

MIGUEL ÁNGEL BALIBREA

LA REALIDAD DEL
MÁXIMO PENSABLE

LA CRÍTICA DE LEONARDO POLO AL
ARGUMENTO DE SAN ANSELMO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 98: Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo*

© 2000. Miguel Ángel Balibrea

Imagen de portada: San Anselmo

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	7
CAP. I: EL ARGUMENTO ANSELMIANO DEL <i>PROSLOGIO</i>	9
1. Enunciación del argumento	12
2. Las interpretaciones del argumento del <i>Proslogio</i>	20
3. El punto de partida	28
CAP. II: LA INTERPRETACIÓN DE POLO DE LA PRUEBA ANSELMIANA.....	35
1. La Axiomática de Polo	35
2. Axioma de la operación.....	41
3. El límite mental	52
4. Las operaciones intelectuales.....	62
5. La operación mental de San Anselmo	71
CAP. III: LA CRÍTICA AL ARGUMENTO ANSELMIANO	75
1. La imposibilidad del máximo pensable.....	76
2. De la idea a la realidad.....	87
3. La novedad de la crítica de Leonardo Polo	91
a) Objeciones al punto de partida del argumento.....	92
b) Objeciones respecto a la existencia del máximo.....	97
CONCLUSIONES	101
BIBLIOGRAFÍA	109
1. Ediciones y traducciones de S. Anselmo.....	109
2. Obras de Leonardo Polo.....	109
a) Libros.....	109
b) Artículos y prólogos.....	111
3. Bibliografía general	111

TABLA DE ABREVIATURAS

CTC	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , seguido del número romano del tomo correspondiente.
ERD	<i>Evidencia y Realidad en Descartes</i>
SER I	<i>El Ser I. La existencia extramental</i>
AS	<i>El acceso al ser</i>
HH	<i>Hegel y el post-hegelianismo</i>
QH	<i>Quién es el hombre</i>
PFH	<i>Presente y futuro del hombre</i>
IF	<i>Introducción a la filosofía</i>
NIR	<i>Nominalismo, Idealismo y Realismo</i>
E	<i>Ética</i>

INTRODUCCIÓN

El argumento ontológico es una conclusión filosófica, no es el proemio a una teoría desde la cual ésta se desarrolla. La demostración de la existencia de Dios es uno de los últimos pasos de cualquier filosofía –también podría decirse la hipotética demostración de la no-existencia de Dios–. Tratar el argumento ontológico precisa de consideraciones tanto acerca de la teoría del conocimiento humano como de la metafísica. Abordar el argumento ontológico desde la filosofía poliana interesa, por tanto, por varios motivos.

En primer lugar porque, a mi juicio, la aportación a la filosofía por parte de Polo es sumamente esclarecedora. Esclarecedora, sin duda, para una sólida interpretación de todos los aspectos del argumento ontológico. Esclarecedora, fundamentalmente, porque posibilita una continuación de la filosofía después de aclarar los malentendidos existentes en la filosofía. Esclarecedora porque se trata de una filosofía que, lejos de pasar por alto cualquier aportación histórica, pretende continuarlas en su aportación a la verdad. Esta investigación no se cierra, por consiguiente, en la aclaración de los errores que contiene, a mi parecer, el argumento ontológico. Se intenta poner en claro lo que es una introducción al pensamiento de Polo a través de un examen de tal argumento, mostrando las líneas correctas para superar las limitaciones metafísicas y cognoscitivas que se encuentran en la posibilidad de establecer una demostración de la existencia de Dios a partir de la idea que de Él poseemos.

En segundo lugar porque, a mi juicio, la filosofía poliana contiene elementos sumamente sugerentes para aclarar la situación filosófica en la que nos encontramos, no desde un planteamiento exclusivista que niegue la validez a priori de la filosofía que no parta de sus principios, sino avanzando desde una interpretación que contenga los elementos positivos de todo pensar filosófico.

El argumento ontológico es una innovación filosófica; establece una relación que antes no se había pensado y, a mi juicio, es el máximo exponente de la filosofía que supedita el ser al pensar. Como intento de

apoderarse de la idea completamente y de abrirse a partir de ella a la realidad se comienza una consideración distinta a la que se establece en la filosofía clásica. Desde la filosofía clásica el argumento no es válido de ninguna manera, pero es posible que si se instrumenta una oposición precipitada y superficial no se alcance a ver las implicaciones últimas que sienta este modo de demostrar la existencia de Dios. Y, además, negando precipitadamente la validez al argumento, no es posible entender qué hay en tal argumento de aprovechable.

Es de justicia expresar mi profundo agradecimiento al Prof. Dr. D. Ángel Luis González por su constante estímulo, sin el cual difícilmente podría haber realizado esta investigación. Asimismo quiero dejar constancia de mi profundo agradecimiento a todos los miembros del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras por la formación recibida en estos años de estudio en la Universidad de Navarra. Quisiera agradecer también la ayuda de Rafael Aubá, Miguel Gil y Javier Istúriz por la ayuda prestada en los aspectos materiales de esta investigación.

I

EL ARGUMENTO ANSELMIANO DEL *PROSLOGIO*

De entre los diversos intentos que en la historia de la filosofía ha habido para demostrar la existencia de Dios podríamos decir que el argumento de San Anselmo ha sido, si no el que más, de los que mayor indagación filosófica ha suscitado. “El argumento de Anselmo en defensa de la existencia de Dios ha sido raíz de deleite y frustración para los filósofos desde el tiempo de su creación hasta el presente”¹. Y, sin embargo, a pesar de tanto estudio y estudio del tema, todavía hoy permanece la disputa entre los que afirman la validez del argumento y los que la niegan. Y no sólo eso. Las disputas también se centran en qué significa exactamente el argumento de San Anselmo, qué es lo que quiso decir, desde qué presupuestos, etc., dando así pie al pensamiento débil y al escepticismo, que se ven de este modo confirmados al no poder llegar a un acuerdo en este asunto después de tantos siglos. ¿No será esto una muestra de que no es posible conocer nada de modo definitivo? Filósofo tras filósofo ha ido criticando o corrigiendo la prueba de la demostración de Dios originada en San Anselmo sin llegar nunca a un punto de acuerdo. ¿Será posible encontrar una verdad? ¿Será posible decir en un momento “esta prueba es verdadera” o “esta prueba es falsa” definitivamente?

“La frustración que engendra su consideración estriba en un doble motivo: en parte es muy dudoso que nadie haya creído jamás en Dios sobre la base de este argumento y en parte porque, aunque a primera vista parece incorrecto, no es nada fácil decir concretamente qué es lo que está mal en el argumento”². Por un lado resulta evidente considerar que la dificultad que entraña la prueba de San Anselmo tiene mucho que ver con el hecho de que tal prueba –así como cualquier otra que

¹ Colgan, Q., *On Reasoning about that than which only bein can be thought greater*, American Catholic Philosophical Quarterly, 1991, 65. Citado por Moros, E., *El argumento ontológico modal de A. Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 1997, 14.

² Moros, E., *El argumento ontológico modal de A. Plantinga*, op. cit., 14.

intente probar que Dios existe— implica toda una consideración metafísica y epistemológica de la realidad. Hace necesario, por tanto, una consideración exhaustiva y profunda de diversos temas últimos de la filosofía. Lo cual ya es un indicio de que debe plantearse seriamente la posibilidad misma de que pueda existir un argumento que no necesite de nada más para probarse, ya que éste es, al menos, el deseo del propio Anselmo de Canterbury. Siendo esto así, convendrá sentar bien las bases de nuestro pensamiento, no dar un paso en falso, porque un error en los comienzos, por pequeño que éste sea, —como ya dijera Aristóteles— degenera al fin en graves errores en las consecuencias últimas de la filosofía. Convendrá, por esto mismo, detenerse exhaustivamente en los planteamientos tanto metafísicos como gnoseológicos en que tal prueba se sitúa. En el caso particular del argumento de San Anselmo, otra dificultad estriba en el hecho de que la exposición dada en el *Proslogion* sea excesivamente sobria, dejando muchas cuestiones sin resolver o sin fundamentar de modo claro.

Una ulterior dificultad, muy relevante respecto del argumento anselmiano, reside en la disparidad de interpretaciones propuestas a lo largo de la historia. ¿Qué dijo San Anselmo? En muchas ocasiones da la impresión de que cuando se critica el argumento de San Anselmo se está criticando otra cosa distinta a la que él realmente quiso decir. Es importante, no cabe la menor duda, criticar lo que tal filósofo dijo exactamente. Y, además, es conveniente criticar lo expuesto por un filósofo desde los mismos planteamientos de este filósofo, porque, de lo contrario, la crítica no puede ser tenida en cuenta completamente. En este caso, la aceptación o no del argumento parece quedar reducida a una petición de principio, con lo cual nunca se termina de resolver el problema definitivamente. A mi juicio, e intentaré mostrarlo en adelante, una de las claves para explicar esta disparidad de interpretaciones que ha habido a lo largo de la historia estriba en el hecho de que no todo filósofo lleva a cabo la misma operación intelectual que llevó a San Anselmo a formular su célebre argumento.

Por todas estas razones, esta investigación se centra en la interpretación que Leonardo Polo presenta de las diferentes formulaciones del argumento ontológico. No se detiene tanto este estudio en debatir las diferentes valoraciones que se han dado, a lo largo de la historia, acerca del argumento. A mi juicio, que incidamos más en la interpretación de Polo servirá para entender con mayor profundidad

tanto el argumento como el debate que existe y ha existido sobre el mismo.

La primera pregunta que puede salirnos al paso es la siguiente: ¿Cabe criticar un pensamiento separado de su contexto histórico? O, lo que es lo mismo, ¿es la verdad intemporal? En el fondo reside la cuestión de si es posible que yo piense lo mismo que San Anselmo pensó hace diez siglos. ¿Existe una evolución de la razón? ¿Es mi pensamiento igual que el de San Anselmo? Se piense lo que se piense, no cabe la menor duda de que toda crítica basada en unos presupuestos contrarios a los del autor criticado no puede ser una buena crítica. La crítica desde unos planteamientos distintos sólo afecta de un modo muy relativo. Sin embargo, no voy a entrar en estas cuestiones que en el fondo afectan a la base misma no sólo de este trabajo sino, en cierto modo, de toda la filosofía. En el fondo, aunque pueda sonar un tanto dogmático, estos intentos de anular la filosofía son planteamientos aparentes, resultado de problemas mal enfocados y, por tanto, de difícil solución mientras no se saquen del propio planteamiento desde el que han sido provocados. No entraré en estas cuestiones porque, a mi juicio, con el propio transcurso de esta investigación irán resolviéndose solos y poniéndose en el lugar que les corresponde. Desde luego es posible que el pensamiento pueda llegar a estar en una situación tal de perplejidad que él mismo se anule, pero es un error quedarse en la perplejidad. No debemos rebajar la dignidad del pensamiento que nos deja en una situación de indefensión respecto a nosotros mismos y, además, es una clara injusticia tanto para nuestro pensamiento como para el Creador. Los problemas irresolubles son siempre problemas mal planteados³. Ante ellos, conviene volver atrás, al mismo planteamiento e iniciar la investigación por otros derroteros.

Nos enfrentaremos de entrada al intento de precisar cuál es exactamente el argumento que San Anselmo enunció en la abadía de Bec.

³ Cf. QH, 42.

1. Enunciación del argumento

Desde muy pronto, la preocupación del pensamiento filosófico de San Anselmo se centró en la demostración de la existencia y de los atributos divinos. En su obra llamada *Monologion* cree conseguir su propósito, pero, según él mismo confiesa, sólo lo consiguió a costa de muchos razonamientos complicados en exceso y con una concatenación más complicada aún. La demostración de la existencia de Dios quedaba, así, sujeta a unos principios que también era preciso demostrar, con lo que su comprensión y lectura no podía por menos que ser difícil para muchos⁴. Por eso, aun cuando la existencia de Dios no necesitaba ya ser demostrada, Anselmo de Canterbury busca otra prueba que demuestre esto mismo de una manera mucho más sencilla. “Comencé a pensar si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente”⁵. Largo tiempo estuvo San Anselmo buscando este argumento que bastase por sí solo para demostrar la existencia de Dios, sin necesidad de recurrir a otra instancia que no fuera el argumento mismo. Según cuenta Eadmero, su biógrafo, este pensamiento le impedía estar atento y concentrado en sus oraciones, de tal manera, que llegó un momento en que quiso apartar de sí tal búsqueda, como si de una tentación diabólica se tratara. “Mas, un día, cuando me encontraba muy fatigado, defendiéndome con vehemencia de su importunidad, en la misma lucha de mis pensamientos se mostró aquello de lo que había desesperado, pensamiento que entonces abracé con tanto afán como cuidado había puesto antes en rechazarle”⁶. Parece, como ha puesto de manifiesto Barth —y desde él, algunos autores—, que esta idea aparece en el pensamiento de San Anselmo como una idea puesta desde fuera por alguien, al modo de una iluminación profética⁷. Esto será tratado con

⁴ Cfr. Levasti, A., *Sant'Anselmo, Vita e Pensiero*, Laterza, Bari, 1929, 60. Sobre las relaciones entre el *Monologion* y el *Proslogio*: Sciuto, I., *Genesi e struttura dell'argomento anselmiano*, en *Dio e la Ragione*, Dipartimento di Filosofia e teoria delle Scienze, Venezia, 1992, 21 y ss.

⁵ San Anselmo, *Proslogio*, Proemio.

⁶ "Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, tu studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam". *Proslogio*, Proemio.

⁷ Cfr. Barth, K., *Anselmo di Canterbury. Fides quarens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, en *Filosofia e Rivelazione*, Silva, Milano, 1965, p. 112.

mayor amplitud más adelante. No obstante, “San Anselmo siempre es consciente de que todo lo que con su inteligencia ha logrado comprender se debe a la luz que de Dios ha recibido”⁸, sin que esto implique una gracia especial por parte de Dios. Además, ¿qué sentido tendría que fuera una iluminación profética? ¿En qué estatuto del conocimiento podríamos “colocar” tal idea? Si este argumento fuera una gracia especial de Dios nadie podría comprenderlo sino aquel que lo recibiera. Y, si es recibido, vale como argumento de fe, pero no como argumento racional. Sin embargo, a juicio de San Anselmo, este argumento puede ser comprendido por todos, al tiempo que no puede ser rebatido por nadie, ni siquiera el impío. Por tanto, no debe tratarse de una iluminación profética, si es que queremos que el argumento sea universal. Pero, además, tampoco debe ser un argumento que tenga como punto de partida algún dato recibido por fe⁹. Quizá, en algún sentido, esto pudiera ser discutido; pero, no cabe duda de que el intento de San Anselmo es presentar una argumentación que sea racional, de tal modo que sea posible que todos lo entiendan y lo aprueben, incluido el ateo. De todas maneras, la prueba está propuesta por un cristiano, que cree ya que Dios existe y que, por tanto, no tiene necesidad de tal prueba. Por eso, es posible que la confusión de Barth tenga su base en el ruego insistente que San Anselmo hace a Dios para que le ilumine. Para San Anselmo, la prueba de la existencia de Dios debe ir precedida de la súplica a Dios mismo, como Platón también declara respecto a la prueba de la existencia de los dioses¹⁰. Barth, a este respecto, acude a las palabras de Kierkegaard respecto a que la mejor prueba de la existencia de Dios es la certeza de que debemos acudir a su auxilio para intentar la prueba.

En cualquier caso, este argumento no podía ser rebatido ni por el insensato que afirmara en su corazón que *no hay Dios*. Y, de entrada,

⁸ Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, Eunsa, Pamplona, 1995, 107-108.

⁹ Sin embargo, Gilson defiende que la idea de la que parte Anselmo en su argumentación es “una noción de Dios suministrada por la fe”. Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, 2ª edición, Gredos, Madrid, 1982, 231. No obstante, el argumento de San Anselmo, como cualquier otro aspecto de la filosofía debe ser tratado, a mi juicio, independientemente de las motivaciones, sugerencias, etc. del autor. A mi modo de ver, ésta es una muestra más de que el argumento de San Anselmo no es pensado por todos, como se verá y quedará patente conforme avance la investigación.

¹⁰ Platón, *Las Leyes*, X, 887 c. Aguilar, Madrid, 1988.

aunque sea un reto importante y su consecución llevara consigo grandes logros, el intento de San Anselmo habría de ser juzgado como un rotundo fracaso, al menos, desde el punto de vista apologético.

En el capítulo segundo de su obra, proporciona San Anselmo el argumento encontrado: “Creemos que por encima de Ti no se puede concebir nada por el pensamiento”¹¹. Éste es el punto de partida. Dios es, para San Anselmo, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar. Pero, ¿es Dios pensable? Queremos decir con esta pregunta: ¿Qué conclusión debemos sacar de este punto de partida? Podría concluirse que San Anselmo está diciendo que Dios es lo más alto que podemos pensar. No obstante, esto no es riguroso. No poder pensar nada por encima de Dios no quiere decir que lo más alto que pensamos es Dios, porque no se puede sacar la conclusión de que Dios es pensable a partir de esta frase. ¿Es Dios, entonces, el concepto más alto que el intelecto puede concebir? Desde luego, *si lo puede concebir*, nada hay más alto que éste. Pero, ¿lo puede concebir? Parece claro que San Anselmo piensa que sí es pensable, a juzgar por las palabras con que continúa su argumentación: “este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente...”¹². En rigor, habría que declarar el punto de partida como: el pensamiento puede concebir a Dios y no puede concebir nada por encima de él. Se dice, por tanto, que está en la inteligencia, aunque ya veremos si sólo en la inteligencia o no. Sin embargo, en el capítulo XV del *Proslogio*, San Anselmo defiende que Dios es mayor de lo que nosotros podemos pensar. Surge entonces, de nuevo, la duda de si es Dios o no es Dios la idea mayor que la cual no cabe pensar nada. De entrada cabe decir que Dios no es una idea, claro está; y, por tanto, Dios es mayor que nuestro pensamiento acerca de Él. En definitiva, el punto de partida del argumento de San Anselmo es una idea de Dios –pero, no todo Dios– que es la mayor que puede concebir nuestro pensamiento. Por otra parte, la cuestión es si cuando pensamos en Dios pensamos en *algo mayor que el cual no cabe pensar nada*. A juzgar por las palabras de San Anselmo, está claro que Dios se corresponde con la idea mayor que la cual no cabe pensar nada. Nótese, sin embargo, que eso no es una definición de Dios, no sólo porque el nombre de Dios no sea *mayor que el cual no cabe pensar nada*, sino porque no es ninguna determinación positiva de Dios.

¹¹ *Proslogio*, cap. 2.

¹² *Proslogio*, cap. 2.

Dicho de otra forma: ¿Qué sabemos de Dios por decir que nada mayor que Él puede concebirse en la inteligencia? Parece que nada. Pero, si el punto de partida de la argumentación no es la idea de Dios, entonces ¿de dónde parte el argumento? Aquí hay que poner en claro lo siguiente: o bien se parte de la idea de Dios –una cierta definición de Dios como lo más alto que puede ser concebido– o bien no partimos de la idea de Dios sino de una cierta consecuencia de lo que significa Dios. En efecto, si Dios existe, no parece que podamos formar nada por encima de Dios. El mismo San Anselmo lo dice: “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”¹³. Pero, entonces, se está partiendo de una consecuencia de lo que se quiere demostrar precisamente. Porque, si Dios no existe, ¿no podríamos, en efecto, imaginar cualquier cosa que esté por encima de Dios? De hecho, cualquier cosa que imagináramos o pensáramos vendría a ponerse por encima de Dios. No conviene andar con precipitación en este asunto, tan importante para examinar el argumento. Hay que señalar que, si Dios existe, ningún concepto o idea puede ser mayor que Dios. Pero, ¿eso impide que, existiendo Dios, podamos pensar algo por encima de nuestra idea de Dios, teniendo en cuenta que Dios no es pensable absolutamente?

