordemos que el Ser no tiene principio ni fin, al igual que la Verdad. El pecador es quien niega ontológicamente al Sumo Ser. Del Ser a la Verdad y de la Verdad a la acción es un modo posible de estudiar la obra anselmiana.

Concerniente a la tercera nominación, ir más allá del pensamiento, el Santo nos enseña una doble imposibilidad de no ser, traduciéndose desde nuestro pensar en imposibilidad doble de falsedad. El excedente tiene su importancia, este grado de exceso racional afirma ininteligibilidad, salvaguardando usos inadecuados¹¹⁴ de la razón.

Lo mismo es verdad, de este mayor a lo que puede pensarse (orden del pensamiento) no podría pensarse ni no ser el Ser de Dios recibido de lo real (orden de la *res*) al pensar; nada le excede¹¹⁵. La escala de inteligibilidad sigue operando sin contradicción alguna hasta este tercer nombre, concediendo el recto lugar a la Verdad revelada. Por lo tanto, el lenguaje afirmativo, termina donde comienza el lenguaje negativo, sin mostrar rechazo de uno a otro. Los diversos grados ascendentes alcanzados hasta ahora del esclarecimiento racional han hecho notar la necesidad de este ascenso captado por la mente; paralelamente entrecruzamiento nominativo con el orden real¹¹⁶.

¹¹⁴ Análogamente a Kant en su obra *Crítica de la razón pura* se esperan usos no contradictorios racionales, sin embargo, como se verá, son distintos los modos o ejercicios que la razón puede avanzar en su esclarecimiento. El insensato Gaunilo borra esta línea, conceptualizando el *mayor a todas las cosas*, anteponiendo desde su génesis el último nivel que la razón alcanza; pero por esto, no alcanza a ver ese excedente cayendo en el discurso insensato, negando la tesis anselmiana.

¹¹⁵ A la pregunta de si *unum argumentum* es realmente la demostración *a priori* sobre la existencia de Dios, deberán atenderse errores que ya se han hecho populares en su estudio. Comparando esta filosofía medieval con la filosofía kantiana, evidentemente el poco acierto que se le ha concedido a la verdad revelada inserta ya desde su origen mal logró la crítica kantiana desde su exposición. No obstante, siendo condescendientes al filósofo alemán, éste acierta en el límite racional impuesto desde la razón pura. Se comprende que esta razón pura no es la misma que una razón intelectual. La primera se basta a sí misma justificándose inductivamente sus premisas de lo dado experiencialmente a lo pensado, muy por el contrario, la segunda no recurre a su propia verdad, más bien, ella reconoce el límite racional de una Verdad que le es externa para sí. Los límites racionales que se gestan en ambas filosofías hablan de dos límites muy dispares entre sí. Esa línea infranqueable que de Aosta considera válida si puede ser superada por el orden de la Verdad que excede al pensamiento, mientras que para Kant ese límite nouménico sencillamente queda estancado al no poder conceder mayor verdad sin saber de qué estado “experiencial” le venga al objeto como condición de posibilidad de aparecer fenoménicamente. Las formas puras espacio/tiempo y *a priori* no terminan por explicar cabalmente la totalidad del objeto. Caso contrario, el Aosta por medio de la fe amplía el espectro de conocimiento de esa intelección que busca la fe. En otras palabras, tratar de imponer y/o comprar estos dos modos de pensamiento indiscutiblemente llevan hacia grados de inconmensurabilidad teórica; situados en contextos históricos diferentes. No necesitamos imponer por fuerza la validez de uno sobre otro, por lo ya explicado, pero sí puede advertirse el poco tino crítico kantiano al *unum argumentum*.

¹¹⁶ Los ideales trascendentales de una razón pura (en este caso) mejor dicho, las ideas trascendentes reguladoras del actuar humano se encuentran vacías por su nulo esclarecimiento racional. Respecto al ámbito ético anselmiano, aquello que se dice del Ser y Verdad se adecua con el actuar humano sobre una recta voluntad conservada, permitiendo hablar así de una ética con contenido, abierta, plural, concreta, permitiendo ser atendida desde cualquier época histórica; ahí radica la actualidad filosófica anselmiana. Cfr. *La actualidad del argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury* – José Luis Gaona Carrillo

IV. HERMENEUTICA ESTRUCTURAL ESTETICA: METODOLOGIA APLICADA A LA IDENTIDAD SER-VERDAD

IV.1.1. REPRESENTACION ESTETICA: SER Y VERDAD

Al momento de explicar la verdad en las tres nominaciones logradas, falta sumar un esquema estético de las nominaciones reveladas. La imagen de la cruz sintetiza estos cinco nombres, figura plasmada al final del último capítulo del libro *¿Si hay Dios quién es?* Este aporte significativo, novedoso al *Proslogion* demuestra una capacidad poco explorada e importante de la simbología del medioevo. No solo es original en su estructura misma, creemos ver implícitamente en él, la dialéctica misma del *fides quaerens intellectum*. Cause de esto, dibujaremos el mismo esquema agregando algunos nuevos elementos, pues la presente investigación no se reduce solo al argumento único. Será necesario aplicar la misma metodología al *De Veritate*, identidad que aquí ocupa del Ser y Verdad. Por lo tanto, esta relación unívoca es esbozada por un Verbo que se encarna. La palabra recta (revelación) percibida mentalmente ilumina al ser humano en su percepción, pero no por afección sintiente, sino por recta significación. Su rectitud verdadera deslumbra¹¹⁷ el pensamiento señalando el camino hacia Dios.

Las premisas de este breve párrafo se sostienen en una única definición de Verdad, es decir, rectitud: *quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*. (OSA 522). Una conclusión indirecta¹¹⁸ emanada de esta definición señala que aquella es lo que debe ser. El Espíritu Santo ilumina la figura de la cruz al postrarse en el centro de ella. La imagen de una paloma blanca irradia el corazón humano, permitiendo pasar del estado de creencia

¹¹⁷ Puede ser interesante ver el juego de matices que existen entre el quedar deslumbrado por una fuerte luz que no permite ver claramente el camino, a la luz que ilumina sin deslumbrar. La intensidad de luz variará dependiendo de la fuerza de esa verdad sintiente revelada. Guiádonos por el esclarecimiento intelectual de la fe, la luz deslumbra pero si permite ver limitadamente el camino a recorrer, apelando a la finitud humana; ya que el ojo no puede ver la totalidad del objeto.