San Anselmo continúa su argumentación desde esta premisa: “este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente porque, si así fuera, se podría suponer por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento (...) Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad”¹⁴. Afirma San Anselmo que este objeto no puede existir sólo mentalmente, sino que ha de corresponderle también una cierta posición extramental. Si no existiera también fuera de la mente, podría *suponerse* que existiera en la realidad y este mero *suponer* mostraría que ya no es el objeto por encima del cual no puede pensarse nada. La conclusión es evidente: “*id quo maius cogitari nequit*” no puede pensarse como no existiendo, y éste es Dios.

¹³ *Proslogio*, cap. 3.

¹⁴ *Proslogio*, cap. 2.

Siguiendo la explicación de Rovira, puede resumirse el argumento dado por San Anselmo en tres puntos: “primero: procurar una exacta descripción de nuestro conocimiento de lo que Dios es, ya que Dios, según descubrió San Anselmo, es un ser cuya existencia nos es evidente desde el solo conocimiento de su esencia. Segundo: proponer una reducción al absurdo de la tesis que niega esa evidencia inmediata al establecer la tesis contraria, es decir, la tesis del ateísmo. Tercero: ofrecer una reducción al absurdo de la tesis que pone en duda la evidencia en cuestión, o sea, dicho en términos modernos, de la tesis del agnosticismo”¹⁵.

No debe escapar nuestra atención por encima de este último aserto de la prueba de San Anselmo: éste es Dios. Téngase en cuenta la objeción de Santo Tomás de Aquino, el cual piensa que “*id quo nihil maius cogitari potest*” no está claro que sea un significado de la expresión ‘Dios’ admitido por todos, puesto que hay algunos que piensan que Dios es un cuerpo o que este mundo es Dios¹⁶. Lo cual redundante, precisamente, en lo que antes se decía: es importante tener en cuenta, para la comprensión verdadera del argumento de San Anselmo, cuál sea exactamente el punto de partida de la prueba. No obstante, parece un poco prematuro dar una solución acertada a este asunto ahora. Convendrá detenerse en él más adelante.

San Anselmo explica su argumentación en el capítulo tercero del *Proslogio*, lugar en el cual, como se verá después, algunos han querido ver una segunda prueba distinta a la dada en el capítulo segundo¹⁷. “Lo cual es tan cierto que no puede pensarse que no exista. Pues puede pensarse que exista algo de tal modo que no pueda pensarse que no exista; lo cual es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego existe verdaderamente algo mayor que lo cual

¹⁵ Rovira, R., *La fuga del no ser*, Encuentro, Madrid, 1991, 35-36.

¹⁶ Cfr. S. Th., I, q. 2, a. 1, ad 2; y C. Gent., L. I. c. 11.

¹⁷ Cfr. Hartshorne, Ch., *The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument*, in *Philosophical Review* 53 (1944), pp. 225-245; Malcolm, N., *Anselm's Ontological Argument*, in *Philosophical Review* 69 (1960), pp. 41-62. Más recientemente, la distinción ha sido mantenida por Seifert, J., *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 553; Broadie, A., *Anselm of Canterbury*, Burkhard-Smith, 1991, I, 34-35.

nada puede pensarse, y de tal modo que no puede pensarse que no exista”¹⁸.

La exposición del argumento de San Anselmo enseguida levantó críticas, la más conocida de las cuales es la expuesta por Gaunilo en su *Libro escrito a favor del insensato*. Merece la pena repasar esta crítica y la respuesta que dio Anselmo, ya que, como es sabido, él mismo quiso que ambas cosas fueran publicadas junto a su *Proslogio*. La brevedad del argumento anselmiano expuesto en el *Proslogio* hace difícil entender bien el discurso. Ésa es la razón por la que Anselmo quiso publicar junto a la primera redacción de su argumento tanto el escrito de Gaunilo como su propia respuesta a éste, en la cual se especifica con más claridad su demostración de la existencia de Dios. “Podemos considerar una fortuna el que las objeciones de Gaunilo, que fue durante muchos años el único que prestó una especial atención a la prueba –al menos por lo que nosotros sabemos–, llegase pronto a manos del propio San Anselmo, y suscitase una respuesta que, como veremos, es de inestimable ayuda para clarificar lo que había sido presentado en el *Proslogio* de un modo excesivamente sucinto”¹⁹.

Gaunilo, monje de Marmoutier, toma por suya la postura del insensato, que es aquél que, precisamente, dice en su corazón que *no hay Dios*. Aunque para el resto de la obra todo son alabanzas, son varios los puntos de discrepancia con San Anselmo en lo que respecta al argumento:

En primer lugar, Gaunilo piensa que un objeto no puede estar en mi espíritu por el mero hecho de comprender las palabras que lo expresan, porque si no, “habría que decir lo mismo de muchas cosas falsas e inexistentes”²⁰. Para San Anselmo, el hecho de poder entender las palabras pronunciadas es signo de que se poseen en la inteligencia²¹. Desde luego, el asunto no es de fácil dilucidación e implica toda una teoría del conocimiento que apoye una u otra tesis. En el fondo habrá que aclarar en qué consiste exactamente el punto de partida del

¹⁸ *Proslogio*, cap. 3.

¹⁹ Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 146.

²⁰ Gaunilo, *Liber pro insipiente*, n. 2. Gaunilo objeta contra el pensamiento de San Anselmo respecto a que efectivamente poseo dentro de mí la idea de aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada.

²¹ *Proslogio*, cap. 2. “Cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento”.

argumento de San Anselmo. Lo veremos más adelante. No obstante, la posición de Gaunilo es bastante clara: si no es posible formar una idea de Dios como aquello mayor que el cual no puede pensarse nada, entonces no hay contradicción alguna al negarle la existencia. Además, no es posible formarse una idea de Dios a través de los sentidos²² porque “como tú mismo afirmas, no puede existir ninguna cosa semejante”²³ a través de la cual nos formemos una idea de Dios tal y como la de San Anselmo.

Por otra parte, explica Gaunilo, de la existencia ideal no se sigue necesariamente la existencia real. Gaunilo expone el célebre ejemplo de la isla llamada Perdida²⁴, que, aun siendo la más perfecta de todas las islas y es la mayor que se puede imaginar a juzgar por las riquezas que posee, no puede afirmarse que exista realmente. No obstante, para San Anselmo ésta es la mayor de las islas imaginables, pero no la mayor de las ideas.

Ciertamente, según San Anselmo, en nuestra inteligencia hay algo así como el ser por encima del cual nada puede ser imaginado. Afirma San Anselmo que “desde el momento en que puede ser pensado existe necesariamente”²⁵. Si el ser mayor que el cual no puede nada pensarse no existiera realmente, entonces ya no sería el ser mayor que el cual nada puede pensarse, lo cual es a todas luces contradictorio. Lo dice textualmente San Anselmo: “¿No se sigue necesariamente que este ser, el mayor que se pueda imaginar, si existe en la inteligencia, no está solamente en la inteligencia? Porque, si no está más que en la inteligencia, se puede imaginar un mayor que él, lo que es contradictorio”²⁶. Lo cual lleva consigo la siguiente proposición fundamental: “el ser por encima del cual no se puede concebir otro mayor no puede ser representado como no existente”²⁷.

Parece, por tanto, que la clave en este asunto no es que el ser mayor que el cual nada puede pensarse lleve consigo la existencia real por ser, justamente, el mayor, ni que es el mayor porque lleve consigo la

²² Cfr. Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, edit. Laterza, Bari, 1987, 49.

²³ *Liber pro insipiente*, n. 4.

²⁴ *Liber pro insipiente*, n. 3.

²⁵ *Respuesta a Gaunilo*, II.

²⁶ *Respuesta a Gaunilo*, II.

²⁷ *Respuesta a Gaunilo*, II.

existencia extramental, sino que la clave reside en la contradicción que San Anselmo encuentra al negar su existencia: la existencia de una contradicción nos lleva a afirmar la existencia real de aquel ser mayor que el cual no cabe pensar otro. Es conveniente repetir este punto porque es importante comprender cuál es el verdadero alcance que San Anselmo otorga a su propio argumento. San Anselmo no acepta la crítica de Gaunilo porque éste no acierta con el verdadero argumento. Gaunilo objeta a San Anselmo que de la existencia mental de un concepto no puede concluirse su existencia real extramental. Pero no es esto lo que ha querido decir San Anselmo, porque él es consciente de que este paso no puede darse sin más²⁸.

“En primer lugar, recuerdas con frecuencia que he dicho: lo que es mayor que todo lo demás está en la inteligencia; si está en la inteligencia está también en la realidad porque, de otro modo, este ser mayor que todos no lo sería. Ahora bien, *en ninguna parte, en ninguna de mis palabras, se encuentra semejante razonamiento*”²⁹. San Anselmo nunca ha dicho que el ser mayor esté también en la realidad porque si no ya no sería el mayor. No es ésta la contradicción que quiere mostrar San Anselmo. “Porque para probar que un ser existe en la realidad, no es igualmente concluyente decir que es mayor que todos o que es tal que el pensamiento no puede formar uno más perfecto”³⁰. San Anselmo está de acuerdo con Gaunilo en que por el mero hecho de comprender una definición no se puede deducir su existencia, aunque tal definición sea la del ser mayor que el cual nada puede pensarse. El argumento de San Anselmo estriba en la contradicción que supone el hecho de que el ser mayor no sea existente. Si hay un ser tal en nuestra inteligencia y no existe, entonces no es ese tal ser porque se podría pensar otro mayor. Del mismo modo que si yo concibo en mi inteligencia la noción de círculo cuadrado puedo, sin apelar siquiera a la experiencia, deducir su no-existencia. En este caso, la afirmación de su no-existencia es un paso justificado del orden de las ideas al orden real, es una afirmación válida

²⁸ Cfr. *Proslogio*, cap. 3. "Todo, excepto Tú, puede por el pensamiento ser supuesto no existir". A este respecto, vid. Anscombe, E., *Por qué la prueba de Anselmo en el Proslogion no es un argumento ontológico*, en *Anuario Filosófico*, Vol. XV/2, 1982, 9-18.

²⁹ *Respuesta a Gaunilo*, III.

³⁰ *Respuesta a Gaunilo*, III. Esto es lo que, a mi juicio, no tiene en cuenta Evans en su tratamiento del argumento ontológico. Cfr. Evans, G. R., *Anselm and Talking about God*, Oxford, Clarendon Press, 1978, 51-52.

porque la noción de círculo cuadrado es contradictoria. El percibirse de esa contradicción conlleva la afirmación de su no-existencia real.

Cabe notar que la afirmación de que la existencia no es un predicado real no afecta para nada al paso del orden cognoscitivo al plano real en el caso de una noción contradictoria. Y quizá sea en este punto donde mejor se note la pretensión de San Anselmo. Si se logra encontrar una contradicción se podrá dar justificadamente el paso de lo ideal a lo real. Y, para Anselmo, es contradictorio que el ser mayor que el cual nada puede pensarse no sea el ser mayor que el cual nada puede pensarse, lo cual sucede precisamente si se le niega la existencia. La contradicción tanto tiempo buscada por San Anselmo: si se niega la existencia del ser mayor que el cual nada puede pensarse entonces ya no es el ser mayor que el cual nada puede pensarse. La clave es, por tanto, que no puede negarse su existencia sin incurrir en contradicción, y no que pueda deducirse su existencia por ser el mayor de los que pueden concebirse. Ahora bien, si por no ser existente decimos que deja de ser el ser mayor que el cual nada puede pensarse, ¿no se piensa la existencia como una cualidad de esa idea? Si no existe no puede ser el mayor, o sea, si es el mayor y no existe, entonces no es el mayor. Pero, ¿no es eso incluir la existencia dentro de la idea de Dios? La cuestión será, entonces, justificar hasta qué punto puede pensarse la existencia.

Antes de exponer la crítica de Leonardo Polo al argumento anselmiano es preciso hacer un breve recorrido por las diversas interpretaciones a que ha sido sometida la prueba de San Anselmo.

2. Las interpretaciones del argumento del *Proslogio*

No cabe duda que las interpretaciones que se han dado del argumento son tantas y, al menos según parece, tan distintas que puede incluso dudarse de que sea posible siquiera entender el argumento y no sólo ya darlo por bueno o no. A mi juicio en muchas ocasiones no se ha entendido bien el argumento de San Anselmo en toda su profundidad y, lamentablemente, se ha criticado de una manera, podríamos decir, externa, esto es, sin tener en cuenta los presupuestos desde los que ha partido el propio San Anselmo. Pero no se quiere unir a la larga lista existente de pareceres respecto al argumento otro más. Es posible que quepa entender no sólo el argumento sino también todo lo que se ha dicho sobre él de una manera coherente. Éste es uno de los fines que se

persigue en este trabajo porque, claro está, no dejaría de tener sentido lo contrario, es decir, seguir añadiendo más datos porque, al fin y al cabo, esto no hace sino hundir más todavía el argumento en el misterio. Más adelante tendremos ocasión de ver cuál es la interpretación que hace Leonardo Polo del argumento de San Anselmo; y, en ese momento, podremos situar en su justa medida no sólo el argumento sino todas las interpretaciones que de él se han hecho.

Sin embargo, conviene precisar que el recorrido por las diversas interpretaciones dadas del argumento anselmiano no pretende ser exhaustivo, ya que la principal tarea de esta investigación debe conducir a la exposición de la crítica de Polo, como resultado de su filosofía. Las interpretaciones de otros autores son traídas a colación en la medida en que sirvan para entender mejor el alcance y precisión de la filosofía poliana.

En primer lugar se debe notar que, en ocasiones, se ha pretendido distinguir dos argumentos en el *Proslogio* y no uno sólo. Así, el primero de ellos correspondería al dado en el segundo capítulo y el segundo argumento, distinto al anterior, el que desarrolla San Anselmo en el tercer capítulo de su obra. Para algunos ambos argumentos son absolutamente distintos, como ya hemos mencionado anteriormente. En efecto, el primer argumento sería un intento de probar la existencia de Dios a partir de la consideración de las perfecciones incluidas en la esencia divina tal y como es conocida por el hombre. Las palabras de San Anselmo son las siguientes: “Este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. (...). Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad”³¹. La demostración, en este caso, se llevaría por reducción al absurdo: si pensamos que el ser mayor que el cual no cabe pensar nada no existe, entonces ya no es el ser mayor que el cual no cabe pensar nada.

Sin embargo, la prueba dada en el siguiente capítulo se basaría no en la idea de Dios como lo que no cabe pensar un mayor sino en la idea de Dios como la existencia necesaria: “Pues puede pensarse que exista algo de tal modo que no pueda pensarse que no exista; lo cual es mayor que

³¹ *Proslogio*, cap. 2.

aquello que puede pensarse que no existe. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego existe verdaderamente algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y de tal modo que no puede pensarse que no exista³². La opinión de Malcolm es que hay que distinguir estos dos argumentos porque el primero, el del segundo capítulo, está fundado en la existencia como perfección y el segundo argumento está fundado en la imposibilidad lógica de no existir como una perfección³³. Sin embargo, no parece claro que haya que distinguir estos dos pasajes de San Anselmo como dos argumentos distintos puesto que en ellos el punto de partida es el mismo y la conclusión similar, aunque de mayor alcance en este tercer capítulo. Ésta es la opinión de numerosos estudiosos del argumento³⁴. San Anselmo, en efecto, no distingue entre dos argumentos sino, más bien, en que a partir de la demostración de la existencia del máximo pensable podemos demostrar todo aquello que convenga a la definición del máximo; en este caso, en el capítulo tercero, la idea de existencia necesaria: todo aquello que podamos pensar que es mayor que su contrario conviene al ser mayor que el cual no cabe pensar nada porque, de otro modo, negaríamos que este ser fuera el mayor, lo cual no es sino una contradicción. Para Rovira, el alcance del argumento presentado en el capítulo tercero es mayor porque no sólo niega la posibilidad del ateísmo sino también la posibilidad del hoy llamado agnosticismo³⁵: no sólo no es posible negar la existencia de Dios sino que es necesario afirmarla porque la existencia de Dios se muestra ahora como una existencia necesaria. Por eso, según señala también Pérez de Laborda, se hace necesario aclarar en el siguiente capítulo cómo es posible que el insensato haya pensado en su corazón que Dios no existe, siendo la existencia de Dios de afirmación necesaria e incontrovertible.

³² *Proslogio*, cap. 3.

³³ Cfr. Malcolm, N., *A no Nonsense Approach to St. Anselm*, *Franciscan Studies* 41 (1981), 525 y ss. En cualquier caso y a pesar de las similitudes, el argumento anselmiano y cartesiano no pueden ser calificados de argumentos modales. Cfr. Marcus, R. B., *Modalities. Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1993. Un estudio muy correcto del argumento ontológico modal en Moros, E., *El argumento ontológico modal de A. Plantinga*, op. cit.

³⁴ Cfr. Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 135. También vid. Rovira, R., *La fuga del no ser*, cit., 40 y ss.

³⁵ Cfr. Rovira, R., *La fuga del no ser*, cit., 42 y ss.

Sin embargo, independientemente de que se considere que son una o dos pruebas distintas³⁶, existen bastantes divergencias a la hora de señalar en qué consiste exactamente la prueba de San Anselmo.

Ya se ha visto que la primera interpretación del argumento fue llevada a cabo por Gaunilo, sin demasiado acierto, a juicio del propio Anselmo. Pero desde estos escritos hasta el siglo XIII no hay ninguna noticia del argumento.

Es Guillermo de Auxerre quien primero trata el argumento de San Anselmo, utilizándolo como uno más entre otros argumentos para demostrar la existencia de Dios. En su formulación³⁷ se muestra que es posible dar un paso del ser sólo en el intelecto a ser también en la realidad, fundándose en que ser *in re et in intellectu* es más que ser sólo *in intellectu*. “Éste es precisamente el argumento ontológico muchas veces atribuido a San Anselmo”³⁸. Esta interpretación no puede ser apropiada para el argumento anselmiano porque de ser el mayor no puede deducirse su existencia, como el mismo Anselmo replica a Gaunilo, y, por tanto, la existencia no está contenida en la idea de Dios. Así piensa, por ejemplo, Cattin, para quien la noción de aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada no es una especie de compendio ontológico de todos los atributos de Dios³⁹; “y mucho menos puede pensarse que uno de tales atributos comprendidos allí sea la existencia”⁴⁰. Sin embargo, el pensamiento de Guillermo de Auxerre

³⁶ Vanni Rovighi señala, al contrario que los autores citados, que el argumento anselmiano es uno sólo. Cfr. Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, cit., 47.

³⁷ “Item quarto modo probat magister Anselmus Cantuarensis idem sic. Intelligibile est aliquid quo maius excogitari non potest. Hoc verum est evidenter, quia cum dico: id quo maius excogitari non potest, audiens intelligit significationes istarum dictionum, et ita intelligit significatum huius orationis: quo maius excogitari non potest, et ita intelligit id quo maius excogitari non potest. Unde manifestum est quod intelligibile est id quo maius excogitari non potest. Sit ergo quod aliquis intelligat id quo maius excogitari non potest. Illud quod ita intelligit, aut est aut non est. Si dicatur quod non est, ergo illud quod ita intelligit ita est in intellectu quod non est in re; sed maius est in re esse et in intellectu quam in intellectu solum; et hoc ipsum est intelligibile, quod constat. Ergo intelligibile est maius quam iste cogitet; non ergo intelligit id quo maius excogitari non potest; esed hoc est contra positum. Relinquitur ergo quod illud quod ille intelligit est. Et ita id quo maius excogitari non potest est, et ita summum bonum sive Deus est”. *Summa Aurea*, L. 1, tract. 1, n. 4.

³⁸ Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 161.

³⁹ Cfr. Cattin, Y., *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion d'Anselme de Canterbury*, Vrin, París, 1986, 158.

⁴⁰ Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 199.

tiene una fundada razón de ser, a saber, que en el capítulo tercero ha quedado demostrado que la existencia necesaria es una nota del máximo pensable⁴¹.

La interpretación de Santo Tomás de Aquino, que será tratada en el capítulo referente a las diversas críticas que ha sufrido el argumento, es, probablemente la más importante de las enunciadas en la Edad Media. La perspectiva tomista es distinta, sin duda, a la interpretación que se ha dado del argumento en la filosofía moderna, la cual supone un giro importante en la historia de la filosofía.

La expresión argumento ontológico con la que se designa el argumento de San Anselmo es, como se sabe, utilizada por primera vez por Kant⁴² en la sección correspondiente a la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, dentro de la doctrina trascendental de los elementos. El calificativo ontológico proviene de la definición que da Wolff de ontología, como ciencia que trata de establecer juicios sintéticos a priori a partir de meros conceptos independientes absolutamente de la experiencia. “Sería un argumento ontológico, por tanto, el que nos da a conocer la existencia a través de conceptos, sin la ayuda de la experiencia”⁴³. Así se designa también el argumento de San Anselmo, como un argumento ontológico. Veremos más adelante si esta expresión es adecuada o no para tal argumento⁴⁴.

⁴¹ Aunque es un poco prematuro dar una solución a todos los problemas del argumento ontológico, conviene señalar que el argumento ontológico da pie a estas variaciones en el carácter de la existencia. Veremos más adelante, al hablar de la crítica poliana y de la manera en que debe entenderse este argumento como se explica la atribución de existencia a la idea por encima de la cual no cabe pensar nada.

⁴² Cfr. Immanuel Kant, KRV, A 247/B 303.

⁴³ Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 176. Sin embargo, como se verá más adelante, para Leonardo Polo esta posibilidad es incompatible con el modo de ser del intelecto humano. No hay inteligencia sin experiencia. Y el modo de acceso al ser no es puramente objetivo.

⁴⁴ Acerca de si debe considerarse o no el argumento anselmiano como un argumento ontológico hay una gran disputa. Centioli, E., *L'argomento ontologico è veramente... ontologico?*, Doctor Communis 19-20, 1966-1967, 107-109; Sagal, P. T., *Anselm's Refutation of Anselm's Ontological Argument*, en *Franciscan Studies*, 11, 1973, 285-291; Losoncy, T. A., *Saint Anselm's Rejection of the 'Ontological Argument'. A Review of the occasion and Circumstances*, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64, 1990, 373-385; Marion, J. L., *L'argument relève-t-il de l'ontologie?* En *L'argomento ontologico*, a cura di M. M. Olivetti, Cedam, Padova, 1990, 44; Viola, C., *Origine et portée de la formule dialectique du Proslogion de Saint Anselme. De l'argument ontologique à l'argument mégalogique*, en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 83, 1991, 339-384.

En la filosofía moderna, el argumento suele ser considerado como válido por aquellos filósofos que aprueban la posibilidad de las ideas innatas: es una muestra de la dificultad que hemos notado antes sobre el origen del punto de partida anselmiano. Para la filosofía moderna, la posibilidad del argumento estriba en que tal idea sea dada antes de la experiencia. No es admitido, por el contrario, por aquellos filósofos que piensan que cualquier conocimiento debe ir precedido por la experiencia, máxime cuando el conocimiento que se pretende es un conocimiento acerca de la existencia real⁴⁵. Si esto es así, entonces el argumento de San Anselmo no parte de la misma idea que los argumentos considerados ontológicos en la filosofía moderna, ya que el estatuto del punto de partida es muy distinto: para unos la idea de Dios es innata pero, para San Anselmo, proviene de la experiencia. ¿Es esto suficiente para poder decir que el argumento de San Anselmo no es un argumento ontológico?⁴⁶ Desde luego, si ontológico es el argumento absolutamente independiente de la experiencia entonces el argumento de San Anselmo no es un argumento ontológico porque el punto de partida de su argumentación es conocido mediante una cierta referencia a la experiencia. Si, por el contrario, consideramos que ontológico califica a la posibilidad de llegar de la idea de Dios a la existencia de Dios entonces el argumento de San Anselmo puede ser considerado un argumento ontológico tanto como los argumentos de la filosofía moderna. No obstante, habrá que examinar si el punto de partida del argumento de Anselmo es la idea de Dios.

Sin duda, la interpretación más habitual del argumento de San Anselmo es aquélla en la que se interpreta que la existencia de Dios sería una de las perfecciones incluidas en la noción de Dios. “El argumento supone (...), como habitualmente se dice, que la existencia

⁴⁵ Cfr. Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, cit., 137; *La Filosofia e il problema di Dio*, Vita e Pensiero, Milán, 1988, 84; *C'è un secondo argomento ontologico?*, en *Sola Ratione. Anselm Studien für Pater Dr. H. C. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, 83.

⁴⁶ Más adelante, al hablar del argumento ontológico cartesiano se tratará la posible distinción entre éste y el argumento dado por Anselmo. Para Delgado la equiparación entre ambos argumentos sólo implica no entender bien la propuesta de San Anselmo, por cuanto confundirlos siempre incluye que se considera la existencia como una perfección contenida en la idea de Dios. Cfr. Delgado, S. M., *El argumento anselmiano*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987, 245. Entre las opiniones contrarias puede citarse, entre otros, a Koyré, A., *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Leroux, París, 1923; Fabro, C., *Leibniz' uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma, 1967, 276.

(en el sentido de *ens in actu* o *in re*) es una perfección, frente al mero *ens in intellectu*, y que, por tanto, debe deducirse o exigirse, si mejor se quiere, desde la noción de *ens supremum*⁴⁷. Se interpreta aquí que en el argumento de San Anselmo se daría un salto ontológico desde el entendimiento a la realidad, fundado en que el ser es una perfección y, por tanto, le debe pertenecer necesariamente al ser mayor que el cual nada puede pensarse.

La clave para poder dirimir este asunto se encuentra, obviamente, en una adecuada interpretación del pasaje en el que San Anselmo nos da su famoso argumento: “Y, en verdad, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues, si sólo existe en el entendimiento puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto, ciertamente, no puede ser⁴⁸. La afirmación de que aquello mayor que lo cual sólo existe en el entendimiento conlleva, necesariamente, una contradicción. Parece claro que, para San Anselmo, pensar algo como existente en la realidad y en el pensamiento es más que pensarlo sólo como existente en el puro pensamiento. Esta frase no debe ser tomada a la ligera puesto que no debe ser considerada equivalente a esta otra: ser en la realidad y en el entendimiento es más que ser sólo en el entendimiento. La interpretación habitual ha sido, en efecto, esta última, más acorde, en opinión de algunos autores, con el giro que se da al argumento en la filosofía moderna. Así aparece, por ejemplo, esta interpretación según la cual la existencia es una perfección en manuales muy conocidos: “Trató en su *Proslogio* de demostrar la existencia de Dios mediante un argumento (llamado luego ontológico) en el que la existencia se interpretaba como un atributo que añadir al repertorio de perfecciones

⁴⁷ Cerezo, P., *La onto-teo-logía y el argumento ontológico. (Exégesis de la crítica tomista)*, en *Revista de Filosofía* 25, 1966, 422-423.

⁴⁸ *Proslogio*, cap. 2. En el artículo citado anteriormente de Anscombe, la coma situada antes de ‘lo cual es mayor’ es de suma importancia porque a su juicio, además de ser arbitraria, marca el argumento anselmiano de un tinte ontológico que no debe tener. Así se evita la discusión acerca de si es más o no ser en el entendimiento o ser en el entendimiento y en la realidad. Cfr. Anscombe, E., *Por qué la prueba de Anselmo en el Proslogion no es un argumento ontológico*, cit., 15.

de la cosa que decimos que existe⁴⁹. Sin embargo, cabe la interpretación que evite el considerar la existencia como una perfección del máximo⁵⁰. Para Cattin, pensar aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada como existente en la realidad es mayor que pensarlo no existiendo también en la realidad. De este modo, se estarían comparando dos modos de conocer y no dos modos de ser⁵¹. Otro modo de entender este pasaje es “sostener que San Anselmo mantiene que *id quo nihil maius cogitari potest*, al ser pensado como existente, es mayor que lo que es pensado como no existente. (...). La clave de esta interpretación habría que buscarla en el siguiente capítulo del *Proslogio*: aquello que puede ser pensado como no existente no es *id quo nihil maius cogitari potest*, porque lo que no puede ser pensado como no existente es mayor que lo que puede ser pensado como no existente⁵²”.

Sin embargo, los partidarios de ver la existencia como una característica del ser mayor que el cual no cabe pensar nada pueden ver un apoyo a sus pensamientos en el hecho de que en el capítulo tercero San Anselmo demuestre que la existencia de Dios es necesaria y, por tanto, que no puede pensarse que no exista. “puede pensarse algo de tal modo que no pueda pensarse que no exista; lo cual es mayor que aquello que puede pensarse que no existe⁵³”, porque si no puede pensarse como no existente hay que pensarlo como existente. Además, si aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada no es pensado, de entrada, como existente entonces la conclusión del argumento sería mayor que el propio punto de partida, luego, de entrada, el ser mayor

⁴⁹ Kneale, W. Y M., *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1980, 189-190. También: “En la cumbre de nuestros conceptos existe el ser perfecto, el ser que tiene por sí mismo la existencia. Por consiguiente este ser existe porque si no existiera, ya no sería aquél que está en la cumbre de nuestros conceptos. (...). En otras palabras: desde el momento en que es considerado como posible un ser al cual no puede haber nada superior, ese ser tiene que existir, porque de lo contrario ya no sería el ser por encima del cual no puede existir nada superior, puesto que le faltaría la existencia; luego tiene que existir”. Rodríguez - Fuentes, Introducción al *Proslogio* en *Obras Completas*, edit. Aguilar, 1961, 355.

⁵⁰ “Lo que San Anselmo compara no es el ser in re y el ser sólo in intellectu, sino que se mueve exclusivamente dentro del ámbito del cogitare”. Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 131.

⁵¹ “La distinction n’est pas faite ici entre deux modes d’existence pour une chose, mais entre deux manieres de comprendre (intelligere)”. Cattin, Y., *La preuve de Dieu*, cit., 160.

⁵² Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 132.

⁵³ *Proslogio*, cap. 3.

que el cual no cabe pensar nada está pensado como existente. Todavía cabe añadir algo más: precisamente la cuestión es si se puede pensar la existencia, porque no tendría sentido decir que considerar la existencia como una perfección de la esencia sea tener la esencia real en el pensamiento. En definitiva, hay una clara confusión en esta discusión acerca de si San Anselmo ha considerado o no la existencia como una perfección: en el fondo, aquellos que mantienen que Anselmo no incluye la existencia entre las perfecciones del máximo deberían responder a la cuestión de si es posible pensar la existencia y qué diferencia hay entre pensar la existencia y decir que la existencia es una perfección. A su vez, los que mantienen que la existencia está considerada como una perfección en el argumento de San Anselmo no son capaces de responder cuando se pregunta por la pensabilidad de la existencia, ya que para decir tan solo que la existencia no se puede pensar hace falta haberla pensado.

La confusión existente entre las interpretaciones del argumento es síntoma claro de que los mismos intérpretes no han sido capaces de salir del laberinto del propio argumento. Para aquellos que mantienen que la existencia no está considerada como una perfección hay que decir: si la conclusión no es mayor que el punto de partida entonces en el punto de partida está la existencia ya considerada, de modo que no se puede negar sin incurrir en contradicción y, por eso, al negarle la existencia se produce la contradicción, a saber, que el máximo pensable deja de ser el máximo pensable. Pero, por el contrario, a aquellos que niegan el argumento por considerar que la existencia no puede ser considerada como una perfección habría que hacerles notar que la existencia se puede pensar, porque si no, ¿cómo podríamos hablar de existencia?

3. El punto de partida

El objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor se perfila como el punto de partida del argumento de San Anselmo. En efecto, según San Anselmo, encuentro dentro de mí esa idea mayor que la cual no cabe pensar nada. Pero, enseguida, varias preguntas son necesarias para entender adecuadamente esta idea. En primer lugar, ¿de dónde procede esta idea? En segundo lugar, ¿cuál es el contenido de esta idea? Además, ¿es esta idea como las otras ideas? La brevedad de la argumentación de San Anselmo hace que estas preguntas no obten-

gan una precisa respuesta; o, al menos, que no se infiera la respuesta directamente de lo dicho por Anselmo. La primera pregunta se hace pertinente por varias razones: en primer lugar, es necesario, si queremos establecer el argumento con absoluta necesidad, que esta idea sea indubitante y, para eso, es preciso seguir el proceso genético que haya tenido. No es lo mismo, obviamente, que esta idea sea un contenido de la fe de San Anselmo o que proceda de la experiencia, ya que, en ambos casos su universalidad es distinta y también, por tanto, la universalidad del argumento. En efecto, si la idea de ser mayor que el cual no cabe pensar nada procede de la fe entonces debemos renunciar a la pretensión de universalidad del argumento porque, para entenderlo, es preciso tener fe. Claro es que no es ésta la consideración de Anselmo por más que él piense que el creyente tendrá mayor facilidad para entender su argumento. No obstante, esta facilidad no proviene sólo de la mayor capacidad que tiene el creyente de entender esta idea sino también de contar con la poderosa ayuda de Dios que ilumina nuestras inteligencias.

Desde luego, la caracterización de San Anselmo de la idea de Dios como la idea del ser mayor que la cual no cabe pensar nada tiene antecedentes en la filosofía que, en cierto modo, pueden causar una aprobación de esta idea sin un riguroso examen previo. Así, San Agustín dice “*fatebor Deum quo nihil superius esse constiterit*”⁵⁴ y también en la República de Platón puede leerse una caracterización semejante: “creo que todos y cada uno de ellos (de los dioses) son los seres más hermosos y excelentes que pueden darse”⁵⁵.

Ya se aludió a la interpretación según la cual se entiende que esta idea aparece en la mente de San Anselmo como una iluminación profética. Ahora puede entenderse que, en cierto modo, sea posible dar esta interpretación. Además, el mismo San Anselmo hace referencia a que *id quo nihil maius cogitari potest* está en nuestro pensamiento como algo que creemos. Podría entenderse este “creemos” como una consecuencia de que nada puede ser por el pensamiento pensado como mayor que Dios, porque supondría, para la criatura, situarse por encima del Creador. Ahora bien, si es la criatura la que piensa a Dios como máximo, ¿no se coloca ella misma por encima del Creador? Puesto que el pensar piensa lo pensado podría decirse que pensar a Dios es situarse

⁵⁴ Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, 6, 14.

⁵⁵ Platón, *República*, II, 381 d, Aguilar, Madrid, 1963.

por encima de Él mismo. Para San Anselmo esto carecería de sentido. Hay que decir, por tanto, para salvar la prueba, que Dios no está pensado absolutamente al pensar lo máximo que podemos pensar.

Ahora bien, ¿podemos decir que esta idea provenga de la sensibilidad? Aunque San Anselmo haga referencia de vez en cuando a imaginar, eso no quiere decir sino que no distingue las diversas operaciones del alma. Pero por el contexto debemos suponer que se refiere en todo momento a la inteligencia. No parece que quepa duda de que *id quo magis cogitari nihil potest* no es un objeto empírico. Ahora bien, para San Anselmo la idea de Dios que utiliza como punto de partida de su argumento puede ser obtenida por medio de un conocimiento previo de las criaturas⁵⁶. Así viene además respaldado en las Sagradas Escrituras. No obstante, el creyente no tiene porqué comparar con las criaturas para obtener la idea de Dios como aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada, porque esta idea puede ser obtenida mediante la fe. Sin embargo, existen algunas discrepancias entre los comentadores del argumento respecto a este punto. Para Rovira, “no se pretende establecer una comparación del ser de Dios con los otros seres, sino apuntar a una caracterización absoluta de Dios como el ser por excelencia”⁵⁷. A juicio de Rovira, si se tratara de una noción obtenida por comparación con los demás seres, la idea que obtendríamos sería la de “mayor que todo” y no la de “aquello cuyo mayor no cabe pensar” y, teniendo en cuenta que el mismo Anselmo se opone en su refutación a Gaunilo a que sea confundido su punto de partida de este modo, debemos concluir que la caracterización de Dios es absoluta. ¿Se dice el último por referencia a los anteriores? No, porque lo imperfecto no da lugar a lo perfecto. En cualquier caso, desde luego, si se considera que la idea de Dios es obtenida por comparación con las criaturas el argumento parte de la experiencia, al menos, hasta constituir el punto de partida. Sin embargo, resulta significativo que San Anselmo se oponga al presupuesto de Gaunilo acerca de que no es posible formarse una idea de Dios a partir de las criaturas: “Puesto que todo bien menor es semejante a uno mayor en cuanto que es bien, se manifiesta a cualquier mente racional que, ascendiendo de los bienes

⁵⁶ “Sic itaque facile refelli potest insipiens qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo amius cogitari non valet, ex aliis rebus conici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas”. *Respuesta a Gaunilo*, n. 8.

⁵⁷ Rovira, R., *La fuga del no ser*, cit., 37.

menores a los mayores por aquellas cosas mayor que las cuales podemos pensar algo, podemos deducir aquello mayor que lo cual nada puede pensarse⁵⁸. Así, “*id quo nihil maius cogitari potest*, puede ser aceptado por quien tiene fe independientemente de su experiencia sensible; pero quien no sea creyente puede también comprenderla a través de la similitud que en las criaturas se encuentra de su Creador. Una vez que la prueba se ha puesto en marcha, procede de una manera estrictamente racional, sin volver a acudir a la experiencia, puesto que una vez entendida la noción de Dios, San Anselmo mantiene que puede deducirse su existencia, sin para ello acudir de nuevo al conocimiento que proporcionan los sentidos. Pero previamente es siempre necesaria la experiencia a través de la cual comprendemos esa expresión⁵⁹. Sin embargo, Rovira apunta a que San Anselmo piensa que pueden establecerse las perfecciones de un ser de dos modos diversos: por una parte, respecto a la cantidad y, así, puede decirse que un ser posee tal perfección en mayor o menor medida que otro –a tal decir llama San Anselmo predicación relativa de perfecciones o cualidades–; por otra parte cabe una predicación absoluta de perfecciones cuando se compara la posesión de una cualidad por tal ente con la no posesión de esa misma cualidad por ese mismo ente. Esta segunda es la predicación que cabe hacer de Dios si queremos alcanzar su esencia, puesto que la predicación relativa nada dice de la esencia del ser del que se predica. De otro modo, habría que decir que si la predicación relativa de Dios fuera una predicación esencial, al faltar las criaturas Dios dejaría de ser Dios, porque dejaría de ser la esencia suprema al no haber término de comparación. Si las observaciones de Rovira son adecuadas entonces cabe decir que San Anselmo no es consecuente con su doctrina y, además, pondríamos en peligro que el argumento mismo sea concluyente. Bien pronto se presentan las dificultades en el argumento de San Anselmo, dificultades importantes además, ya que todo el argumento depende en gran medida de que se entienda bien el punto de partida. Cabe, en todo caso, una actitud conciliadora entre ambos planteamientos, al parecer deducidos de las palabras del mismo Anselmo: se puede sostener que es necesaria la experiencia para conocer cada bien existente, pero la abandonamos justamente al caracterizar a Dios. En este caso, el punto de partida no sería puesto totalmente a partir de la experiencia sino sólo en una pequeña medida.