¹¹⁸ A partir de nuestra interpretación al cap. XI – De la definición de la Verdad, Anselmo no tiene necesidad de recurrir al término de deber, más bien, enfatiza la categoría de *rectitudo* y como ella es percibilidad. Esto por dos razones. La primera consiste en haber superado en los diferentes modos de verdad la verdad esencial, focalizada en la esencialidad del ser de la cosa, de ahí que pueda hablarse del deber ser –inclusive ya resonaba este “deber” en el cap. II bajo la significación recta-. Una segunda consideración de exclusión a este “deber ser” se sustenta en el siguiente capítulo XII al momento de hablar de la justicia. Por lo tanto, la definición de Verdad, más allá de justificar su actuar, argumenta su percepción mental humana.

al gozoso. De las tinieblas a la luz inaccesible de Dios. El entrecruzamiento del madero vertical al horizontal (diagrama de Díez) centra los nombres que unen la palabra con el Ser. Este espíritu encarnado se encuentra en el corazón de la cruz. Jesucristo es el que es, Ser trinitario. La cruz hasta ahora había alcanzado el recorrido nominativo. Al sumar la imagen del Espíritu Santo se representa estéticamente la rectitud, luz, y trinidad. Este destello luminoso arranca las tinieblas del corazón miserable.

Análogamente al Sol, la luz de la paloma blanca hace posible relucir el controno de los maderos, en su llegada al centro de golpe hace resplandecer la cruz en su totalidad. Si la cruz sintetiza al *unum argumentum* este espíritu al *De Veritate*, pero también no sólo al texto medieval, ergo, dibuja la *identidad* buscada. Contrastando ambos diagramas, la figura de la cruz acierta en mostrar los nombres, pero debe tomar también en cuenta un tercer elemento presente en el pensamiento anselmiano: la trinidad. Ciertamente, la quinta nominación revela la señala, pero no es dibujada. Recordemos todo el simbolismo propio a la época; sentidos ocultos, presentes revestidos por las figuras estéticas del pensamiento. Así, estos esquemas siempre prestan a posibles interpretaciones condensando una basta complejidad del pensar. Por estas razones los siguientes símbolos, no solo dibujan la identidad, en cierto sentido, sintetiza el elenco anselmiano. Hagamos pues el itinerario cronológico de algunas de las obras de San Anselmo plasmadas por este simbolismo ya visto.

Primeramente, el *Monologium* diálogo consigo mismo asciende del madero vertical hacia lo alto. Anselmo medita en silencio consigo mismo de las cosas a Dios, encadenando una serie de argumentos en favor de la existencia de Dios. Inversamente desde lo alto del madero vertical se desciende hacia la creatura, caso del *Proslogion*. El madero horizontal entrecruza este diálogo tenido con Dios, recurriendo por necesidad al nominar. La nominación sustantiva señala directamente la esencialidad del objeto, sin mediación alguna, apuntando directamente a su ser. Este ir y venir de un madero a otro, constituye el quiasmo dibujado en el centro de la cruz (*De grammatico*). Los maderos obedecen a una línea recta (*rectitudo*); todo movimiento recorrido del pedir para recibir gozo pleno es entrecruzado en el centro. Estas líneas nunca son rectas, obedeciendo el deber ser lo que ellas son (*De Veritate*).

El espíritu Santo ilumina la cruz con su Verdad, haciendo posible esa visión de los maderos, no obstante, a saber, su fuerza vuelve inaccesible la visión en lo más alto de la cruz. Pasando de la rectitud a la voluntad recta *De libertate arbitrii* juega el papel de la decisión recta, obrar conforme a esa verdad, conectándose estrechamente con el texto *De casu diaboli*. El demonio al no conservar la rectitud, vive en tinieblas, masa deforme y oscura, degrada ontológicamente, lejos de toda la pureza que representa el color blanco del Espíritu, las tinieblas son extinguidas por ella. *Epistola de incarnatione verbi* postra al Espíritu Santo en el centro de la nominación, uniendo las palabras y las cosas. Por otro lado, se hace palpable la importancia del lenguaje afirmativo, así del negativo, demostrando necesidad hacia la palabra orante en el pedir a Dios. *Cur Deus homo* concluye el recorrido realizado desde dos perspectivas. Primeramente un Dios encarnado que entrega a su hijo al mundo, con una misión específica: revelar la Palabra de Dios padre. Sobre la otra perspectiva, consiste en la entrega de su vida para redimir los pecados del hombre. La cruz es testimonio del misterio divino, símbolo máximo del creyente. Jesucristo, hombre justo que muere injustamente.

De otra manera la cruz simboliza el estado de caída propio a la finitud humana (*De casu diaboli*), pero inversamente representa redención cuya finalidad abre un motivo de salvación, gozo pleno con Dios. La cruz es el símbolo de unión entre el hijo y el padre, entre la creatura y el creador. Recordemos que el argumento único del *Proslogion* recoge en el cap. XXIII la nominación trinitaria; quinto nombre revelado. Esta trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo queda dibujada del siguiente modo:

La muerte del hijo -Cristo- queda representada por la cruz, ya que él muere por el perdón de los pecados. El Espíritu Santo, es una figura que puede tomar distintas significaciones simbólicas; en un sentido amplio a la obra anselmiana, el Doctor magnífico tiene un texto por título *Epistola de incarnatione verbi*. Esto es, el Verbo encarnado, Verbo que en el sentido aquí traducido es lenguaje. La Palabra de Dios que crea realidad. El círculo al centro simboliza la eternidad de la Verdad que es Verbo, la Palabra verdadera de Dios que no tiene principio ni fin. Del último elemento de esta trinidad, Dios padre es unión sintética de estas dos figuras; él mira desde lo más alto. Cada diagrama muestra independencia uno del otro, no obstante, la unión de ambos suman el tercer elemento restante. Esta unión identifica Ser y Verdad, iluminada por una eterna Verdad que *es* y un Ser que es verdadero sin principio ni fin.