⁵⁸ *Respuesta a Gaunilo*, n. 8.

⁵⁹ Pérez de Laborda, M., *La razón frente al insensato*, cit., 220.

Sin embargo, esto no clausura la cuestión ni mucho menos porque en la medida en que se mantenga que la idea de Dios se forma más o menos a partir de la experiencia obtenemos una idea distinta de Dios. Si se mantiene la posición defendida por Rovira hay que concluir que la predicación de Dios es una predicación de la esencia de Dios. Si se mantiene la postura contraria, esto es, que la idea de Dios es toda obtenida de la comparación experimental, entonces la idea de Dios que sirve de punto de partida no expresa la esencia de Dios. En este segundo caso se abren diversas cuestiones que es necesario resolver si se quiere mantener en pie el argumento: en primer lugar, habrá que demostrar que esta idea compete a Dios mismo, porque de lo contrario se está demostrando algo pero en nada puede mantenerse que se trate de la existencia de Dios. Ciertamente es, y en esto todos los comentaristas están de acuerdo, que el conocimiento de la esencia de Dios no es un conocimiento perfecto de Dios, porque Dios es siempre, inevitablemente, más de lo que podemos pensar⁶⁰. En este segundo caso, como mantiene Vuillemin, la expresión usada para referirse a Dios es la negación de una posibilidad –Dios es pensado en relación a algo que es imposible pensar, a saber, lo que es mayor que Él– y no una expresión de los atributos divinos o algo pensable que pudiera hacer referencia a Dios mismo⁶¹. Por el contrario, Rovira mantiene que el conocimiento de Dios es un conocimiento de la esencia propia de Dios⁶². En cualquier caso, en el mismo punto de partida del argumento, éste muestra ya sus dificultades no sólo para decidir si es concluyente o no sino también para decir en qué consiste exactamente. La dilucidación del origen del máximo pensable, aún no resuelta, nos abre a la consideración de cuál es el contenido de esta idea.

San Anselmo afirma que Dios es mayor de lo que nosotros mismos podemos pensar⁶³. Él es consciente de que Dios sólo es alcanzado hasta

⁶⁰ Para Cruz Hernández esto es un claro síntoma de que San Anselmo no ha salido del planteamiento platónico. Cfr. Cruz Hernández, M., *Introducción al estudio del argumento ontológico*, en *Revista de Filosofía*, 11, 1952, 3-36.

⁶¹ Cfr. Vuillemin, J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Aubier-Montaigne, París, 1971, 20. Me parece mucho más acertada, aunque no queda desarrollada en toda su profundidad, esta posición que aquella que pasa por alto la vía negativa del conocimiento humano. Cfr. Vanni Rovighi, S., *Ratio in Sanf Anselmo d'Aosta*, en *Estudi de Filosofia Medioevale, Vita e pensiero*, Milán, 1978, 22.

⁶² Cfr. Rovira, R., *La fuga del no ser*, cit., 51.

⁶³ Cfr. *Proslogio*, cap. 15. Cfr. Vuillemin, J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, cit., 12-13.

cierto punto. Pero esto representa un problema grave que es preciso resolver si queremos mantener el argumento. La afirmación de que Dios sea mayor que lo que pensamos de Él lleva consigo admitir la posibilidad de que lo pensado no sea Dios mismo, ya que si tal idea que es punto de partida del argumento no es Dios tal cual es, entonces podemos dudar de que sea una representación de Dios mismo. Además, ¿cómo es posible mantener que Dios sea más que lo que podemos pensar de Él? Sería decir que podemos pensar más de lo que podemos pensar. La pregunta puede ser formulada de otra manera: si Dios es más de lo que podemos pensar, ¿podemos pensar que Dios es más de lo que podemos pensar? O, en definitiva, ¿podemos pensar a Dios? Parece claro que San Anselmo debe acudir a la revelación y a la fe para que sea posible decir sin contradicción que sé que Dios es mayor de lo que podemos pensar. Ahora bien, puesta la demostración de la existencia de Dios el pensamiento se clausura respecto a Dios: ya no cabe saber nada más de Dios desde la razón, porque todo lo que se pudiera pensar sería más que la idea mayor que la cual no cabe pensar nada, lo cual sería absurdo. Este punto entraña una dificultad grande en el planteamiento antes citado en el cual se mantenía que la idea de Dios no es un conocimiento de la esencia de Dios sino, todo lo más, la negación de una posibilidad, ya que, en este caso, el conocimiento racional de Dios es nulo: no sabemos nada de Dios porque saber algo más es superar el máximo pensable. En todo caso, el saber acerca de Dios es un saber por fe, pero siempre y cuando se considere la fe como no racional. En resumen, la prueba anselmiana puede ser un avance respecto a la demostración de la existencia de Dios, pero conlleva el no poder pensar nada más de Él.

¿Se puede hablar, entonces, de un cierto innatismo en la idea de Dios? Desde luego, evitaríamos muchos problemas si se pudiera hablar de un cierto innatismo de la idea de Dios, como lo muestra el hecho de que en las demás versiones del argumento ontológico ésta sea la posición de la que parte el argumento. Sin embargo, no parece que podamos decir que sea así en el pensamiento de San Anselmo. ¿Cómo explicar, entonces, el origen del punto de partida anselmiano sin que se presenten tantos problemas de tan difícil solución? Este punto resultará definitivo a la postre.

San Anselmo insistió en su respuesta a Gaunilo en la necesidad que hay de entender bien el punto de partida de su prueba para no tergiversar su sentido. Para San Anselmo “no vale lo mismo que se diga

mayor de todos (*maius omnibus*) y mayor que el cual no se puede pensar (*quo maius cogitari nequit*) para probar que existe en la realidad lo que se dice⁶⁴. A juicio de San Anselmo, mayor que todos es una comparación con los demás seres y, por tanto, no puede expresar la esencia de Dios –o, al menos, puede pensarse que no la exprese–.

⁶⁴ *Respuesta a Gaunilo, V.*

II

LA INTERPRETACIÓN DE POLO DE LA PRUEBA ANSELMIANA

Antes de exponer la crítica que hace Leonardo Polo al argumento de San Anselmo, es necesario exponer cuál es la interpretación que él da de esta prueba para demostrar la existencia de Dios. En efecto, después de haber insistido sobre el problema que representa en este argumento el hecho de que con cierta frecuencia no se le entienda bien, se hace obligado mostrar que Polo se ajusta al pensamiento de San Anselmo al criticar su prueba. No obstante, dada la peculiaridad de la filosofía de Polo, esto requiere unas cuantas precisiones, sin las cuales no sería posible entender la profundidad del planteamiento de Polo en general y en particular acerca del argumento ontológico.

1. La Axiomática de Polo

Para Leonardo Polo, el ideal de ciencia es la axiomática. Toda ciencia que pueda ser axiomatizada alcanza en sentido estricto el rango de ciencia. La originalidad del planteamiento poliano estriba en su propuesta de que la teoría del conocimiento “se puede traducir, se puede trasladar o convertir, en un planteamiento axiomático”¹. En este sentido, se puede decir que la teoría del conocimiento es capaz de alcanzar el rigor científico², rigor que, por otra parte, era esperable dada la dignidad del conocimiento humano. Desde luego que el planteamiento de Leonardo Polo choca, ciertamente, con la filosofía actual, poco propensa incluso a defender la capacidad del pensamiento para alcanzar la verdad. Si cuando menos, la verdad es inalcanzable, ¿cómo mantener que la misma teoría del conocimiento puede alcanzar el rango de

¹ CTC I, 4.

² Cfr. CTC I, 3 y ss.

ciencia? No sólo es discutido el rango de ciencia de la filosofía por otros saberes sino incluso desde el propio saber filosófico. Está claro que nos encontramos en un momento de crisis del pensamiento filosófico; pero, esto mismo, lejos de intimidar nuestro intento, debe ser un acicate para llevarlo a cabo, porque las crisis del pensamiento deben ser superadas –como, de hecho, ha sido hasta ahora–. La filosofía de Polo es una buena muestra de ello y, aunque pueda ser mirada al principio con cierto recelo, motivados justamente por el estar de vuelta del pensamiento, no pasará desapercibido su alcance y rigor.

La primera consecuencia que podemos sacar del hecho de que el conocimiento humano sea axiomatizable es que el conocimiento humano no puede ser de otra manera³. Y esto con todas las consecuencias que lleva consigo, que ahora no es posible tratar. No obstante, si el conocimiento humano no puede ser de otra manera, ha de desecharse de entrada la pretendida hipótesis de que no podemos tratar filosóficamente el argumento de San Anselmo. En efecto, podría decirse que la comprensión de una tesis filosófica sólo puede ser una comprensión histórica porque se considere, por ejemplo, una posible evolución del pensamiento acorde con la evolución sociocultural. Pero, esto es, a tenor de lo señalado, taxativamente falso: el conocimiento humano no puede ser de otra manera. Lo cual lleva también consigo la capacidad humana de repetir lo pensado por San Anselmo.

Debe entenderse bien lo dicho. Que el conocimiento humano sea axiomatizable, que no pueda ser de otra manera distinta de como es, no lleva consigo la conclusión de que el hombre no pueda equivocarse. Quizás sea éste el error más común en todos los intentos de explicar el conocimiento humano: en muchas ocasiones se deja fuera la posibilidad o la explicación del error. Y, sin embargo, es evidente que el hombre se equivoca. Pero la axiomática no implica que la inteligencia carezca de la posibilidad del error. Lo que implica la axiomática es que se puede decir cómo funciona el conocimiento, sin miedo a estar hablando de meras ilusiones.

La axiomática implica, en definitiva, que tal teoría del conocimiento no puede ser negada sin caer en el error y, por tanto, en sentido estricto, no puede ser negada. Si algún filósofo conculcara alguno de los

³ "O lo que es igual, proponemos una teoría dogmática del conocimiento humano. O lo que también es igual, decimos que toda teoría del conocimiento humano que no reconozca estos axiomas, o que se haga al margen de estos axiomas, es falsa". CTC I, 13.

axiomas entonces, antes o después, caería en una contradicción palpable, porque esto es lo que quiere realmente decir que la axiomática no puede ser negada o conculcada. La axiomática del conocimiento implica también que cabe hacer una historia de la filosofía desde esta consideración de las operaciones intelectuales que se han ejercido, en mayor o menor medida, en cada momento histórico⁴: no todos los hombres ni todas las épocas ejercen todas las operaciones intelectuales posibles y, por eso, cada disciplina teórica tiene un comienzo histórico preciso, justamente, el momento en que una operación intelectual ha sido llevada a cabo por alguien. Veremos más adelante como la formulación del argumento de San Anselmo es una operación intelectual novedosa.

¿Qué es un axioma? Un axioma es “un indubitable, absolutamente patente”⁵, que no puede ser negado ni demostrado porque es evidente. Leonardo Polo explica lo que es un axioma comparándolo con un postulado. Un postulado es una cierta proposición que admitida deja que ciertos enunciados aparezcan coordinables con ella, admitiendo además su contrario⁶. Es decir, para un postulado cabe su contrario y su posterior desarrollo científico. Es el caso, por ejemplo, de la geometría que parte del postulado de que las paralelas se cortan en el infinito: alcanza un punto de llegada válido aunque el postulado es contrario a la otra geometría que parte del postulado de que las paralelas no se cortan ni en el infinito.

Es el caso también de la física matemática. Newton parte del postulado de un tiempo isocrónico y un espacio isotópico, ambos casos indemostrables pero que dan lugar a toda una teoría científica de uso extraordinario. Y, sin embargo, se puede partir del postulado contrario: es el caso de Einstein, que considera que el espacio y el tiempo son relativos. Pero por el contrario, no puede esperarse que negar un axioma conduzca a algún sitio válido. “Un axioma no admite contrario: el contrario es taxativamente falso. No es una proposición con contrario sujeta a la alternativa intercambiable de falso-verdadero”⁷. Ésta es una de las diferencias respecto al postulado. “Los axiomas de la teoría del conocimiento son evidencias que no dependen de ninguna otra y que

⁴ Cfr. CTC II, 285.

⁵ CTC I, 14.

⁶ CTC I, 17.

⁷ CTC I, 21.

vertebran la aproximación a las diversas dimensiones del conocimiento que deben ser tratadas”⁸.

Pero, obviamente, un axioma debe mostrar que no puede ser de otra manera. “El axioma es una proposición que muestra su necesidad, una proposición que no es casi segura, de modo que su contrario no es admisible”⁹. Aquí reside la diferencia con el postulado. El axioma muestra su necesidad y el postulado no, porque en el caso del postulado su necesidad remite a un antecedente que no se la comunica por entero. El postulado se pone "por algo" que, al no ser propio del postulado, se supone¹⁰. Sin embargo, el axioma “goza de una intrínseca necesidad”¹¹, necesidad que le hace ser así y no de otra manera. En el caso del axioma, la necesidad del antecedente es comunicada por entero al axioma. Por eso, hablar de teoría del conocimiento no es una vana ilusión o una teoría en sentido científico: no hay que esperar hasta que se consiga su falsación. O, dicho de otra manera, el asunto no va a cambiar de manera que más adelante tengamos que rectificar y, además, no podamos ir hacia atrás. La necesidad del axioma proviene de su antecedente por entero: la persona humana. El supuesto humano es necesario ontológicamente, que es lo mismo que hablar de inmortalidad del alma. Ahora bien, según Polo, aunque la necesidad del axioma proviene del supuesto necesario —el supuesto humano— no debemos inmiscuir al sujeto en la consideración del conocimiento: la necesidad del axioma, aunque comunicada, es intrínseca¹².

No todo saber es axiomatizable, como pone de manifiesto la tesis de Gödel. La originalidad del planteamiento de Polo reside en que, tanto la teoría del conocimiento —lo que ahora estamos tratando— como la metafísica, son axiomatizables. Evidentemente sus axiomas han de ser distintos. La axiomática de la metafísica se refiere al acto de ser, pero la axiomática del conocimiento humano —la axiomática no alcanza, no trata, el conocimiento divino ni angélico, sino el conocimiento del

⁸ Murillo, J. I., *Distinguir lo mental de lo real*, en *Studia Poliana*, Vol. 1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 61.

⁹ CTC I, 22.

¹⁰ Cfr. CTC I, 25.

¹¹ CTC I, 25.

¹² Cfr. CTC I, 25.

hombre— se refiere a la operación. La axiomática del conocimiento no es del orden del ser sino consecutiva: *operari sequitur esse*¹³.

Alguna indicación sobre el sentido de la axiomática del conocimiento es necesaria para entender la filosofía poliana y, sobre todo, para no perder de vista el alcance filosófico que lleva consigo. Una de las múltiples razones por las que Leonardo Polo publica su Curso de Teoría del Conocimiento viene expuesta en el prólogo del primer tomo de esta obra: “en 1964 publiqué un libro sobre el método de la metafísica en el que se vertía mi investigación de la década anterior. El libro se titulaba *El acceso al Ser*. Sigo considerando válidos los motivos y la línea teórica allí propuestos. Sin embargo, se hizo patente enseguida que una de las más importantes dimensiones de dichos motivos no quedaba justificada. Me refiero a su relación con la filosofía tradicional”¹⁴. En primer lugar, conviene resaltar que la teoría del conocimiento en Polo es un prólogo a la metafísica, una justificación necesaria para sus explicaciones acerca del ser: conviene tener en cuenta sus propuestas epistemológicas para entender en toda su profundidad la axiomática de la metafísica expuesta por él. De este modo, tal como él mismo indica, podría considerarse, en el fondo, que todas sus publicaciones son partes de una idea global. Desde luego hay ideas en las que puede observarse una cierta evolución, perspectivas distintas, etc. Pero se trata de aclaración, de poner en conexión ideas con la tradición filosófica anterior, no de modificaciones significativas de su pensamiento¹⁵.

La axiomática implica una teoría del error. Por una parte, de lo que podríamos llamar error teórico y, por otra parte, de lo que podríamos llamar error práctico. Cuando se habla de error teórico nos estamos refiriendo a que, filosóficamente, una doctrina es falsa si contraviene alguno de los axiomas del conocimiento: no cabe negar un axioma y llegar a algún sitio válido; por eso, la conculcación de un axioma

¹³ Cfr. CTC I, 25.

¹⁴ CTC I, Prólogo, XI-XII.

¹⁵ A este respecto pueden consultarse los siguientes artículos: Franquet, M. J., *Semblanza bio-bibliográfica*, en Anuario Filosófico, Vol. XXV/1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, 15-27. También de la misma autora, *Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*, en Anuario Filosófico, Vol. XXIX/2, 1996, 303-323. Vid. También: García González, J. A., *El abandono del límite y el conocimiento*, en *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994, 40-42.

implica, tarde o temprano, una contradicción en el pensamiento. Pero también cabe hablar de un error práctico: el que ha pensado equivocadamente. En último término, un error práctico deviene en un error teórico y viceversa: todo error teórico proviene de un previo error práctico. Esto es así porque la axiomática es la puerta de una teoría del conocimiento verdadera. El error, por tanto, en el conocimiento no es algo externo al conocimiento, como a veces se supone. Recuérdese a Descartes y su imposibilidad de cifrar el error en el propio conocimiento: para él, en efecto, el error es un inmiscuirse de la voluntad, que nos acelera a conocer lo que hay que, primariamente, analizar. Pero no; el error del conocimiento, sea motivado por lo que sea motivado, es un error del conocimiento. ¿Cómo podría decirse que una facultad –sea la voluntad, sean los sentimientos o los sentidos– puede llevar a la inteligencia a equivocarse siendo la inteligencia incapaz de equivocarse? Es posible –ahora no es esencial para lo que se está discutiendo– que el origen del error, la causa última, sea a veces la obturación del sentimiento o el movimiento de la voluntad, pero el error es del conocimiento. Y, debe ser explicado en el conocimiento. Para Polo, “el error significa desajuste entre la operación y el objeto, o sea, intento de pensar un objeto con una operación que no le corresponde”¹⁶. Eso debe ser el error en una teoría coherente con la axiomática. Pero, deben notarse las implicaciones de esto, que serán señaladas más adelante. Evidentemente, si el error es un intento de conocer un objeto con una operación que no le corresponde, el pensar es plural: pluralidad de operaciones, que, además, debe implicar pluralidad de objetos. Pensar un objeto con una operación distinta a la que debe ajustarse con ese objeto implica un error en el conocimiento. Pero, podría objetarse, eso implica a su vez que el conocimiento es una facultad inferior a la sensibilidad. ¿Por qué los sentidos no se equivocan y la inteligencia sí? Parece evidente que en la sensibilidad no cabe ese desajuste entre la operación y el objeto: si se pudiera ver lo oído quizá sería una equivocación, lo veríamos mal; pero no se puede ver lo oído ni oír lo visto en cuanto tal. ¿Cuál será entonces la causa de que en el conocimiento quepa un desajuste entre operaciones? El ver es una facultad y el oír es otra facultad; ambas no incluyen una pluralidad de operaciones. El error cabría si hubiera tal pluralidad de operaciones,

¹⁶ CTC II, 294. “Las incongruencias son las diferencias entre lo que hay pensado y lo que se pretende pensado”. Falgueras, I., *La res cogitans en Espinosa*, EUNSA, Pamplona, 1976, 15.

como ocurre en la inteligencia. La inteligencia, por ser una facultad que admite una pluralidad de operaciones deja sitio al error. El pensamiento, a diferencia de la sensibilidad, es plural, aunque tendremos que estudiar cómo rige esta pluralidad. Debemos, por tanto, estudiar cuales son los axiomas de la teoría del conocimiento según Leonardo Polo. Aunque no es ahora el momento de tratar este asunto, la posibilidad misma del error nos abre a la consideración de la libertad del conocimiento, cuestión que actualmente ha perdido relevancia por deficiencias a la hora de entender qué es la libertad, que en el mejor de los casos ha quedado reducida a una cualidad de la elección de la voluntad.