Disponiendo de esta hermenéutica estructural estética¹¹⁹ aplicada al *Proslogion* de Ricardo O. Díez (2001) bajo la figura de la cruz, sumamos estos elementos explicados a su primer diagrama que desde nuestra lectura lo complementan. Acto seguido, anexamos una nuevo símbolo que dibuja estéticamente toda esta investigación, es decir, la identidad del Ser y Verdad.

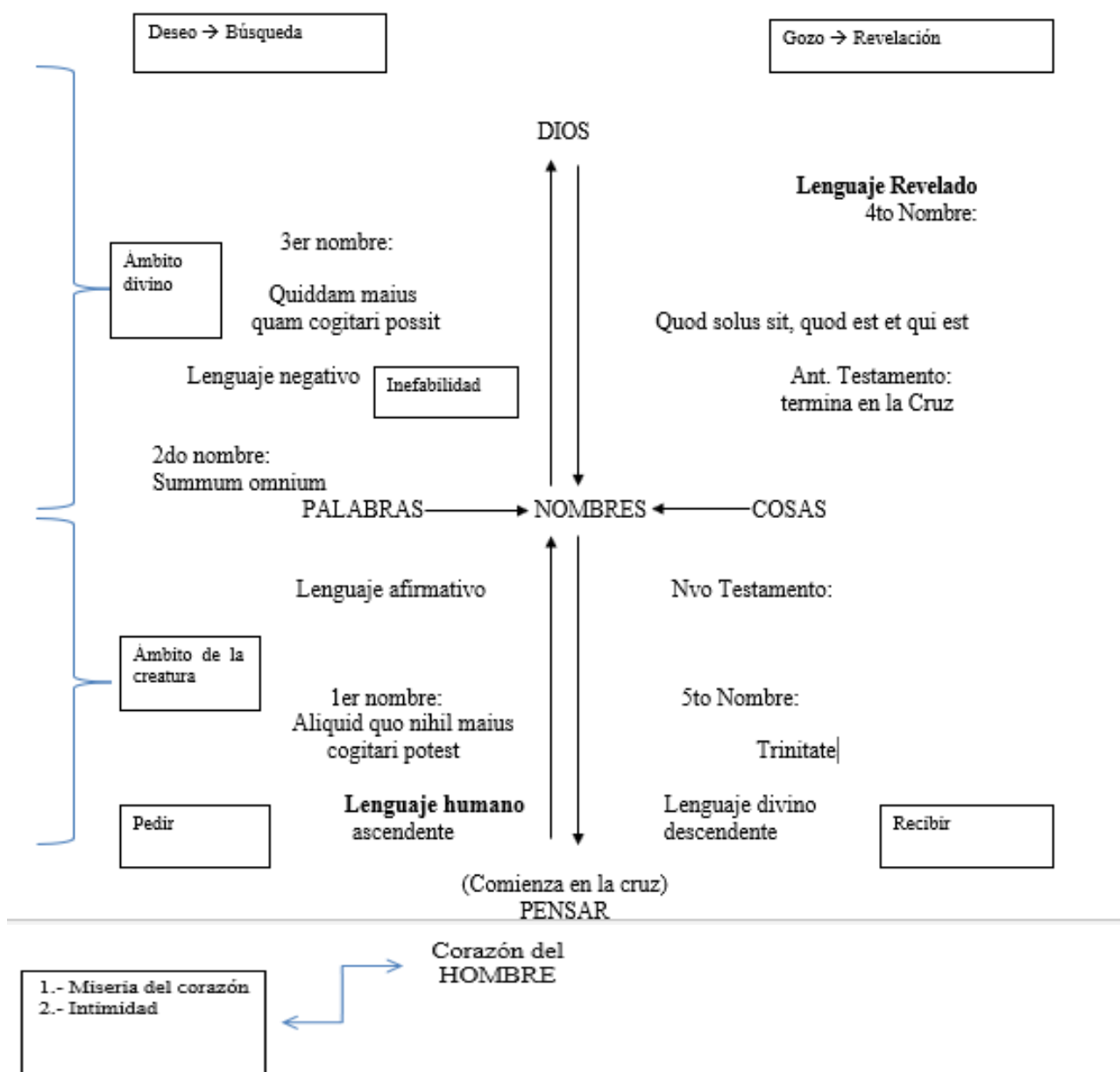


Figura IV.1.1

¹¹⁹ La figura se encuentra contenida al final del capítulo titulado *síntesis general del Proslogion*. Cfr. Díez, Ricardo (2001) *¿Si hay Dios, quién es?* España: Universidad de Navarra

IV.2.1.- CRUZ Y ESPÍRITU SANTO



Figura IV.2.1

CONCLUSIONES

Una vez realizado todo el desarrollo de esta investigación puede hablarse satisfactoriamente sobre la solución de la hipótesis sugerida. Respecto a la identidad pretendida entre Ser y Verdad, todo el cuerpo de esta investigación quedó orientado por los textos anselmianos del *Proslogion* y *De Veritate*. Por tanto, se ha concluido lo siguiente:

Al momento de introducirse al argumento único y *Sobre la Verdad* de San Anselmo de Canterbury, tuvo que tomarse muy en cuenta sus motivos, y sus propósitos vertidos en los prólogos correspondientes a cada obra. Esto permitió lograr un proceso hermenéutico más apegado a las verdaderas intenciones del de Aosta. Asimismo, ciertamente, si esta investigación reconoció las nociones esenciales del pensamiento anselmiano vertido en estas obras, ello facilitó distinguir la crítica señalada dentro de las recepciones inmediatas, tardío medievales (escolástica) y modernas a su pensamiento; arrojando un resultado poco favorable a estas interpretaciones modernas, puesto que tomaron el argumento único parcialmente, incidiendo en equívocos no poco importantes.

Ricardo O. Díez, autor del texto *¿Si hay Dios, quién es?* detalló lo fuerte que puede ser el condicionamiento histórico interpretativo del pensamiento, demostrando los equívocos aplicados al argumento único, y que para esta investigación tendría consecuencias poco favorables si se siguiese el orden sesgado de la filosofía moderna. En este mismo texto se logró advertir estos obstáculos, pudiendo notar las críticas no correspondientes a los textos anselmianos, sobre todo al *Proslogion* (específicamente en René Descartes e Immanuel Kant).

Por otro lado, haciendo uso del método hermenéutico estructural se hizo un análisis del texto latino del *Proslogion* y del *De Veritate* en su categorización a los términos del *esse* y *veritas* respectivamente; esto abrió paso a la identidad esperada. El acierto metodológico permitió identificar los conceptos citados, demostrando así como esta Verdad es en sí misma, significativa y nominativamente de Dios -Verdades reveladas, cap. XXII y cap. XXIII del *Proslogion*-. Sin embargo, las nominaciones racionales, esto es, cap. II, cap. V, y cap. XV del argumento único, también son

verdaderas¹²⁰. Así, siguiendo este recorrido nominativo, advertimos los momentos estructurales triádicos de ambas obras, Ser/atributos/revelación del *Proslogion* y *De Veritate* hombre/mundo/Dios, esto por las explicaciones del estudio de Díez. A partir de estas referencias argumentativas del texto citado de Díez, concluimos en una nueva perspectiva conjunta del *Proslogion* a *De Veritate*; pues es común en la bibliografía revisada por esta investigación, encontrar la relación *Monologium-Proslogion*, no siendo tan común nuestra relación discursiva *Proslogion-De Veritate*. Por lo tanto, esto ofrece un nuevo panorama a los futuros estudios anselmianos.

La excitación mental hacia la contemplación de Dios, fue un paso importante recogido del capítulo I del *Proslogion*, al momento de señalar como esa contemplación no es otra cosa que la contemplación de la Verdad. También, fue necesario analizar el uso del pedir, de un lenguaje orante. Los resultados son evidentes, quién no pida desde lo más íntimo de su ser no recibirá el gozo divino.

Ahora bien, *De Veritate* muestra la definición de Verdad en el cap. XI, *ergo*, esta definición de Verdad, es la garante a las diversas modalidades o tipos de verdad, siempre por y dependientes de ella. Acto seguido, de las nominaciones racionales y reveladas que son verdaderas, puede decirse que esta relación *Proslogion-De Veritate* agota en sí esa posibilidad ontológica del no Ser de Dios. Esta figura insipientemente afirma el principio de contradicción al enunciar del Ser lo que no es, o inversamente, enuncia falsamente el no ser del Ser. Por tanto la identidad de un Ser verdadero o una Verdad que *es*, no puede identificarse con su negación, acto seguido, desde esta perspectiva no podría concluirse Identidad.

En vista de ello, de las nominaciones del argumento único, la verdad de *aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse* refuta primordialmente esta condición insensata. El segundo nombre *sumo a todas las cosas* es semejante a la Suma Verdad (sin principio, ni fin). Tercera nominación: *Algo mayor que lo que puede pensarse*, Verdad Absoluta, muestra el exceso a la plena intelección humana. Sin embargo, demostramos la necesidad nominativa racional, ya que sin ella no sería posible ese movimiento ascendente a la *contemplatio dei*. Las nominaciones reveladas superan estos nombres anteriores: *Tù eres*

¹²⁰ De aquí que el insensato contra-argumente específicamente hacia la primera nominación (cap. II). No obstante, las conclusiones aquí hechas demuestran que esta identidad con la Verdad -*De Veritate*- dan mayor fuerza a la ya réplica expuesta por Anselmo en su contestación a Gaunilo posterior al *Proslogion*.

el que eres, y Trinidad. Al hablar de la metodología empleada por el Abad de Bec en el *Proslogion*, puede notarse el paso del lenguaje afirmativo al negativo, pues en vista de ello, rebasando la tercera nominación del camino recorrido es invertido negativamente, propiciando la “teología negativa¹²¹”. Este tercer nombre es decisivo, ya que incidió directamente en identificar un momento de la Verdad que rebasa al pensar humano. EN vista de ello concluimos dos aspectos:

1.- Las nominaciones racionales (1ª a la 3ª) iban sumando un grado de complejidad hasta ahora visto. La suma del *Maius* y *Melius* coadyubaban al inteligir la Suma Verdad, pero conforme el despliegue del argumento de Anselmo se iba desarrollando se hacía cada vez más complejo para el propio entendimiento, *ergo*, el mismo veía el límite de su propia capacidad intelectual, concluyendo en su excedente racional. De esta manera, es la Verdad que es inteligida, más no captada absolutamente, pues Dios el que *es* Verdad todo lo excede.

2.- El que habla en favor del insensato contradice la intimidad entre la fe y razón. Por lo tanto, se encuentra anteponiendo la razón a la fe. El concepto de Mayor a todas las cosas no puede salir de una razón autónoma que intenta explicarlo todo en su racionalidad, y por eso, no es necesario recurrir a la experiencia sensible -caso de las islas afortunadas-. De igual manera, el poco acierto (por una recepción desfavorable) encamino al filósofo racionalista René Descartes, y del filósofo alemán Kant al asentimiento y rechazo de un argumento muy distinto al aquí tratado.

Si los dos nombres anteriores mediaban condiciones necesarias devinientes al tercero, éste último se convierte en eje central del *Proslogion*. Las nominaciones reveladas atestatan esa experiencia íntima, que *es* verdadera; a consecuencia subyace identidad del argumento único y *De Veritate*. Por tanto, lo que se nomina, es una palabra, pero del cuarto y quinto nombre hacen referencia la Palabra, *ergo*, en la filosofía de San Anselmo juega ésta un papel crucial. En el desarrollo de esta investigación afirmamos que su filosofía responde a una sistematicidad, la cual, por obvias razones permea a todas las obras vistas en conjunto, esto permite concluir en que precisamente esta Palabra no es

¹²¹ Aquí subyace una conclusión tangencial a las presentes conclusiones de esta investigación, pero que no ha sido menor; considerar la influencia de Agustín respectivamente a la dialéctica de San Anselmo.

reducida sólo a estos textos citados, sino por el contrario pertenece a un espectro más amplio que constantemente permea todo su pensamiento.