La teoría del conocimiento consta de cuatro axiomas que cabe llamar centrales, que son los siguientes:

1. Axioma A. Axioma de la operación.
2. Axioma B. Axioma de la distinción.
3. Axioma C. Axioma de la unificación.
4. Axioma D. Axioma de la culminación.

Estos axiomas centrales van acompañados de otros axiomas a los que se denomina axiomas laterales y que se designan con las sucesivas letras del abecedario: E, F, ...¹⁷

2. Axioma de la operación

Para Leonardo Polo, el conocimiento humano es activo y no puede ser pasivo de ninguna manera. “El axioma A se formula así: el conocimiento es siempre activo (...). El conocimiento es acto y, ante todo, en el hombre el conocimiento aparece en su carácter de acto como operación. Ajustando el axioma al programa podemos decir: el conocimiento es la operación de conocer; sin operación no se conoce objeto alguno”¹⁸. Considerar el conocimiento como pasivo es la conculcación del axioma A. El conocimiento no es un receptáculo donde caen los objetos y ese caer es el conocimiento. No se vería cómo,

¹⁷ Cfr. CTC I. En la Primera Lección se desarrolla este tema de modo resumido.

¹⁸ CTC I, 29.

de ser esto así, podría mantenerse que las cosas materiales pueden afectar lo inmaterial y espiritual.

“No hay conocido sin conocer, ni conocer sin conocido”¹⁹. No cabe, por tanto, un conocer de nada, porque ya no es conocer, ni tampoco un conocido eximido del acto de conocer: lo pensado se piensa actualmente o no se piensa. En último término, el axioma de la operación no es sino la antigua averiguación aristotélica sobre la distinción entre la *kinesis* y la *praxis*²⁰. Comparando el acto de conocer con el acto transitivo puede entenderse mejor la necesidad del axioma A. En un movimiento transitivo el acto y el fin no se dan a la vez: cuando se construye la casa, la casa no se tiene construida. Justo la cesación del acto –el terminar de construir– se alcanza cuando se tiene la casa construida. No cabe seguir construyendo cuando la casa ya está construida: el fin del acto, su término, es externo al acto mismo. Sin embargo, se piensa no como distinto a pensado: no cabe un pensar que no tenga pensado. Conocer y conocido son uno en acto. Se conoce y se sigue conociendo.

En el acto de conocer no hay efecto como distinto al acto de conocer. Aunque se verá más adelante, conviene decir que la dificultad de ver esto estriba en que el acto de conocer no comparece cuando se conoce: sólo comparece lo conocido y esto posibilita que lo conocido pueda ser tomado separadamente del conocer. Pero no cabe realmente que el conocer sea separado de lo conocido, porque lo conocido es un objeto y no un efecto²¹.

De otra manera, “el objeto pensado es una versión de lo real, pero esa misma versión no es lo es”²². No cabe que el objeto exista separadamente del acto de conocer, porque esto significaría dotar de

¹⁹ CTC I, 29.

²⁰ Una exposición muy acertada del acto de conocimiento perfecto desde Aristóteles se encuentra en Posada, J. M., *La extratemporalidad del pensar como acto perfecto*, en *Studia Poliana*, Vol. 1, 1999, Pamplona, 25-58.

²¹ “El conocimiento no es un movimiento transitivo. Eso quiere decir que es inmaterial. Lo pasivo es lo material, es decir el *hypokeimenon* que recibe la acción. Aquí nada recibe la acción; no hay efecto, sino objeto. Que haya objeto sin que intervenga supuesto material alguno, es lo inmanente de la operación y, por otra parte, excluye por completo que el objeto sea un efecto”. CTC I, 63.

²² Esquer, H., *Actualidad y acto*, en *Anuario Filosófico*, Vol. XXV/1, 1992, 147. Hay piedra sin conocer pero no hay piedra conocida sin conocer. Kant conculca el axioma A. Para él, lo conocido es una producción del conocer: el conocer genera conocido pero no es lo conocido.

existencia a lo que sólo es mental. Las cosas no existen en la mente o, lo que es lo mismo, la realidad no está, en cuanto realidad, en situación de objeto. Para evitar posibles confusiones, debe tenerse en cuenta que, aunque el término objeto se emplea a veces en el sentido de algo real, en la terminología de Polo tiene un sentido bien preciso como lo pensado y, en ningún caso, como equivalente a cosa²³.

El axioma de la operación lleva consigo, además, un ajuste de la noción de intuición. En numerosas filosofías se concede una cierta primacía a la intuición. Intuición se entiende como un asistir del cognoscente a lo conocido. La iniciativa del conocer corresponde a lo conocido, que se da por completo ante la pasividad del sujeto del conocimiento. Pero, además, se considera como la forma más alta de conocimiento. “Cabe, ante todo, una explicación psicológica. Algunas operaciones “nos” absorben en el objeto, y nos parece que el objeto es lo más importante”²⁴. El acto de conocer se resguarda ante lo conocido: en este sentido puede caracterizarse a la inteligencia como la facultad más humilde del hombre. El acto de conocer no se nota directamente, porque lo que patentiza es el mismo objeto conocido. El primer gran intuicionista es Platón. Para él, el lugar de las ideas apartado de este mundo posibilita que el conocimiento sea un mero recibir la idea sin actividad por parte del sujeto. Sostener que el lugar de las ideas es el cielo implica un error respecto a la idea, respecto a la cosa y respecto al acto de conocer. El axioma A no permite sostener que el conocimiento sea una pasividad y, además, lateralmente, que no hay más conocer que conocido ni más conocido que conocer. Ahora bien, “si por intuición se entiende el conocimiento inmediato, no discursivo, como el de un color, es decir, de algo cuyo aparecer no exige intermediación, puede decirse que, cuando vemos, tocamos o cuando concebimos, intuimos. Este sentido de la intuición es correcto. Pero, si por intuición se entiende que la actividad y el protagonismo del conocimiento corren a cargo de lo conocido, hay que excluirlo: sin acto de conocer no se conoce nada y eso quiere decir que no hay nada conocido”²⁵. No hay objeto conocido –objeto y objeto conocido quiere decir lo mismo– si no hay actividad de conocer. Eso es respetar la realidad: que una cosa pueda ser conocida es una denominación extrínseca porque a la cosa no le ocurre nada cuando

²³ Cfr. CTC II, 82 y ss. No cabe llamar a la cosa objeto cuando éste está caracterizado por ser “lo abierto”, cuestión que será tratada más adelante.

²⁴ CTC I, 39.

²⁵ CTC I, 47-48. Tampoco hay realidad alguna si Dios no la conoce.

es conocida. Por tanto, todo el carácter de conocido que tiene un objeto proviene del conocer. Ahora bien, no se entienda con esto una tesis idealista, porque el objeto no *es*, no es la realidad.

Por otra parte, cabe la postura, igualmente inaceptable, contraria al intuicionismo: sostener que hay más conocer que conocido: Descartes²⁶ afirma implícitamente que hay conocer sin conocido. El conocer no se satura, según Descartes, con lo conocido: queda conocer sin estar aplicado a lo conocido. Aunque a la altura que nos encontramos pueda parecer excesivamente dogmático, hay que objetar que en esta tesis cartesiana hay una confusión entre operación y facultad. “El acto de conocer, aquello sin lo que no hay objeto conocido, es la operación, no la facultad. Es posible la facultad sin acto y, por lo tanto, también sin objeto”²⁷. Pero, afirmar que hay operación de conocer sin objeto conocido es conculcar el axioma A: no cabe más conocido que conocer ni conocer que conocido, precisamente porque lo conocido no es un efecto externo al conocer. En último término, las tesis intuicionistas y sus contrarias admiten un conocer productivo de conocidos, objetos externos a la operación de conocer, que por lo mismo, pueden no conmensurarse con el acto propio.

En definitiva, el axioma A del conocimiento se expresa diciendo que el conocer es acto. Lateralmente el axioma implica otros dos axiomas que debemos repasar aunque sólo sea brevemente²⁸. “El axioma E dice lo siguiente (en una primera formulación): no hay objeto sin operación. El axioma F dice: el objeto es intencional”²⁹. Respecto al axioma E, formulación que se podía deducir de lo dicho respecto al axioma A y que no habrá escapado al lector atento, cabe decir que si no hay objeto sin operación tampoco cabe operación sin objeto. No es posible un conocer que no conozca nada por la misma razón expresada anteriormente: el acto de conocer y su fin –lo conocido– no se dan temporalmente, distendidos en el tiempo, de manera que puedan darse el uno sin el otro como un truncarse el acto de conocer. Efectivamente, cabe que un acto no alcance su fin cuando el movimiento es transitivo, porque la distensión en el tiempo permite actuar sobre él y romperlo.

²⁶ “El carácter pasivo del conocimiento está ya en Escoto y aparece de manera palmaria en Descartes”. CTC I, 118.

²⁷ CTC I, 37.

²⁸ “Los axiomas laterales, de acuerdo con el convenio alfabético que hemos establecido, serán el E y el F (y el G)”. CTC I, 31.

²⁹ CTC, I, 31.

Pero, el conocer no es un acto transitivo: la perfección del conocer consistente en darse a la vez acto y fin impide sostener que el uno es distinto al otro y que cabe que se dé el uno sin el otro. No hay, por eso, un ir a conocer, donde hay acto pero todavía no se ha alcanzado el fin. La idea de un conocer ciego no se ajusta a la axiomática, podríamos decir también contra Kant. Fuera del conocer no hay, por tanto, nada conocido en acto. Una vez más es preciso reconocer la imposibilidad de un mundo de Ideas. ¿Es esto idealismo? ¿Se quiere decir con esto que la realidad sólo lo es en la medida en que es conocida? Desde luego que no. Lo que se mantiene es bien distinto:

1. La realidad no es conocida en acto fuera del entendimiento; esto es, la situación de conocida no le corresponde a lo real sino, exclusivamente, al objeto.

2. La situación de conocido del objeto no modifica lo real. Por tanto, lo que implica este axioma no es una tesis idealista sino, más bien, una tesis acerca de la realidad fuera de la mente: ser real no implica necesariamente ser conocido en acto por el hombre³⁰. Hay que insistir en que ser conocido es una denominación extrínseca para lo real.

3. Por eso, el conocimiento no funda lo real sino el objeto y, por eso mismo, no puede haber un conocido independientemente del acto de conocer, porque significaría una dependencia de la realidad respecto de lo conocido.

En definitiva, la verdad no es el fundamento del ser y, como consecuencia de esto, se deduce el axioma A y su axioma lateral E. La situación de conocido no es la situación de extramental. Cabe, por tanto, otra formulación del axioma lateral E: “la facultad pasa de no conocer a conocer; el conocer, no”³¹. En último término, sostener lo contrario, un conocer que no conoce nada, es atentar contra la dignidad del conocer: rebajar el acto del conocimiento a un estatuto inferior, el de la realidad material.

Podría interpretarse de lo dicho hasta el momento que Leonardo Polo piensa que el objeto –objeto y objeto conocido es una

³⁰ "Se dice que fuera del conocer no hay conocido en acto, lo cual no quiere decir que no haya nada real". CTC I, 32.

³¹ CTC I, 79. Esto implica lo dicho anteriormente: no hay ningún trayecto del conocer en el que el conocer no haya llegado a conocer. Es una total incongruencia con el sentido de acto como *praxis* en que se cifra el conocimiento.

reduplicación— está causado por la operación. En cierto modo, podría pensarse que se está defendiendo una tesis similar a la kantiana, porque el conocer sería la causa de lo conocido, con la consecuencia de la separación indebida de lo conocido respecto de la realidad: ya no conoceríamos la realidad. Pero, una vez más, afirmar esto sería no haber entendido los axiomas expuestos en toda su amplitud. El acto de conocer no es un obrar eficiente que causa un término considerado como fin —que sería lo conocido—. “Afirmar que sin operación no hay objeto no es lo mismo que entenderla como causa del objeto”³²; puesto que, el objeto es fin y no se ve qué sentido puede tener la expresión causa del fin. Si el fin es la primera de las causas, ¿qué puede significar causa del fin? Pero, además, “en el conocimiento ni siquiera el fin se debe entender como causa”³³. El fin es llamado causa cuando causa la causa eficiente. En el conocimiento, el fin es un fin poseído, que no causa la causa eficiente³⁴. El fin poseído es más que la causa final, porque ser causa no es lo más propio del fin ni lo más perfecto del fin mismo.

En este sentido, la immanencia del conocimiento no se puede entender como la defensa de la tesis de que el objeto proceda de la operación. Al no mediar la relación de causa y efecto entre el conocer y lo conocido, éstos son simultáneos. Sin operación no hay objeto, pero la operación no es la causa el objeto. Aclaremos mejor esta cuestión fijándonos además en el axioma lateral F: el objeto es intencional³⁵.

Que el objeto sea intencional quiere decir, primeramente, que la verdad del objeto está en el conocimiento medida por la cosa: “no por la verdad de la cosa, sino por la realidad de la cosa”³⁶. Intencionalidad es un término que proviene del latín: *in-tendere*, tender hacia. Cuando se dice que el objeto es intencional quiere decirse que el objeto remite a la

³² CTC I, 64.

³³ CTC I, 64.

³⁴ “El fin poseído es el estatuto más adecuado para el fin. (...). Sin el conocimiento el fin quedaría en una situación extraña, a saber, causando acciones pero permaneciendo fuera siempre, rehusándose, puesto que es inalcanzable por la acción o significa su muerte”. CTC I, 64.

³⁵ La cuestión de la intencionalidad es tratada por Polo en las lecciones cuarta y quinta de CTC I y lecciones sexta y séptima de CTC II. Es una noción ampliamente manejada por los aristotélicos y recuperada en el siglo XX por la fenomenología, después de Brentano, aunque con pérdida de su valor de conocimiento de la realidad.

³⁶ CTC I, 150.

realidad extramental, no se queda en sí mismo. Lo cual es congruente con la consideración de que el conocimiento es acto, ya que, suponer que el objeto no es intencional, que su referencia es él mismo, lleva consigo, en el fondo, la consideración de que el objeto es una producción, un efecto real. Sin embargo, el principio del conocimiento no es el ser: los objetos conocidos no existen³⁷. Puede valer el ejemplo utilizado por Polo para explicar la intencionalidad. Un retrato, una fotografía de una persona, remite a esa persona, es un retrato intencional. No debo quedarme en la fotografía sino ir a lo que remite, o sea, la persona fotografiada. Pero la fotografía no es una intencionalidad pura, a diferencia del objeto del conocimiento. La impureza de la intencionalidad de la fotografía reside en que no es una pura remitencia porque la fotografía es algo más que esa intencionalidad: es papel. Además, en este resquicio de falta de intencionalidad reside la posibilidad de falsear la copia: el deterioro de la fotografía puede llegar a impedir la remitencia a la realidad representada. El objeto del conocimiento es intencionalidad pura, fotografía sin papel. Sólo así entendido el objeto permite respetar el axioma A. Nada de realidad fuera del acto mismo de conocer es, o significa, pura intencionalidad³⁸. La intencionalidad, así entendida, no es una copia, “pero sí es medida por la realidad porque no puede haber más verdad que realidad”³⁹. En definitiva, la noción de intencionalidad es un primer ajuste del tema del idealismo: la autofundamentación de la verdad es una falacia trascendental⁴⁰. Si, en efecto, el objeto es intencional, la verdad del objeto viene medida por la realidad de la cosa. No es posible, de modo congruente con la intencionalidad –y, por tanto, con el axioma de la operación–, pensar en una posible autoposición del objeto. Es el acto de conocer aquello sin lo cual no es posible el objeto, pero sin implicar esto que cause el objeto y, por consiguiente, que el objeto sea la propia referencia de la verdad. A veces, como dice Polo, el exceso de amor a la verdad, que por otra parte es excelente, puede llevar –lamentablemente– a entender la verdad en cuanto verdad como real⁴¹. Pero, esto no deja de

³⁷ Cfr. CTC I, 37.

³⁸ “Por lo pronto, no cabe conocer intencionalmente (si lo que se entiende es la realidad) más allá de la realidad”. CTC I, 150.

³⁹ CTC I, 152. “El primer trascendental es el ser, no la verdad. La realidad es primaria respecto a la verdad. La verdad no es relativa a sí misma sino relativa al ser”.

⁴⁰ Cfr. CTC I, 152.

⁴¹ Cfr. CTC I, 152.

ser –como veremos a lo largo de este estudio– una injusticia contra la realidad y, también, contra la verdad.

Desde este punto de vista, puede entenderse que se diga que hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los filósofos. Efectivamente, en la mente de los filósofos no hay realidad, como tampoco la hay en la mente de cualquier otro hombre. En la mente de los filósofos no está la realidad, está la intencionalidad, porque la realidad es extramental⁴². Esto, que puede parecer ahora evidente, es una de las claves de las confusiones producidas a lo largo de la historia de la filosofía. Antes y ahora, el gran problema de la filosofía ya quedó enunciado desde los fragmentos del Poema de Parménides: lo mismo es pensar y ser. Pero ¿es lo mismo pensar y ser? A juicio de Polo, no es lo mismo pensar y ser, lo cual no significa que debamos aparcar el pensar porque no nos da un conocimiento de la realidad. “Si decimos que lo mismo es pensar y ser, ya estamos en un ser pensado, pero el ser pensado no es un acto ejercido, no es extramental”⁴³. El conocimiento es conocimiento de la realidad porque el objeto es intencional; pero, el objeto no es real⁴⁴. Ahora bien, si el conocimiento modificara la realidad entonces el objeto sí sería real, pero dejaría de cumplirse el axioma A. Y, por tanto, el fin dejaría de ser un fin poseído para ser un fin alcanzado como término de un actuar. En último término, por tanto, el axioma del acto o de la operación –la operación es el sentido del acto superior al acto transitivo– impide considerar el conocimiento como productor y, por eso mismo, como modificador de la realidad. ¿Podría no ser así el conocimiento? Esta pregunta puede ser entendida de dos maneras diversas:

1. Por una parte, podría entenderse como una cuestión acerca de la necesidad de la existencia del conocimiento humano. Efectivamente, el conocimiento humano podría no existir y, además, no es el único: el conocimiento divino no es el conocimiento humano.