Metodológicamente, Anselmo redactó esta Palabra en el *De Veritate* en modo dialógico, que a nuestra conclusión, resalta esta idea reminiscente a la filosofía agustina/platónica. Enunciar y significar rectamente unifica las palabras y las cosas. A partir del capítulo II *De Veritate* deducimos una verdad del Ser desde la óptica lingüística -enunciativa- pero conjuntamente con su modo o carácter ontológico, es decir, cuando es enunciado el ser de la cosa -*res*- éste es contrastado en el plano de lo real, *ergo*, de la primera enunciación es verdadero. De la segunda enunciación verdadero es cuando se es enunciado el no ser de la cosa cuando fácticamente en el plano de lo real se encuentra ausente. Estas dos verdades de la enunciación sostienen como condición la existencia del objeto en tanto verdadera¹²², así, el problema de falsedad será un ejercicio del lenguaje y del pensamiento. Los apartados de esta investigación dedicados a la palabra comenzaron a formar identidad del deber ser lo que *es* verdadero. Este dinamismo dialógico del *De Veritate* y del *Proslogion* en su calidad dialógica-orante con Dios envuelve recíprocamente el ser verdadero y la verdad que *es*: esencia ontológica¹²³: *rectitud*.

En lo tocante a esta Palabra, la oración es el medio a través del cual San Anselmo expuso su pedido, en espera de esta revelación buscada -cap. XXII y cap. XXIII. Esta característica medieval de la *oratio* abre un lenguaje lleno de figuras literarias capaces de formular aquello que el lenguaje cotidiano no alcanza. Por lo tanto, concluimos que este argumento único al demostrar en esencia la revelación que tuvo Anselmo, fue escrito de este modo, es decir, se trata de una plegaria, el Amén final del *Proslogion* así lo confirma (Díez, 2001). Sin embargo, también se tomó en consideración que a pesar de tratarse de un pedir, nunca se menospreció el uso de la razón, justo fue tener presente la sentencia *fides quaerens intellectum*. Dejar atrás el modo intelectual pierde el sentido global de este texto, pero además de la metodología anselmiana empleada.

En resumen, ofrecimos una serie de diagramas sistematizantes del discurso anselmiano. Estas representaciones visuales muestran los atributos del Ser de Dios

¹²² Verdad de los sentidos, o verdad recibida puede tomarse por sinónimo. Anselmo explica en este cap. VI que este tipo de verdad no puede ser por ningún motivo falso.

¹²³ Ontológicamente es incapaz de falsedad – Cfr. Cap. VI- *De Veritate*.

mayores a los atributos del ser finito. Por último, agregamos un tercer diagrama síntesis de ese *Maius y Melius* dado por la argumentación anselmiana desde los primeros capítulos del argumento único. Otro acierto concluyente fue haber identificado a través de un pensamiento simbólico luz y Verdad, opuesto a la falsedad que arroja al hombre a las tinieblas. Una lectura atenta del *Proslogion* al *De Veritate* logró enlazar estas relaciones bajo los objetivos propuestos. Desde la perspectiva de esta investigación, Anselmo anticipó ciertas reflexiones que ya irían prefigurando la definición de Verdad alcanzada hasta el texto *De Veritate* en su capítulo XI – *De Veritate*. Efectivamente, esto permitió hablar de identidad del cap. XVIII - *Proslogion*, al cap. I – *De Veritate*, afirmando: “QUOD VERITAS NON HABEAT PRINCIPIUM VEL FINEM”¹²⁴ (OSA 490). Los tres momentos de la Verdad son análogos, a saber, desde nuestras conclusiones, identificables a los tres nombres del *Proslogion*. Esta estructura triádica del hombre, mundo y Dios - *De Veritate*, es análoga a los tres elementos, Ser/atributos/revelación correspondiente al *Proslogion*.

Sintetizando: La Verdad es sólo percibida mentalmente, a saber, Enrique Corti (2006) distinguió en el pensamiento anselmiano dos tipos de “pensamiento”. Por una parte el *inteligere* (intelección), por otra, el *cogitare* (pensar). En conclusión, existe una distinción categoría entre estos dos modos del pensar. Primeramente, la intelección (*inteligere*) no incurre en falsedad, más bien, es el pensamiento (*cogitare*) aquella instancia que si puede incurrir en contradicción, puesto que como el autor argentino sostiene, ella si puede objetivar ficciones¹²⁵. Definitivamente el modo intelectual –réplica Anselmo a Gaunilo- entiende lo verdadero, porque lo que no se entiende, no puede estar¹²⁶ en el entendimiento (San Anselmo, 2009) ¿Qué hay más evidente? *De Summa Veritate* se desprenden nuevos senderos identitarios (ontológicos-epistemológicos) un ejemplo de ello es el abandono recto de la voluntad (dimensión ética). Esta última conclusión puede considerársele un aporte sustancial a la ética actual. La filosofía moral anselmiana es un tipo de pensamiento siempre abierto, concreto, que mira la especificidad de la acción humana. La aplicabilidad de esta ética anselmiana permite re-pensar la dimensión cultural que nos compete cuestionar críticamente. No se trata aquí de enaltecer a un pensador, por

¹²⁴ Que la verdad no tiene principio ni fin. (OSA 491)

¹²⁵ Pudiera hablarse del caso contrario al pensamiento cartesiano, pues, precisamente el pensamiento es esa entidad que si habla de falsedad y no exclusiva a un pensar claro y distinto.

¹²⁶ Aquí se gesta la contra-argumentación de Gaunilo-Anselmo con el ejemplo del pintor cap. II. Como sabemos es el capítulo decisivo en la discusión.

el contrario, su filosofía abre nuevas perspectivas a nuestro mundo actual dominado primordialmente por ese sentido utilitario/instrumental. Volver la mirada a la filosofía de la Edad Media ejerce mayor claridad conceptual a términos ampliamente discutidos en la filosofía de nuestros días. Creer que la filosofía del medioevo es una época oscura, infértil, es limitar al filosofar mismo. Dicha creencia queda ciega al espectro conceptual que necesitamos con urgencia repensar al día de hoy.

Desde el quehacer universitario hasta la contemplación reiterada de toda esas manifestaciones artísticas medievales que han llegado al presente (como puede ser una catedral o una pintura por ejemplo) el sentido humanista mira menos ciego a la realidad otorgada por la Vida del pensamiento medieval. Esta investigación hizo uso de la metodología propia a la hermenéutica estructural estética aplicada al *Proslogion* bajo la égida del texto *¿Si hay Dios, quién es?* La segunda propia al estudio del otro texto anselmiano *De Veritate*. El último capítulo del presente trabajo permitió concluir en la representación simbólica de esta identidad de Ser y Verdad. Esta unión entre las figuras de la cruz y el espíritu santo, fueron fruto de varios ejercicios racionales cuyos intentos condensaron gráficamente el discurso de esta identidad.

ANEXO A – DEL SER

Este anexo recopila una serie de referencias bíblicas alusivas a los momentos de Ser, existencia y nominación de Dios, extraídas directamente de los textos analizados, además complementamos estos con la denominada “*suma teológica*¹²⁷ *anselmiana*” tomada de Anselmo de Canterbury. (2008). *Obras completas*, 2 vols., contiene texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt, introducción y traducción al español a cargo de J. Alameda, O. S. B., Madrid, España: BAC

¹²⁷ Hablar de “suma teológica” dentro del pensamiento anselmiano sencillamente se trata de un anacronismo. Esta manera de “agrupar” o proceder filosóficamente es acorde al siglo XIII no al siglo XI. La nota puede leerse en el apartado VI. *Suma Teológica anselmiana sacada de las obras del santo doctor*. Por cuestiones de simplificación dejaremos de lado la crítica que pudiese tener este título de *suma teológica*, manteniendo más bien cercanía al pensamiento de San Anselmo. *fides quaerens intellectum*, no así de la filosofía tomista.

VI – SUMA TEOLÓGICA ANSELMIANA SACADA DE LAS OBRAS DEL SANTO DOCTOR.

“De la existencia de Dios

Si Dios existe: *Monol.*, cc. I-4; *Prosl.*, cc. I-3.

Si la existencia de Dios es *per se* nota, aun a nosotros: *Prosl.*, cc. 2-4.

Si Dios, o sea *id quo nihil melis cogitari potest*, puede ser conocido por nosotros en esta vida, por las criaturas: *Apol.*, c.8

Si Dios es también demostrable por las criaturas: *Monol.*, cc. I-4; *Dialogus de Veritate*, c. I6.

Si Dios es uno: *Monol.*, cc. 3-4; *De fide Trin.*, c.4.

Si Dios existe necesariamente: *Monol.*; cc.6 y I8; *De Veritate*, c.I0; *Prosl.*, c.I3; *Apol.*, cc. I,9,I0.” - (OSA155)

De la unidad de Dios

“Si Dios de tal manera es uno, que su divinidad no pueda multiplicarse: *Monol.*, cc.

I5,I6, I7, 27; *Prosl.*, cc. 5,I2,23; *De fide Trin.*, c.9. Si Dios es sumamento uno: *Monol.*, cc., I6, 27; *Prosl.*, cc. 5, I8.” - (OSA 157)

De los nombres de Dios

“Si Dios puede tener nombres: *Monol.*, cc.I6,I7, 65; *Apol.*, c.8. Si algunos nombres que

se dicen de Dios se le aplican substancialmente: *Monol.*, cc.I5, I6, I7. Si los nombres que se dicen de Dios con propiedad o más bien metafóricamente: *Monol.*, cc. I5,26,65.

Si muchos nombres que se dicen de Dios son sinónimos: *Monol.*, c.I7; *Prosl.*, c.I8. Si

algunos nombres se dicen de Dios y de las criaturas unívoca o equívocamente: *Monol.*, cc.26, 27. Si el nombre de sustancia conviene en propiedad a Dios: *Monol.*, c.3I. Si los

nombres que llevan consigo una relación a las criaturas se dicen de Dios en el tiempo:

Monol., cc.I5, 25. Si este nombre Dios es nombre de la naturaleza o de la operación:

Monol., c. últ. Si este nombre, *El que es*, es principalmente el nombre de Dios: *Monol.*, c.28; *Prosl.*, c. 22; *Apol.*, c.4.” - (OSA 158)

Citas bíblicas contenidas en el argumento del Proslogion

San Anselmo, (2009). *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Madrid, España: tecnos = (PsT)

<p>«Entra en la morada...cerrada la puerta» [Mt. 6,6] «Di [...] todo mi corazón [...] busco tu rostro; tu rostro, Señor, vuelvo a buscar» [Sal.26,8] «la luz inaccesible » [1 Ti. 6,16] «de tu faz» [Sal. 50,13]</p>	<p>PsT 74</p>
<p>«Comía [...]el hombre pan de los ángeles» [Sal. 77,25] «el pan del dolor» [Sal. 126,2]</p>	<p>PsT 75</p>
<p>«He buscado las cosas buenas» [Sal. 121,9] «y he aquí la turbación» [Jer. 14,19] «encontré tribulación y dolor» [Sal. 114,3] «rugir por el gemido de mi corazón» [Sal. 37,9]</p>	<p>PsT 76</p>
<p>« tú, ¡oh, Señor!, ¿hasta cuándo?» [Sal. 6,4] «Hasta cuándo, Señor, te olvidarás de nosotros? ¿Hasta cuándo apartarás tu rostro de nosotros? » [Sal. 12,1] «tu faz» [Sal. 79,4;8] «ayúdanos» [Sal. 78,9] «antes de comer suspiro» [Job. 3,24] «Mis iniquidades han montado por encima de mi cabeza[...]como pesada carga » [Sal. 37,5]</p>	<p>PsT 77</p>