2. Pero, dado que existe el conocimiento humano, no puede dejar de ser así. Si se entiende la pregunta como ¿cabe un conocimiento humano distinto al conocimiento humano que hay? La respuesta ha de ser no. En este sentido, la pregunta antes formulada requiere una res-

⁴² Cfr. CTC I, 153.

⁴³ Esquer, H., *Actualidad y acto*, cit, 147.

⁴⁴ “El *esse* del objeto es intencional”. CTC, I, 152.

puesta negativa: el conocimiento humano es necesariamente así. Por eso, se puede formular la axiomática del conocimiento.

La noción de intencionalidad, que es axiomática, lleva consigo el declarar improcedente la cuestión de la semejanza entre el objeto y la realidad exterior. El objeto es la intencionalidad misma⁴⁵ y, en este sentido, no hay realidad en el objeto independientemente de su intencionalidad. Como ya se ha señalado anteriormente, la intencionalidad es pura y, como también se ha dicho, la intencionalidad no puede perderse si no es por causa de que el objeto fuera algo más que intencional. En el caso de la fotografía antes aludido, ésta puede plantear el problema de si es copia o no, precisamente porque es una realidad además de la intencionalidad. Su intencionalidad no es pura y no está salvaguardada justamente por ser algo más que intencional: lo que se puede deteriorar es el papel y, con él, lo que tiene de intencional. Pero no a la inversa. Por eso, el objeto no permite plantear el problema de adecuación entre él mismo y la realidad exterior, porque, “la conmensuración del acto con el objeto no implica que los objetos se constituyan de manera real ellos mismos”⁴⁶. En cierto modo, aunque probablemente debería precisarse con mayor exactitud –quedará más claro conforme se avance en la investigación–, es un planteamiento absurdo pretender que yo fabrico lo conocido y, a la vez, me doy cuenta de que lo fabricado no se asemeja a la realidad externa, porque fabricar el objeto no es fabricar la cosa externa. No cabría conocimiento alguno de la realidad exterior, ni siquiera noticia alguna de su posición extraña a mí, si el objeto no fuera intencional⁴⁷.

¿Por qué, cabría preguntarse, el objeto es intencional? Por un lado, intencional señala la deficiencia de nuestro conocimiento si lo comparamos con el conocimiento divino. El conocimiento humano no es creador: el acto de conocer no confiere la existencia a la esencia mental dada. Pero no enfoquemos la pregunta por este camino sino más bien por la causa que posibilita que nuestros objetos sean intencionales. El objeto es intencional porque se refiere a un mundo real en que lo

⁴⁵ Cfr. CTC I, 153.

⁴⁶ CTC I, 153.

⁴⁷ Aunque cabría detenerse en la consideración de la verdad como lo hecho, es decir, en el tecnicismo o pragmatismo, no lo hacemos por no ser éste el asunto principal de este estudio. No obstante, resaltamos con esto la amplitud del pensamiento de Leonardo Polo y la capacidad de su filosofía de abrirse a todos los temas actuales notando las deficiencias y desajustes.

cognoscible no es en acto sino en potencia⁴⁸. Lo cognoscible en acto es el objeto y lo cognoscible en potencia es la realidad. Ahora bien, el objeto no puede darse sin el acto de conocer, lo cual señala que el cognoscible en acto no proviene exclusivamente de la potencialidad de la realidad en cuanto cognoscible. El acto de conocer es una operación y, en cuanto tal, acto de una potencia. El ser de la cosa causa la verdad del objeto intencional pero no es causa del acto de conocer, porque éste se remite como acto a otra potencia o a otro principio que es la facultad. “También por esto hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los filósofos. Desde luego, la realidad está en la mosca y no en la mente, pero además la objetividad intencional de la realidad de la mosca no es exhaustiva: siempre hay más por conocer en la cosa que lo que actualmente se conoce. Bien entendido: lo que falta por conocer no está guardado secretamente como inteligible en acto en la cosa, sino a la espera de un acto cognoscitivo”⁴⁹. El acto de conocer no agota lo cognoscible en potencia de una cosa. Por eso, se conoce, se tiene lo conocido y se sigue conociendo. Este seguir conociendo alude a la diversidad de operaciones de la facultad cognoscitiva que indicábamos anteriormente.

Rememorando a los griegos y medievales, cabría comparar la intencionalidad del conocimiento con la luz. La luz tiene la capacidad de traer al ojo lo lejano espacialmente. La cualidad primera de la luz es, precisamente, el traer lo que está lejos, el presentarme lo que se da separado espacialmente. Pero la luz no supera el tiempo: por mucha velocidad que tenga, la luz no supera el progresivo darse del tiempo. Por el contrario, este no superar el tiempo no es propio de la intencionalidad, que es un vencimiento del tiempo. Se tiene lo conocido en pretérito perfecto, no como algo por ir a alcanzar sino como dado ya, porque la intencionalidad del objeto es el objeto mismo⁵⁰.

No estamos separándonos de nuestro tema con estas precisiones sobre el axioma de la operación y sus axiomas laterales. Aunque lo dicho hasta ahora lleva consigo muchas consecuencias que parece

⁴⁸ “Lo cognoscible en potencia en la realidad no es en potencia en todos los sentidos”. CTC I, 154. Señalamos esto que, aunque podría pensarse que es obvio, podría dar lugar a malentendidos: la realidad es más que posibilidad de ser conocida.

⁴⁹ CTC I, 155.

⁵⁰ Cfr. CTC I, 161-163. Es importante no perder de vista, aunque exija precisar la atención, que el objeto no es algo distinto a la intencionalidad; dicho de otro modo, no es la intencionalidad una característica añadida a la consideración de objeto.

preciso tratar con más profundidad, estas cuestiones serán examinadas más adelante. Es preferible alcanzar una visión conjunta para poder estudiarlas con mayor precisión. Conviene no perder de vista que para Leonardo Polo la axiomática del conocimiento es el prólogo de la metafísica y veremos en qué sentido. Pero detenerse en estos puntos permitirá alcanzar tanto la profundidad de la crítica al argumento de San Anselmo como la profundidad de la propia filosofía poliana. A estas alturas podemos ya percatarnos de un punto que es fundamental para entender la filosofía de Leonardo Polo. “El acto de conocer no se parece en nada a la cosa”⁵¹. Lo cual no es, bien entendido, contradictorio con lo que acabamos de exponer. Porque no debe concluirse que somos incapaces de conocer la realidad –si no se parece en nada a la cosa– sino percatarse de la diferencia entre el acto de conocer y lo conocido. Lo que se “parece” a la realidad es lo intencional, lo conocido, pero no el acto de conocer, porque “el acto por el que conozco una mesa no es una mesa, ni es la forma de una mesa”⁵², aunque posee la forma de una mesa. Por tanto, la forma de una mesa, en cuanto poseída por el acto –formándola– es intencionalidad pura. En definitiva, el significado último de esto es percatarse de que el acto de conocer no es el acto de ser. El objeto no es el ser, en congruencia con el axioma del acto.

En este breve recorrido realizado por la axiomática del conocimiento que realiza Polo puede ya observarse una idea que es el gozne de la filosofía poliana: la limitación del pensamiento humano. Limitación que, aunque no únicamente, se refiere en primer lugar a la imposibilidad de conocer el ser de modo objetivo. Ya hemos señalado anteriormente, aunque considero conveniente repetirlo, que objeto es lo conocido⁵³. Por tanto, la limitación del conocimiento humano es, de entrada, la imposibilidad de conocer el acto de ser como un objeto, o lo que es lo mismo, intencionalmente.

⁵¹ CTC I, 132.

⁵² CTC I, 132.

⁵³ “La palabra objeto se emplea a veces en el sentido de objeto real, como equivalente a cosa, pero ese no es el sentido que aquí tiene”. CTC II, 82-83.

3. El límite mental

“La razón por la que se puede decir que el conocimiento objetivo es limitado es que el conocimiento objetivo es intencional”⁵⁴. En efecto, consecuentemente con el axioma F debe decirse que el conocimiento objetivo es limitado, porque en el pensamiento no se dan los objetos reales sino el objeto que es intencional. “Es indiferente al respecto sostener que la noción de ser es intuitiva, o que se obtiene por abstracción; es decir, afirmar que el ser se conoce sin mediación alguna, o, al menos, sin mediación lógica. En ambos casos la noción de ser es distinta del ser”⁵⁵. No obstante, podría mantenerse una posición idealista y objetar contra lo dicho que el ser no es más que lo conocido. Pero aunque no podemos ahora detenernos en este asunto, puede ya percibirse que la posición idealista no es congruente con la axiomática. Desde luego, en este punto es evidente que el idealismo no respeta la intencionalidad de la operación cognoscitiva. En cualquier caso, a no ser que se acepte el idealismo, lo claro es que la coincidencia entre la noción de ser y el ser es sólo intencional y, en ningún caso plena. De todas maneras, además de la diferenciación con la filosofía idealista, ¿no es esta postura incongruente con la aceptación, presente en la filosofía clásica, de que lo primero conocido es el ente? Evidentemente dependerá de cómo se entienda esta afirmación clásica, que, como se verá, debe ser rectificadas en algún sentido.

Es patente que la sensibilidad humana es limitada. Y, además, tal limitación se debe a ella misma. Limitación no quiere decir solamente que los sentidos no alcanzan a conocer todo –sensiblemente–, lo cual es, a todas luces, evidente. En el caso de la vista, no todo se puede ver porque no todo es visible y, por consiguiente, la vista es limitada por la realidad. O, dicho de otro modo, existe una primera limitación para la vista causada por la realidad. No se puede ver el sonido en cuanto sonido. Por eso, el sonido es una cierta limitación para la vista. Pero también se puede hablar de una limitación intrínseca al sentido de la vista: bajo el umbral de lo visible por el ojo humano existen cosas visibles. Tales cosas son realmente visibles, pero no lo son para el ojo humano porque éste es limitado. Ahora bien, respecto a la inteligencia sólo se puede hablar de limitación en el primer sentido: no hay nada que

⁵⁴ NIR, 175.

⁵⁵ AS, 15.

de suyo no pueda ser conocido y, sin embargo, no todo es conocido por la limitación de la inteligencia.

No obstante, ésta no es la diferencia seria –si se puede hablar así– entre la sensibilidad y el pensamiento. Lo radical de su diferencia estriba en el hecho de que la sensibilidad no puede captar ella misma su propia limitación. No es posible que el ojo vea lo que está más allá de su propia capacidad de ver. La sensibilidad en cuanto tal ni siquiera siente que no siente. En este sentido, la imaginación y la sensibilidad externa son constitutivamente finitas⁵⁶.

Sin embargo, ¿cómo puede notar la inteligencia su propia limitación? La respuesta es: el nivel de conocimiento intencional no es el único nivel de conocimiento. Sólo así es posible que la propia inteligencia note su limitación. Si, por el contrario, todo el conocimiento de que fuera capaz el hombre se instalara en el nivel operativo intencional ni siquiera nos daríamos cuenta que algo estaba siendo objetivado. Conviene señalar, antes de proseguir, que en el fondo de este asunto late la consideración de que para percatarse de la existencia de un límite en el conocimiento hace falta haberlo superado ya. Los límites de una casa son conocidos sólo en la medida en que se conoce lo que es fuera de la casa; y, del mismo modo, la limitación del conocimiento supone –si es que se conoce– la superación de esa limitación.

El acto de conocer no es la causa de lo conocido en sentido estricto. Sólo así es posible que el ser no se dé en lo conocido puesto que, de lo contrario, es decir, si considerásemos la operación cognoscitiva como productora de objetos, el objeto vendría a ser una reduplicación de la realidad, con la añadida dificultad de tener que resolver a posteriori si esa duplicación se ciñe a lo primariamente real. Además, este problema, así planteado –a todas luces, mal planteado– es irresoluble. El conocimiento de la realidad está fundamentado en la intencionalidad de lo conocido; pero la intencionalidad de lo conocido impide que el ser sea dado al objeto. Es la operación la que impide que el ser sea dado. Lo que existe, por tanto, en el entendimiento humano, no es una capacidad de hacer o producir el concepto, “sino una capacidad que se actualiza, ella, como concepto”⁵⁷.

⁵⁶ “Son finitas precisamente porque no notan su finitud”. CTC II, 207.

⁵⁷ AS, 41.

El ser no se da en lo pensado. Ésta es la limitación primera, en cuanto a lo que puede ser conocido, del conocimiento objetivo. No podía ser de otra manera porque el conocimiento no es creador de objetos. Al pensar el ser tengo el ser como pensado pero no el ser como real. Ahora bien, ¿qué es el ser como pensado si el ser es justamente lo no pensado, lo que se exige en el acto de conocer? El objeto conocido no tiene como principio el ser sino el acto de conocer que es una operación. Por tanto, el ser no está dado a lo pensado si por pensado, insistimos, entendemos el conocimiento operativo. El límite mental señala la distinción entre el acto de ser de la persona y la existencia extramental.

El límite mental es la presencia mental y lo es porque “exime al objeto del acto de ser”⁵⁸. Eximir significa apartarlo de su condición de existente para dotarlo de otra manera de darse. Sin embargo, es muy corriente la confusión entre la presencia mental y el ser. En la filosofía racionalista –tendremos ocasión de verlo con más detenimiento más adelante– el ser es la consideración pensada de lo que le hace falta a la esencia en el pensamiento para existir. Pero esto que, en principio, puede parecer un cierto respeto a lo que decimos acerca de que el ser no es dado al objeto, en el fondo es otra manera de objetivar el ser porque la determinación del ser como lo no-pensable ya es una determinación pensable. Quizá esta confusión tan corriente sea debida a que la intencionalidad del objeto se refiera exclusivamente a lo real. El objeto no mira en ningún sentido hacia el acto de conocer. El acto de conocer se oculta, no se manifiesta en el conocimiento de lo real: lo único manifiesto es el objeto intencional.

“Conocer no es no conocer. Es imposible que un acto cognoscitivo note él mismo su propia limitación”⁵⁹. La superación de la limitación de la sensibilidad la lleva a cabo la inteligencia, puesto que ella misma no puede ni siquiera notar tal limitación y mucho menos, por tanto, superarla. Pero en el caso del límite de la propia inteligencia tal superación debe ser llevada a cabo por ella misma. Se abre así la

⁵⁸ CTC II, 153.

⁵⁹ CTC II, 196. Una exposición muy completa a mi juicio sobre los hábitos intelectuales a partir de la aportación tomista es la de J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona, 1998.

consideración del nivel cognoscitivo habitual tan olvidado en la filosofía moderna y contemporánea y, no obstante, de una gran importancia⁶⁰.

Además, ni siquiera el límite mental es susceptible de ser conocido intencionalmente. Precisamente debe ser así porque, de lo contrario, estaríamos afirmando que un acto cognoscitivo puede conocer su propia limitación. Por tanto, si se nota la presencia mental no puede deberse a las operaciones cognoscitivas fundadas en la presencia mental. Es obvio, por tanto, que se ejerce un conocimiento superior al intencional. De todas formas, interesa no desechar el conocimiento intencional. Que sea un conocimiento limitado no quiere decir que haya que eliminarlo. Lo que cabe es, al detectar el límite mental, abandonarlo “e inaugurar con ello un método”⁶¹. El abandono del límite mental nos lleva, entre otras cosas, al conocimiento del ser extramental y, por tanto, a la metafísica en sentido estricto.

Eximido el objeto del acto de ser, por tanto, queda claro que el ser no puede alcanzarse mediante el conocimiento objetivo. Sin embargo, es preciso que dejemos por un momento el ser para centrarnos en la consideración del objeto conocido, porque la confusión antes aludida –confundir el objeto con el darse del ser– no sólo dificulta el conocimiento real del ser, sino también dificulta la consideración de lo que es el objeto. Si el ser no es el constitutivo fundamental del objeto, entonces debe ser “sustituido” por otro. Todo el es –sin connotación extramental– del es-pensado se reduce a la presencia mental⁶², en el sentido de que nada del objeto está puesto fuera de la operación de conocer. Una vez más, como consecuencia del hecho de que el conocimiento no es productivo de nada, sino sólo y exclusivamente conocido. Es, por consiguiente, la presencia mental la que exime al objeto de ser y hace estar dado al objeto como conocido. No conviene

⁶⁰ La recuperación y ampliación de la noción de hábito mental que lleva a cabo Polo es, a mi juicio, una de las aportaciones más interesantes a la filosofía. En esta investigación no es posible tratar este asunto sino sólo indicarlo en la medida en que es necesario para abordar el examen del argumento de San Anselmo y Descartes. No obstante, la bibliografía que desarrolla y comenta esta aportación poliana es ya significativa. De las últimas publicaciones sobre este tema merece la pena destacar la publicación de Sellés, J. F., *Hábitos y virtud*, I-III, en Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998. Vid. También: Sellés, J. F., *Los hábitos intelectuales según Polo*, en Anuario Filosófico, Vol. XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 1017-1036.

⁶¹ CTC, II, 198.

⁶² Cfr. AS, 303.

olvidar que la presencia mental no es un tema, algo que pueda ser conocido intencionalmente. Ella misma es la posibilidad del conocimiento pero no es intencionalmente conocida. Por eso, Leonardo Polo describe la presencia mental como “constante ocultamiento que se oculta”⁶³, lo cual significa que ningún nivel intencional se aclara a sí mismo, por mucho que un nivel cognoscitivo aclare al nivel inferior. Esto dificulta entender lo que se quiere explicar y puede dar lugar a malentendidos. Es fácil que, inconscientemente, pretendamos objetivar la presencia mental, con lo que lejos de conseguirlo lo que hacemos es perder justamente su propio carácter de ocultamiento no dado. Lo *dado* no es la presencia mental, que justamente se debe ocultar para posibilitar exclusivamente lo *dado*. Tampoco podría ser de otra manera: si la presencia mental no se ocultara, dando paso al objeto exclusivamente, ni siquiera conoceríamos la realidad tal y como es. Obsérvese que el planteamiento de Kant está desquiciado en este punto, porque al suponer la posibilidad del concepto como algo también conceptualizable de suyo, lo que se pierde es la realidad en cuanto realidad: ya no es posible conocer la realidad justamente porque el conocimiento no la respeta, la modifica. Pero esto no es así. Polo mantiene que la presencia se oculta justamente por ser la única salvaguarda de un verdadero conocimiento de la realidad. Hay que renunciar, por tanto, a pensar la presencia mental como otro dado objetivamente.

También se debe eliminar otra posible confusión. “La presencia no es otra cosa que la suposición de la esencia pensada. Es a la esencia como pensada a la que corresponde la presencia: de ningún modo se trata de dos ingredientes, una esencia dada al margen, o de antemano, a la que se una la presencia para hacerla presente. La una y la otra pierden su verdadero sentido al ser separadas”⁶⁴. Afirmar lo contrario supone dotar de realidad a la esencia pensada, si bien independientemente del pensamiento. Pero no es posible tampoco considerar que la esencia real sea la esencia pensada más el ser y, de manera similar, tampoco debe considerarse que la esencia pensada pierde el ser, que es suplantado por un algo más: la presencia mental. No hay esencia pensada al margen del pensar-la. En definitiva, el pensamiento no es un desrealizar la esencia.

⁶³ CTC II, 199.

⁶⁴ AS, 311.