<p>«el abismo no cierre sus fauces sobre mí» [Sal. 68,16]</p> <p>«si no creo, no entenderé» [Is. 7,9]</p>	PsT 78
<p>«dijo el insensato en su corazón: no hay Dios» [Sal. 13,1 y 52, 1]</p>	PsT 79
<p>«todos los caminos del señor son misericordia y verdad» [Sal. 24,10]</p> <p>«justo es el Señor en todos sus caminos» [Sal. 144, 17]</p>	PsT 88
<p>«tu luz y tu verdad» [Sal. 42,3]</p>	PsT 90
<p>«la luz inaccesible en la que habitas» [1 Tim. 6,16]</p>	PsT 92
<p>«mi madre me concibiera[...]he sido concebido» [Sal. 50,7]</p> <p>«en el que todos hemos pecado» [Rom. 5,12]</p> <p>«por tu bondad» [Sal. 24, 7]</p> <p>«He buscado tu rostro, tu rostro, Señor, volveré a buscar; no apartes tu faz de mí» [Sal. 26,8-9]</p> <p>«ilumina» [Sal. 12,4]</p>	PsT 94
<p>«Luego lo uno es necesario» [Luc. 10,42]</p>	PsT 98
<p>«ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre pensó» [I Cor. 2,9]</p> <p>«resplandecerán los justos como el sol» [Mt. 13,43]</p>	

<p>«serán semejantes a los ángeles de Dios» [Mt. 22,30]</p> <p>«se siembra un cuerpo animal, y surge un cuerpo espiritual» [I Cor. 15,44]</p> <p>«los justos vivirán por siempre» [Sabid. 5,15]</p> <p>«la salud de los justos viene del Señor» [Sal. 36,39]</p> <p>«cuando haya aparecido la gloria de Dios» [Sal. 16,15]</p> <p>«se embriagarán por la abundancia de la casa de Dios» [Sal. 35,9]</p> <p>«del torrente de su placer les dará de beber Dios» [Sal. 35,9]</p>	<p>PsT 100</p>
<p>«Dios pondrá a sus siervos buenos y fieles sobre muchas cosas» [Mt. 25,21]</p> <p>«hijos de Dios y dioses, y lo serán» [Mt. 5,9]</p> <p>«herederos de Dios, y coherederos de Cristo» [Rom. 8,17]</p>	<p>PsT 101</p>
<p>«pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea pleno» [Juan 16,24]</p> <p>«en el gozo de su Señor» [Mt. 25,21]</p> <p>«ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni en el corazón del hombre entró» [I Cor. 2,9]</p>	<p>PsT 103</p>

<p>«para que nuestro gozo sea pleno» [Juan 16,24]</p> <p>«en el gozo del Señor» [Mt. 25,21]</p> <p>«que es[...]bendito por los siglos. Amén» [Rom. 1,25]</p>	<p>PsT 104</p>
--	----------------

ANEXO B – DE LA VERDAD

VI – SUMA TEOLÓGICA ANSELMIANA SACADA DE LAS OBRAS DEL SANTO DOCTOR.

“Si la verdad está solamente en la inteligencia: *De Veritate*, cc.4,5,7,II.

Si está solamente en la inteligencia componente y dividente: *ib.*, cc. 2,3,6,9.

Si la verdad y el ser se identifican: *ib.*, c.7.

Si Dios es la verdad: *ib.*, c.I0.

Si hay una sola verdad, según la cual todas las cosas son verdaderas: *ib.*, c.I3.

Si la verdad creada es eterna: *ib.*, c.I0.

Si la verdad es inmutable: *ib.*, c.I3.

Si en todas las proposiciones existe la verdad: *ib.*, cc. 2,5.

Si en la simple aprehensión o pensamiento existe la verdad: *ib.*, c.3.

Si en toda acción, natural o libre, existe la verdad: *ib.*, c.5.

Si existe la verdad en los sentidos: *ib.*, c.6.

Si en todo signo existe la verdad: *ib.*, c.2.

Si toda acción significa lo verdadero o lo falso: *ib.*, c.9.

Si en todas las cosas existe la verdad: *ib.*, c.7.” – (OSA 159)

De Veritate

“«El que obra el mal huye de la luz, y el que obra la verdad viene a la luz»” – (OSA 501)

“«El que hace la verdad viene a la luz (Io. 33,21) »” – (OSA 503)

“«Gloriaos vosotros todos los que sois rectos de corazón – Ps. 3I,II»” – (OSA 535)

“«Los rectos verán y se alegrarán – Ps. I06,42»”. – (OSA 535)

Añadiendo del texto Suárez – Muñoz (1998) *¿Quién es el Espíritu Santo?*. Guadalajara, México: Ediciones Suárez – Muñoz. – QEP

<p>“Dios es fuente de toda verdad”</p> <p>“Su palabra es Verdad” – (2 S 7, 28)</p> <p>“Su ley es Verdad (Salmo 119. 142)</p> <p>“Dios es veras”. (San Pablo a los romanos, 3,4)</p> <p>“Los miembros de su pueblo son llamados a vivir en la Verdad”. (Salmo 1 19, 30). –</p> <p>“Jesús estaba lleno de Gracia y de Verdad”. (Jn 1,14).</p> <p>“El que cree en El, no permanece en tinieblas”. (Jn 12, 46)</p> <p>“La Verdad los hará libres”. (Jn 8,31 – 32)</p>	<p style="text-align: center;">QEP 9</p>
<p>“La veracidad da justamente al prójimo”</p> <p>“Porque si decimos que estamos en comunión con él, y caminamos en tinieblas, mentinos y no obramos conforme a verdad” – (1 Jn 1,6).</p>	<p style="text-align: center;">QEP 12</p>
<p>“El padre de ustedes es el diablo... porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentirosa y padre de la mentira”. (Jn 4, 44).</p>	<p style="text-align: center;">QEP 14</p>

BIBLIOGRAFÍA

Anselmo de Canterbury. (2001). Sobre el poder y la impotencia, la necesidad y la libertad. En Anselmo de Canterbury, *Filosofía del lenguaje*, pp. 159-211. Colombia: Coreas editores.

Anselmo de Canterbury. (2001). *Fragmentos sobre filosofía del lenguaje*. Colombia: Coreas editores.