Como consecuencia de lo dicho, hay que renunciar al exclusivismo de la objetividad. En primer lugar, porque el ser, el principio trascendental, no es pensable⁶⁵. Es posible conocer el ser, desde luego. La misma noción de límite del pensamiento permite suponer que el ser es alcanzable, pero, no es alcanzable intencionalmente porque, en tal caso, tampoco la noción de límite tendría sentido. Tanto si se piensa que el ser no es cognoscible como si se mantiene que el ser es intencionalmente conocido se está destruyendo la noción de límite mental. De este modo, es decir, renunciando a la exclusividad del conocimiento objetivo, “el hombre podrá distinguir su encuentro con la realidad de la obtención de la pura esencia pensada”⁶⁶.

Aunque ya se ha aludido a lo absurdo de pretender un conocimiento intencional del límite mental es, sin embargo, necesario aclarar cómo es posible hablar de límite mental. Dicho de otra manera, si no es conocido intencionalmente, ¿cómo es conocido el límite? Resulta obvio que límite se conoce con otro acto cognoscitivo distinto de la operación: el conocimiento a través de hábitos.

Declarar la impensabilidad del ser no es, ni mucho menos, una acusación lanzada contra el ser. Más bien, al contrario, no ser pensable significa, según Leonardo Polo, “admitir que tal vez nuestro conocimiento está constitutivamente limitado y que, por lo tanto, la impensabilidad de la existencia –la imposibilidad de obtenerla– es, en rigor, una acusación lanzada contra la obtención mental, contra la presencia misma”⁶⁷. No es el ser lo incognoscible sino el conocimiento el que es incapaz de alcanzarlo y adueñarse de él objetivamente; lo cual, sin duda, es una manifestación de la mayor perfección que tiene el acto de ser respecto al acto de conocer. Consecuentemente con lo dicho, no-pensable no es una característica del ser, porque no ser un predicado no debe transformarse en ser un no-predicado⁶⁸. Una transformación de este estilo degeneraría, al fin, en una concesión al irracionalismo que no tendría sentido y, además, en una drástica separación entre el ser y la verdad con innumerables consecuencias difíciles de solucionar. La verdad, separada del ser, vendría a ser un principio trascendental

⁶⁵ AS, 324.

⁶⁶ AS, 324.

⁶⁷ AS, 324.

⁶⁸ “No pertenecer al orden de lo pensado no se puede entender como una determinación”. AS, 325.

fundado en sí mismo y, en último término, inseparable de la falsedad. No ha dejado de haber algo de esto en la filosofía contemporánea pero, conviene no perder de vista la aporía de este pensamiento. No es posible mantener esto porque en el fondo es una contradicción: si decimos que la existencia es no-predicado ya estamos manteniendo que, en cierto modo, es un predicado: predicamos de ella que no es un predicado. ¿Qué puede querer decir esto? Sin duda, que no ser un predicado no es ser un no-predicado. En consecuencia, el ser no es intrínsecamente incognoscible⁶⁹.

No obstante, existe una tesis muy difundida en la filosofía según la cual la afirmación de la existencia tiene lugar en el juicio. Hay, sin embargo, una problemática muy aguda debajo de esta tesis⁷⁰. En primer lugar, puede pensarse que decir tal cosa existe es una expresión del hecho de experiencia de que tal cosa está ahí, en una posición extrínseca a mi propio pensamiento. Pero, no cabe duda de que esto no es más que una confusión entre un hecho de experiencia y una operación intelectual—como lo es el juicio—. Además, ser un hecho de experiencia no quiere decir que tenga un sentido inteligible⁷¹. Por otra parte, podría pensarse que el juicio es una conexión entre tal cosa y el verbo existir. Desde luego, esto es perfectamente posible porque el juicio puede ser una conexión entre la experiencia y el concepto. Ahora bien, no cabe decir que propiamente esta segunda posibilidad sea un conocimiento inteligible del significado de tal cosa existiendo sino tan sólo un refrendo real de la existencia de tal cosa, con una sugerencia de investigar qué significa realmente tal cosa existente. Pero el problema surge al intentar la comprensión de este hecho de experiencia porque la experiencia comienza a mostrar un cierto carácter de inexplicable. Más problemática aparece incluso la cuestión de qué significa un inteligible existente o la afirmación de existencia del inteligible tal cosa. Lejos de afirmar, por tanto, que la afirmación de la existencia tiene lugar en el juicio, debemos notar, por el contrario, que no tiene sentido afirmar la existencia de la esencia pensada, motivado precisamente por la exención que proporciona la presencia mental sobre la esencia pensada.

En definitiva, ni el ser es incognoscible de suyo ni encontramos la existencia por una profundización en el pensamiento objetivo, lo cual es

⁶⁹ Cfr. AS, 325.

⁷⁰ Cfr. AS, 325 y ss.

⁷¹ Es, estrictamente, “referirse a la experiencia según el juicio”. Cfr. AS, 325.

consecuencia de la constitución ontológica del conocimiento, que tiene límite. La esencia no existe en el pensamiento. “En vez de existir, la esencia *la hay*”⁷². ¿Qué hay antes de la esencia? Nada absolutamente, porque la esencia es lo previo a todo el actuar de la inteligencia. No podemos confundir *hay* esencia con el existir extramental de la esencia: el pensamiento no constituye la esencia extramental, pero tampoco ésta última es la causa de la esencia mental. No hay nada antes de la esencia mental significa que “toda interpretación supone la esencia”⁷³. De este modo, aquello a lo que no cabe dirigir la atención y que es, por lo mismo, el límite del pensamiento es el *haber*. Antes de toda operación intelectual –negar, juzgar, concebir o razonar– la esencia está dada ya, como lo que hay. Por esta razón no cabe dirigir la atención al haber, a la presencia mental, porque ya de entrada siempre está supuesto.

¿No cabe la posibilidad de alcanzar el haber negando toda esencia para quedarnos con el nudo pensamiento? La respuesta debe ser, necesariamente, negativa. Debemos notar, además, que de este modo se forma la noción de nada como el haber no-haber ninguna esencia: ninguna requiere, a su vez, el haber⁷⁴. De este modo se salvaguarda la congruencia del límite, que no sería tal límite si fuera posible hacerlo tema del pensamiento y que, contra lo que pudiera parecer a simple vista, no sería ninguna ganancia sino más bien lo contrario: si el límite fuera temático estaríamos abocados a quedarnos en el pensamiento sin ni siquiera ser conscientes de estar encerrados en él, sin posibilidad de salir al encuentro de la realidad.

Para Leonardo Polo, haber es la presencia mental, el límite mental equivale a suponer⁷⁵. El haber es aquello que no pensamos y sobre lo que no pensamos: el mismo carácter de algo de la esencia pensada, que no es posible sumar a nuestra dinámica mental. “Ni siquiera la negación recae sobre el haber, sino que lo supone”⁷⁶. En todo proceso mental, antecediéndolo, está el haber, supuesto. La mente funciona sobre el haber⁷⁷, antecediendo todo lo que se diga de la esencia incluso si se dice

⁷² AS, 328.

⁷³ AS, 329.

⁷⁴ Cfr. AS, 330.

⁷⁵ Cfr. AS, 330.

⁷⁶ AS, 331.

⁷⁷ “Al pensar pensamos sobre algo y algo de él. Pero también lo hacemos desde algo: desde el haber. (...). Nuestra mente esta ya, antes de empezar, en el haber esencia, es

que no es tal esencia. Del mismo modo, el haber antecede a todo lo que se diga del ente, incluso si se dice que no es tal ente. Por eso, tanto la afirmación como la negación de la realidad resulta débil cuando se trata de una afirmación o negación de la esencia dada ya, porque “nunca se le llega a dotar de una realidad que subsuma el haber, ni a privarla de él”⁷⁸. Además, debe extraerse una consecuencia importante: la esencia dada en el pensamiento no puede estar dada como en su ocurrir extramental, ya que está caracterizada por el haber⁷⁹. La superación del límite mental no lleva, por eso, exclusivamente, a la consideración de la existencia extramental, sino también a la consideración de la esencia extramental. O sea, el límite puede ser trascendido de diversos modos –además, estos dos no son los únicos tampoco–. No obstante, interesa ahora centrar nuestra atención sólo respecto de la existencia.

Si la existencia está dada en alguna parte debería estarlo en la experiencia, según Leonardo Polo⁸⁰. Es evidente que se nota la existencia cuando conocemos experimentalmente la realidad. En la experiencia hay elementos que están dotados de una cierta irracionalidad, entre otros, los sensibles. Es cierto que podemos tener un cierto concepto de color, pero el concepto no es un color, de tal manera que podría decirse que al conceptualizar un color perdemos lo más propio de él. Del mismo modo, ¿cómo encontrar un ruido si no es oyéndolo? El ruido, el color, son impensables. ¿No podríamos decir de la existencia lo mismo? Quizá se nota experimentalmente pero su mismo carácter ininteligible impide que pueda ser conocida objetivamente. La verdad, sin embargo, es que si bien es cierto que, a semejanza del color, la existencia no es pensable de tal manera que se respete su realidad, lo cierto es que la existencia no es un contenido experimental. En esto se diferencia claramente del ruido o del color. Por eso, como anteriormente decíamos, la impensabilidad no es una característica de la existencia. Sí lo puede ser del color y, en este caso, hemos de concluir que el color es una realidad inferior al pensamiento. La existencia, no obstante, no es impensable de suyo, sino que el

decir, en la antecendencia que se incluye en todo proceso, lo adscribe a sí y oculta su indigencia”. AS, 331.

⁷⁸ AS, 332.

⁷⁹ Este tema, que no puede ser objeto de esta investigación, es tratado extensamente por Polo en un artículo publicado en *Anuario Filosófico*, Vol. IV, 1971, 275-311, que lleva por título *La cuestión de la esencia extramental*.

⁸⁰ Cfr. AS, 335.

conocimiento objetivo es inferior a ella. Debe concluirse, por consiguiente, que hay que negar la postura del que afirma que la existencia es un vacío conceptual⁸¹. La experiencia de la existencia es la afirmación de que tal cosa está ahí, pero el estar ahí de la cosa no es ningún contenido: ¿dónde está el estar ahí? En este sentido, la vacuidad de la existencia debe interpretarse como una superioridad respecto al pensamiento y, en ningún caso, como una inferioridad.

Aquí, si es posible hablar así, se encuentra una verdadera ilusión trascendental kantiana, aunque en realidad no sea trascendental porque es superable y, por tanto, no constitutiva. Pero la realidad es que la mente intenta siempre pensar la existencia. Sin embargo, no encontrando ninguna determinación posible, la existencia acaba siendo caracterizada como la indeterminación constitutiva. La imposibilidad de pensar la existencia pasa a ser ella misma una idea. La idea de existencia es la indeterminación: carencia de pensabilidad positivizada.

Ahora bien, este camino es, claramente, improcedente por la razón de que no se abandona el haber. “La existencia viene a ser así *algo*, sólo que negado en cierta manera, es decir, algo de que nada puede pensarse”⁸², pero la existencia no es *algo* porque algo es la esencia pensada, dada ya con anterioridad a todo lo pensado. En resumidas cuentas, la existencia debe alcanzarse renunciando previamente a pensarla. Renunciar a pensar la existencia es abandonar el haber⁸³, abandonar el límite mental e inaugurar con ello un método⁸⁴. Esta renuncia, insistimos, “no se apoya en ninguna propiedad de la existencia que la constituya como impensable en sí. Muy al contrario, la renuncia obedece tan sólo a la peculiaridad del pensamiento”⁸⁵.

Ahora bien, si se mantiene, según lo expuesto, que la esencia no puede darse separada de la existencia, ¿cómo entender la separación en el entendimiento del ente respecto de la existencia? ¿Qué sentido puede tener un conocimiento de la esencia eximida de ser si la esencia es inseparable de la existencia? ¿No habría que abandonar el saber

⁸¹ “La existencia no es el más vacío y general de los conceptos porque no es un concepto”. AS, 335-336.

⁸² AS, 336.

⁸³ Cfr. AS, 358.

⁸⁴ “El intento de pensar la existencia aleja de ella por un doble motivo. De una parte, porque hace a la mente encerrarse en su limitación. De otra, porque obtura la atención. El abandono es la apertura de la concentración atencional”. AS, 336.

⁸⁵ AS, 358.

objetivo como una vana ilusión? Para no concluir esto habrá quien diga que la consideración de la existencia de un límite mental es, en el fondo, justificar la imposibilidad del conocimiento, ya que la esencia separada de la existencia no es nada de la realidad. Ni mucho menos, sin embargo, debemos sacar esta conclusión a partir de lo dicho. La realidad es que la esencia no puede darse extramentalmente separada de la existencia porque, como se ve, sería una conculcación del axioma del acto. Pero, si al pensamiento le es dada la esencia, y precisamente como dada o eximida del acto de ser, la conclusión que debemos sacar no es otra que la consideración de que la esencia es potencial respecto al acto de ser. Consideración que justifica, al mismo tiempo, la posibilidad de pensar la esencia como un posible al que sólo le falta la existencia para ser real, aunque esta proposición sea incorrecta por la razón de ser una visión equivocada de la existencia: presentificación de la existencia⁸⁶.

En definitiva, a la existencia extramental se accede abandonando el límite mental⁸⁷. En este estudio del argumento ontológico nos interesa hacer mención de la primera línea del abandono del límite. Es necesario ahora hacer un breve comentario acerca de las operaciones intelectuales sometidas a la presencia mental para explicar, por último, qué entiende Polo por el argumento de San Anselmo.

4. Las operaciones intelectuales

Cuando hablamos de operaciones intelectuales nos vamos a referir exclusivamente a las operaciones que, podríamos decir así, están sometidas al límite mental. No quiero realizar una explicación

⁸⁶ Así se hace necesaria la consideración de la existencia como un acto de ser. Cfr. AS, 364.

⁸⁷ “¿Qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite mental? Estas cuatro cosas:

1. Despejar, apartar el haber para abrirse fuera. El tema entonces accesible es la existencia extramental.
2. Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la esencia extramental.
3. Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar “lo que es-*además*”. Se trata ahora de la existencia humana.
4. Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de no-sí-mismo. Es el tema de la esencia humana”. AS, 383.

excesivamente detenida en este punto por varias razones. En primer lugar para ceñimos a lo que interesa para el estudio tanto del argumento de San Anselmo como del argumento ontológico. En segundo lugar, porque conviene sólo esbozar las líneas que interesan para esta interpretación pero no es posible, por la limitación de esta investigación, hacer una exposición exhaustiva de las consecuencias en todos los órdenes de la filosofía poliana.

Deben distinguirse netamente las operaciones intelectuales de la sensibilidad externa e interna. La sensibilidad es orgánica, pero, en ningún caso se puede decir lo mismo de la inteligencia. Confundirlas imposibilita un conocimiento ajustado de la inteligencia.

La propuesta de Polo es que existen cuatro tipos de operaciones intelectuales⁸⁸. A estas operaciones intelectuales siguen, a su vez, cuatro tipos de hábitos. La primera de las operaciones intelectuales es la conciencia⁸⁹. La primera justificación que puede observarse ante la tesis de que la conciencia es la operación primera y, por tanto, más baja de la inteligencia podría sentarse en su comparación con la conciencia sensible. Por encima de la conciencia sensible hay otras operaciones orgánicas sensibles, a saber, la imaginación, la memoria y la cogitativa. Del mismo modo, la conciencia intelectual, que no debe confundirse con la conciencia sensible, es la operación primera del pensamiento. Debemos distinguir la conciencia según el planteamiento de Leonardo Polo de la conciencia trascendental kantiana⁹⁰ y también, evidentemente, de la conciencia moral.

La abstracción se disputa la condición de primera operación con la conciencia. Esto no es muy relevante para el estudio del argumento anselmiano y, además, ambas operaciones son afines: la conciencia es, según Polo, una abstracción de un sensible particular: la circunferencia⁹¹. La abstracción puede ser definida como la operación

⁸⁸ “Las operaciones distintas son: 1. La conciencia. 2. La abstracción (no la abstracción en cuanto se atribuye al intelecto agente sino el conocimiento de abstractos). Existen otras dos operaciones que denomino líneas operativas: 3. Generalización por negación y 4. Razón. La unificación de las operaciones es, a su vez, una operación, a la que llamo logos”. CTC I, 233.

⁸⁹ Cfr. CTC I, 234 y ss.

⁹⁰ Polo piensa que el “yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones no es ni la conciencia ni el hábito de conciencia –conciencia habitual– sino una noción obtenida según la generalización negativa. Cfr. CTC I, 235.

⁹¹ Polo trata de esto especialmente en CTC II, Lección Décima, 249 y ss.

que suple en presencia al ser: “el conocimiento directo inherente a la presencia mental”⁹². La abstracción articula en presente el tiempo: los abstractos están dados en presencia. El tiempo siempre ha sido un gran problema para la filosofía porque no parece pensable lo que está distendido en el antes y el después. Pero la abstracción coloca lo conocido en situación de presente, lo cual implica un cierto estar por encima del tiempo, ya que “la articulación del tiempo no pertenece al tiempo”⁹³. El ahora no existe realmente –existe el antes y el después– sino que es la misma presencia, que no deja que pase el pasado ni que no sobrevenga el futuro. Aunque la presencia mental no es la eternidad tampoco está en el tiempo. No hay un ahora real físico, sino que el ahora es la presencia, que por lo mismo, posibilita distinguir el inteligible en acto y el inteligible en potencia. Si, por el contrario, la presencia perteneciera al tiempo no podría articularlo y, sin embargo, a la presencia le están dadas las imágenes en conexión con intenciones. Abstractar es, por tanto, presentar y un objeto abstracto es, siempre, un objeto presente. El hábito correspondiente a la abstracción es el hábito lingüístico: como conexión temporal que es la abstracción los abstractos son los nombres y los verbos en conexión con estos nombres. No todo lenguaje es el hábito correspondiente a la primera operación intelectual porque hay un lenguaje judicativo –el es como cópula verbal no corresponde a la abstracción–. Verbo y nombre son, en la abstracción, inseparables⁹⁴. En definitiva, “la abstracción es el pensamiento respecto del tiempo. En este respecto el pensamiento no se temporaliza (no pasa a ser un trozo de tiempo), sino que articula”⁹⁵.

A la abstracción siguen dos líneas operativas: la negación y la razón⁹⁶. La operación de generalización negativa es la insuficiencia del abstracto en orden a la capacidad intelectual⁹⁷. Pero precisamente por

⁹² AS, 73.

⁹³ CTC II, 263.

⁹⁴ Cfr. CTC II, 274 y ss.

⁹⁵ CTC III, 336.

⁹⁶ La abstracción es doblemente insuficiente: “en referencia a la realidad de la que se toma conciencia, y en referencia a la inteligencia que toma conciencia de ella. Ni tomar conciencia de algo es el mejor conocimiento que podemos tener de ello, ni en el tomar conciencia de algo nuestra capacidad intelectual se agota o satura. En consecuencia, esta doble insuficiencia permite un desarrollo intelectual con doble dirección”. García González, J. A., *El ser y la libertad*, Edinford, Málaga, 1992, 39.