San Anselmo. (2008). *Obras completas*, 2 vols., contiene texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt, introducción y traducción al español a cargo de J. Alameda, O. S. B., Madrid, España: BAC

San Anselmo. (2008). VI – Suma teológica anselmiana sacada de las obras del santo doctor, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 155-172. Madrid, España: BAC

San Anselmo. (2008). Proslogio, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 353-441. Madrid, España: BAC

San Anselmo. (2008). Monologio, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 185-347. Madrid, España: BAC

San Anselmo. (2008). De la verdad, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 487-535. Madrid, España: BAC

San Anselmo. (2008). Acerca del gramático, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 441-443. Madrid, España: BAC

San Anselmo. (2008). Carta sobre la encarnación del Verbo, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 683-688. Madrid, España: BAC

San Anselmo. (2008). Por qué Dios se hizo hombre, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 739-743. Madrid, España: BAC

San Anselmo, (2009). *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Madrid, España: tecnos

Álvarez, G. Mariano (2009). Sentido de la validez del argumento «ontológico» de San Anselmo, En *Proslogion - Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, pp. 13-31. Madrid, España: tecnos

Antuñano Alea, Salvador (2012). San Agustín, arquitecto del pensamiento cristiano En *Confesiones-Contra los académicos*, pp. IX-LX. Madrid, España: Gredos

Castañeda, Felipe. (2001). Introducción a la filosofía del lenguaje en Anselmo de Canterbury” En Anselmo de Canterbury, *Filosofía del lenguaje*, pp. 13-152. Colombia: Coreas editores.

Corti, Enrique (2016). *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury*. Buenos Aire, Argentina: Miño y Dávila Editores.

Díez, Ricardo (comp) (2009). *Anselmo de Aosta ayer, hoy y mañana*. Buenos Aires, Argentina: Academia nacional de ciencias de buenos aires

Díez, Ricardo. (2001). ¿Si hay Dios quién es?, En *Cuadernos de anuario filosófico*, Serie Universitaria 136. España: Universidad de Navarra

Díez, Ricardo. (2015). Características del pensamiento Medieval. En *vita flumen – 10 años en el pensamiento medieval*. Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Descartes, René (2003). *Discurso del método*. Madrid, España: Espasa Calpe

Descartes, René (2003). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, España: Espasa Calpe

Eadmero. (2008). *Vida de San Anselmo*, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 5-73. Madrid, España: BAC

Gutiérrez, Raúl & Sánchez, José. (1998). *Metodología del trabajo intelectual*. México DF, México: Esfinge

González, Angel L. (2012). Pensar a Dios. *Studia Poliana*, Vol. 14, pp.5-10

González, Angel L. (1993). La fascinación del argumento ontológico. Nota sobre un libro reciente. *Revista de filosofía*, Vol. VI, núm 9, pp. 201-206.

Gilson, Étienne. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, España: Gredos

Guigo II. (s/f). *Scala claustralium*, Guigo II el cartujo. n/a: Lectio Divina apuntes. Recuperado de <https://lectioapuntes.wordpress.com/> el 09/11/2018

Gilson, Étienne. (1974). *El realismo metódico*. Madrid, España: Rialp

González, Ángel L. (2008). *Teología natural*. Navarra, España: Universidad de Navarra (EUNSA).

Gómez, J. & Mardones, J.M. (coords). (1992). *Cuestiones epistemológicas: Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona, España: Anthropos

_____, (1992). *La tradición analítica: Materiales para una filosofía de la religión. II*. Barcelona, España: Anthropos

- Romerales, Enrique (Ed.). (1992). *Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona, España: Anthropos
- Gómez, J. & Mardones, J.M. (Eds.). (1993). *Estudiar la religión: Materiales para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, España: Anthropos
- García de Lomas Mier, Josemaría. (1994). “El Intellectus Fidei en San Anselmo de Canterbury: claves hermenéuticas de las relaciones fe-razón en el método intelectual anselmiano” en *Cuadernos de Filosofía*, Excerpta e dissertationibus in philosophia, España, vol. IV, p. 97-185.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. México, DF, México: Fondo de cultura económica.
- Jolivet, Jean (1985). *La filosofía medieval en occidente*. México, D.F.: Siglo XXI editores
- Kant, Immanuel (2014). *Crítica de la razón pura*. Barcelona, España: Gredos
- Lira Rugarcia, E. (2007). *Religiones: Búsqueda y Encuentro*. Puebla, México: Universidad La Salle Benavente
- Micklem, Nathaniel. (1981). *La religión*. México DF, México: Fondo de cultura económica
- Mendoza, Carlos. (2003). *El Dios otro*. México DF, México: Plaza y Valdés
- Melero, José M. (s.f.). *A vueltas con la teodicea*. España: Universidad de Castilla-La Mancha
- Mariás, Julián. (1944). *San Anselmo y el insensato: y otros estudios de filosofía*. Madrid, España: Revista de occidente
- Orlandis, José. (1977). *Historia de la iglesia I. – La iglesia Antigua y Medieval*. Madrid, España: Ediciones Palabra
- Piñon, F., Óscar, Perea, J., Correa, V., Mora, Elisa., (coord.). (2001). *Concepto y problema de Dios: una reflexión filosófica*. México DF, México: Plaza y Valdés
- Pannenberg, W. (2002). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca, España: Sígueme
- Pérez de Laborda, Miguel (2010). *Anselmo de Canterbury Esencial*. España: Montesinos-Esencial
- San Agustín. (2012). *Contra los académicos*. Madrid, España: Gredos
- San Agustín. (2012). *Confesiones*. Madrid, España: Gredos
- Suárez – Muñoz (1998). *¿Quién es el Espíritu Santo?*. Guadalajara, México: Ediciones Suárez – Muñoz

Toscano, Marco A. (2013). *La investigación filosófica*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Velarde, L. Julián (2009). Introducción, En *Proslogion - Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, pp. 35-68. Madrid, España: tecnos

Vignaux, Paul. (1983). *El pensamiento en la Edad Media*. México, DF, México: Fondo de cultura económica.

Zañartu, S. (s.f.). *Algunas notas sobre la búsqueda racional de Dios por Anselmo*. Chile: Anales (Sociedad Chilena de Teología).