⁹⁷ “Sólo en tanto que pensar perro y pensar gato no es pensarlo todo, se piensa animal”. CTC III, 95.

ser la declaración de insuficiencia del abstracto, lo que se piensa con esta operación no se piensa en términos reales. En primer lugar, hay que notar que se ha llamado línea operativa a esta prosecución a partir de la abstracción. Línea operativa significa que se ejercen, a partir del abstracto, una pluralidad de operaciones. El conocimiento de los abstractos no agota la capacidad de la inteligencia; a partir de esta declaración se sigue la línea operativa de la generalización. Ciertamente que el abstracto no es todo lo que se puede conocer al igual que la inteligencia no se satura en este conocimiento de abstractos. Pero la insuficiencia del abstracto abre la línea operativa de la razón. La generalización queda abierta por la declaración de que se puede pensar más, de que la inteligencia no se cubre en el conocimiento del abstracto. En esta operación se formula la noción de todo, que, obviamente, no puede ser considerado un abstracto. Puesto que un abstracto no puede reducirse a otro –conculcaría la axiomática–, la declaración de irreductibilidad opera como aparición de la noción de todo, más allá de los abstractos. Ya que perro no es todo lo pensable, porque se piensa gato y, a su vez, gato no es todo lo pensable porque se piensa perro, “¿cómo encontrar algo que sea un todo respecto de los dos? Generalizando, esto es, con una noción general respecto de los dos”⁹⁸. En este caso, por ejemplo, la noción de animal o mamífero⁹⁹. Para que se entienda esto conviene aludir a la opinión de Polo sobre la definición que propone Aristóteles. Según Polo, la teoría de la definición aristotélica procede de una visión errónea de la operación de negar. La diferencia específica aristotélica es una noción que aparece como un residuo del pensar el abstracto a partir de la idea general: perro y gato, iguales o igualados en la noción general de animal, se distinguen por su diferencia específica. Pero es claro que esta noción entraña graves dificultades. De hecho, en los casos mencionados no se puede decir cuál es realmente esa diferencia específica. Pero es que, en realidad, el abstracto no se piensa a partir de la noción general –aunque, en parte, puede hacerse, apareciendo lo que Leonardo Polo llama *caso*– completamente. Es patente que la intencionalidad de las ideas generales no se refiere a la realidad: animal no es una noción que aluda intencionalmente a algo real. La intencionalidad de la idea general es una referencia al nivel cognoscitivo

⁹⁸ CTC III, 34.

⁹⁹ “Estas nociones no se objetivan con la primera operación, sino una vez que se han objetivado abstractos”. CTC III, 34.

inferior, lo cual ocurre siempre que, intelectualmente, se sube de nivel¹⁰⁰.

Además, hay que tener en cuenta la precisión: la diferencia entre los abstractos no es negativa, lo que es negativo es la declaración de la operación por la que se consigue la idea general. En todo caso, hay que decir que la diferencia entre abstractos aparece como una irreductibilidad, pero no como una negación real. La negación no funda la realidad. No obstante, se entiende la posibilidad de considerar a la negación con capacidad constitutiva de la realidad: porque si se considera que la generalización negativa es la primera operación intelectual se termina considerando que el pensar funda al ser. El pensar aparece como más amplio que el ser porque el pensar es capaz de superar la negación. Eso ocurre en el planteamiento de Eckhart, para quien, en última instancia, no puede decirse que Dios sea sino, más bien, hay que decir que a Dios le compete conocer, no ser. Así, el ser sería lo creado como principio de no-contradicción¹⁰¹. La primacía de la prosecución negativa es solidaria de la primacía del trascendental verdad sobre el ser.

El hábito que sigue a esta operación también es un hábito lingüístico, pero distinto al hábito que sigue a la abstracción. No conviene detenerse excesivamente en esto porque nos llevaría por otro camino distinto al que hemos de seguir. Sin embargo, si conviene hacer una precisión última. El tan debatido problema de los universales arranca de la confusión entre la operación generalizante y la razón. “Las ideas generales no son conceptos”¹⁰² y, por eso precisamente, su referente no es real. Es fácil, por tanto, pensar que los universales no existen si se los confunde con las ideas generales: éstas muestran que su intencionalidad no es la realidad, sino que la primera referencia intencional de las ideas generales es el abstracto.

¹⁰⁰ Cfr. CTC III, 35.

¹⁰¹ Cfr. Eckhart, *Quaestiones et sermo Parisienses*, edit. B. Geyer, P. Hanstein, Bonn, 1931, 7. En mi opinión, esta transposición de los trascendentales no se da en San Anselmo, el cual, a mi modo de ver, no es consciente de las implicaciones que se derivan de su argumento. La filosofía idealista sí consagra esta primacía de la verdad sobre el ser, mientras que para Descartes, la importancia de la voluntad hace oscilar el primer trascendental, pudiendo considerarse que es la verdad o, en determinadas ocasiones, el bien. En cualquier caso, el ser no es el primer trascendental para Descartes.

¹⁰² CTC III, 39.

La distinción entre la operación de negar y la otra línea procesativa de la inteligencia puede cifrarse en lo siguiente: mientras que la operación de negar opera desde el abstracto y lo declara como no verbal, la razón objetiva como una prosecución operativa desde el hábito lingüístico que sigue a la abstracción. En consecuencia, “el primer objeto de la razón es el concepto universal”¹⁰³, es decir, una objetivación verbal. Sin embargo, los objetos de la operación de negar no son conceptos, aunque sí universales¹⁰⁴. No se deben confundir ambas operaciones si no queremos, a la larga, confundir nuestro conocimiento de la realidad. Si se confundieran ambas operaciones se incurre –antes o después– en el idealismo. La razón, al ser una operación que continúa tras el hábito lingüístico, toma en cuenta que se ha perfeccionado la operación y que, por tanto, se puede seguir conociendo. En la generalización, por el contrario, se toma en cuenta que el abstracto no conoce suficientemente la realidad.

El conocimiento objetivo del ser –distinto al conocimiento de la existencia extramental– no se lleva a cabo en la operación de negar sino en la prosecución operativa de la razón, que “consta de tres operaciones, que pueden ser llamadas fases: el concepto, el juicio y la fundamentación. La operación de fundar se llama a veces operación de demostrar”¹⁰⁵. Sin embargo, ¿qué sentido tiene la operación generalizante o prosecución negativa? Se plantea esta pregunta porque esta operación no significa un aumento del conocimiento de la realidad, ya que declarando la insuficiencia del abstracto para colmar la capacidad cognoscitiva resulta una idea general cuyo contenido objetivo no supera el contenido objetivo manifestado en el abstracto. El abstracto ‘perro’, por así decir, posee un contenido noético mayor que el caso ‘perro’ alcanzado mediante la vuelta de la idea general ‘animal’ sobre el abstracto. Incluso mayor contenido noético que la idea general ‘perro’, que también cabe como idea general. En definitiva, lo que se quiere decir es que la idea general no supone un incremento cognoscitivo en orden a la realidad. Por eso, cabe, desde esta perspectiva, plantearse cuál es el sentido que puede tener tal operación. ¿Qué sugiere que el conocimiento objetivo sea ‘algo más’ que la realidad?

¹⁰³ CTC III, 123.

¹⁰⁴ O, al menos, no es posible decir que son singulares. Cfr. QH, 199.

¹⁰⁵ CTC, III, 48.

Aunque el ser –el fundamento– ya se ha visto que no se da como objeto al conocimiento, sin embargo, sí cabe un cierto conocimiento intencional¹⁰⁶. Por el contrario, las determinaciones que pueden alcanzarse a través de la operación negativa no tienen sentido cognoscitivo. El ser no puede ser caracterizado por ser lo más común, sin más precisión, porque lo más general es término de la operación generalizante, cuyo valor en orden al conocimiento de la realidad es nulo. Ciertamente es que la distancia que se abre entre el conocimiento y la realidad cuando se opera con este tipo de actos pueden llevar a considerar que se trata de una apertura verdadera a la realidad. Pero no puede ser así. Por esta línea cabe rectificar la consideración de lo trascendental como lo más universal, puesto que si el ser no es dado al modo de lo objetivo tampoco los trascendentales del ser pueden ser conocidos objetivamente. El ser no es trascendental por ser más general que lo universal, sino trascendental porque es fundamento de la realidad. Es claro que al hablar del ser como lo más general la dificultad mayor es la vacuidad que se obtiene como término noético. Pero la confusión estriba en un intento de conocer la existencia extramental por el lado del objeto, máxime si el objeto es una idea general.

Junto a esto, la objetivación del fundamento no debe entenderse como un conocimiento real del ser, sino como la declaración de que no se puede conocer objetivamente, porque se conoce la diferencia entre el límite mental y el fundamento. El fundamento guarda un implícito que no puede ser conocido operativamente: es la guarda definitiva del implícito, a la que en tantas ocasiones alude Polo. Ese implícito no es, ni mucho menos, un fondo de saco, es decir, una detectación de que algo no puede ser conocido absolutamente. Precisamente porque se descubre que la presencia mental se distingue del ser¹⁰⁷. Desde luego, si en esta última objetivación no se advirtiera la diferencia entre la presencia mental y el ser –lo que Polo llama diferencia pura– el implícito del fundamento sería un fondo de saco, algo más allá de lo que puede ser conocido.

¹⁰⁶ “Aunque el fundamento es extramental, el hombre puede conocerlo también intencionalmente. No todo lo que conoce intencionalmente el hombre es el fundamento, pero uno de los asuntos que puede conocer así es éste, ya que el hombre puede notar la diferencia mental/extramental que da lugar al límite de su pensamiento, e intentar superarla con nuevas operaciones de su pensamiento”. García González, J. A., *El abandono del límite y el conocimiento*, cit., 49.

¹⁰⁷ Cfr. CTC III, 52.

En este sentido, objetivar el fundamento significa que ya no tiene sentido objetivar en la línea racional, “sin que ello perfile un fondo de saco”¹⁰⁸. Al advertir, según Leonardo Polo, que la objetivación del fundamento no puede ser seguida de otra objetivación se advierte la diferencia pura: la diferencia existente entre el acto de ser y la presencia mental, el acto de conocer. El advertir esto, insisto, no supone la paralización del conocimiento objetivo ni tampoco la detección del límite mental como un tema objetivo. La detención corresponde al conocimiento operativo, pero no de un modo absoluto. Como en las demás operaciones, también a ésta le sigue un hábito. Por eso, por ser seguida de un hábito, se dice que la detención del conocimiento no es absoluta. Ya se verá más adelante que no puede darse una paralización absoluta de la inteligencia porque el axioma D no lo permite. Este hábito correspondiente a la operación de fundar no va seguido –como en el resto de los hábitos ocurre– por otra operación: no tendría mucho sentido mantener esto porque al objetivar el fundamento se percibe la falta de sentido que tendría seguir objetivando. Por tanto, este hábito debe mantenerse como tal: “dicho mantenimiento, imprescindible en esta línea procesativa, es el abandono de la presencia mental”¹⁰⁹.

En la culminación de la axiomática del conocimiento nos abrimos a la metafísica, por cuanto este hábito correspondiente al fundamento es, según Polo, el hábito de los primeros principios, que son justamente los axiomas de la metafísica¹¹⁰. Evidentemente, el fundamento se piensa como una prosecución intelectual y, en ningún caso, se piensa en abstracto. Ésta es, aunque no podemos detenernos en ello, la noción presocrática de *physis*, que es –en el fondo– una confusión entre el fundamento y la presencia mental. La presencia mental no es, en modo alguno, un estatuto extramental¹¹¹ y, por consiguiente, no debe confundirse con el ser si no se quiere incurrir en un grave error respecto

¹⁰⁸ CTC III, 53.

¹⁰⁹ CTC III, 53.

¹¹⁰ Cfr. CTC III, 53. Sobre el conocimiento habitual de los primeros principios Polo publicó un escrito, con este mismo título, que posteriormente ha sido editado dentro del libro *NIR*. Vid. También: Piá, S., *Los primeros principios en Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, Pamplona, 1997; De Garay, J., *El sentido de los trascendentales*, en Anuario Filosófico, Vol. XXIX/2, 1996, 573-586; García González, J. A., *Sobre el ser y la creación*, en Anuario Filosófico, XXIX/2, 1996, 587-614; Pérez G., F. J., *La criatura es hecha como comienzo o principio*, en Anuario Filosófico, Vol. XXIX/2, 1996, 921-928.

¹¹¹ Cfr. CTC III, 77.

al conocimiento de la realidad. Confundir, además, la presencia mental con el fundamento llevaría a una detención del pensar prematura y, con ella, al desconocimiento de las operaciones propositivas o, en el mejor de los casos, a una confusión entre las dos líneas propositivas existentes. Esto porque la confusión entre presencia mental y fundamento no permite declarar ni que la inteligencia no es saturada por la abstracción ni que el abstracto no es un conocimiento suficiente de la realidad, declaraciones que –como ya se ha señalado– abren las líneas operativas propositivas.

En definitiva, cabe señalar que la culminación del conocimiento objetivo es el conocimiento objetivo del fundamento. Leonardo Polo llama a este conocimiento culminativo *la guarda definitiva del implícito*, por la razón de que el conocimiento objetivo del ser no es exhaustivo. El ser, como fundamento de esencia queda, o se guarda, implícito. En efecto, carecería de sentido afirmar ahora que el ser se conoce objetivamente, porque el acto de ser sería imposible entre otras cosas. Precisamente porque el ser es extramental, extraobjetivo, el conocimiento del fundamento es la guarda definitiva del implícito. Evidentemente, no podía ser de otra manera¹¹². No cabe reducir el ser a objeto. El ser no es pensable objetivamente. Cabe decir que el ser no es un ente de razón, entendido esto como “aquello que está precisivamente o exclusivamente en el intelecto”¹¹³.

Claro es que el conocimiento intencional no es el único conocimiento que cabe tener y, ni siquiera, el más alto. Pero es el primero, y eso lleva consigo que quepa la posibilidad de no salir de él. El carácter libre del conocimiento posibilita que no se ejerzan todas las operaciones intelectuales. Cabe un conocimiento habitual, distinto y superior al conocimiento objetivo. Sin embargo, para el estudio del argumento anselmiano conviene que nos detengamos en el estudio del objeto, antes de pasar al estudio del hábito en la medida en que sea necesario para entender el argumento de San Anselmo.

¹¹² “El conocimiento del ser como fundamento no es exhaustivo. En su conocimiento intencional como fundamento de esencia, el ser se guarda implícito”. CTC III, 308.

¹¹³ CTC III, 104.

5. La operación mental de San Anselmo

Al hablar de la axiomática de Leonardo Polo, se ha hecho mención a lo que supone el error. En la abstracción no cabe el error, por cuanto la intencionalidad del objeto lo imposibilita: no cabe más conocido que conocer y, por tanto, un conocer de lo que no es cognoscible en potencia no puede existir. No cabe un conocimiento de nada y tampoco un conocer que sea más que lo conocido de modo que cree su propio objeto. Con las consideraciones realizadas anteriormente es patente que no cabe hablar de error en el conocimiento de abstractos. Pero, lo que cabe es confundir las operaciones intelectuales y pensar que tal objeto ha sido pensado con tal operación cuando en realidad ha sido pensado con tal otra operación. El error cabe como confusión entre operación y objeto. Por tanto, si el argumento de San Anselmo es falso es debido a una confusión entre un objeto y su operación.

¿Cuál es la operación que realiza San Anselmo en su conocido argumento? A juicio de Polo, el punto de partida del argumento de San Anselmo es una idea general. Desde este punto de vista, es decir, desde la generalización reflexiva, “el argumento “*a simultaneo*” es una solución a la siguiente pregunta: ¿qué necesita A para existir de suyo? La respuesta es: cuando, por *hipótesis*, A es infinita, A existe de suyo”¹¹⁴. Deben distinguirse dos elementos en el argumento de San Anselmo. Por una parte, el punto de partida de la argumentación: la idea de Dios que sirve de puesta en marcha del argumento. Téngase en cuenta que, una vez estudiada la axiomática y las operaciones intelectuales, pueden diferenciarse las distintas versiones del argumento ontológico por sus distintos puntos de partida. Porque, en efecto, no resulta indiferente partir de una idea que considere a Dios como Ser Necesario o de otra idea que considere a Dios como un Ser infinito. Dios como Infinito no es el Ser sumamente Perfecto para San Anselmo sino el ser por encima del cual no podemos pensar nada. Por otra parte, el segundo elemento de la prueba es el intento de pasar de la idea tal a la realidad.

Polo, por razones que serán tratadas más adelante, está de acuerdo con San Anselmo en que la hipótesis de un Dios meramente pensado es absurda¹¹⁵. De lo que hemos dicho acerca del límite mental puede

¹¹⁴ SER I, 292.

¹¹⁵ SER I, 301.

sacarse esta consecuencia. En efecto, carece de sentido buscar la existencia de Dios por el lado del objeto, por eso mismo, un ‘dios’ meramente pensado no puede ser Dios. En este sentido, puede entenderse la actitud de San Anselmo como una reacción frente a la mentalidad atea, que pretende la existencia meramente mental de Dios. Siendo ésta la actitud de San Anselmo, su argumento vendría a ser algo auxiliar y secundario.

La negación de la existencia del infinito entraña la suposición de la idea de infinito, es decir, la reducción del infinito a una situación objetiva que no es, ni mucho menos, propia de él. En este sentido, objetivada la idea de infinito, se constata que un infinito meramente pensado ya no es infinito.

Evidentemente, la idea de Dios –o la idea de infinito– no es un objeto abstracto intencional. En primer lugar, aunque es obvio que no hay intencionalidad alguna, el abstracto es la articulación del tiempo en presente, pero Dios no es temporal¹¹⁶. En este sentido, claro está, Dios está por encima de la abstracción y, por tanto, no puede estar subsumido en ella. Tenemos que estar de acuerdo con San Anselmo en que el hombre no puede ponerse por encima de Dios y, sin embargo, lo haría si pudiera obtenerlo como un abstracto. En consecuencia, tampoco la idea de Dios que sirve de punto de partida a la argumentación anselmiana puede alcanzarse por la prosecución de la razón. Por eso, hemos de concluir que la idea de infinito, la idea de un ser mayor que el cual no cabe pensar nada, es una idea general, obtenida según la generalización reflexiva. San Anselmo no se ha percatado de ello, entre otras cosas porque no se pregunta por el origen de esta idea. Recuérdese que para Barth y algunos otros, la idea de Dios aparecía como una iluminación profética. A mi juicio, esta posición no es correcta por cuanto Anselmo afirma que la idea de un ser mayor que el cual no cabe pensar nada la poseen todos los hombres y, desde luego, si se quiere que el argumento sea universal y válido para todos ha de ser así, porque de nada valdría que fuera sólo San Anselmo quien poseyese esa idea. Pero aunque no debe mantenerse que tal idea, punto de partida del argumento, sea una iluminación extraordinaria por parte de Dios, sí es sintomático respecto a la ignorancia acerca del origen que posee esa idea. Podría objetarse que la idea de infinito está postulada a partir de las criaturas, pero esto

¹¹⁶ “No cabe hablar de conocimiento abstractivo sin alusión al tiempo”. Esquer, H., *La precisividad del pensamiento*, en *Anuario Filosófico*, Vol. XXIX/2, 1996, 467.

sólo es posible como proceso indefinido y esto por la sencilla razón de que “la reflexión no desvela el límite”¹¹⁷.

Para aclarar esto debe tenerse en cuenta que la noción de infinito en el pensamiento puede tener, a juicio de Leonardo Polo, dos sentidos: en primer lugar es un eventual contenido objetivo y, en segundo lugar, “es el tema de la diferencia entre el límite mental y cualquier contenido”¹¹⁸, es decir, el hacerse tema de lo que Polo llama el ocultamiento del límite que anteriormente hemos visto. Al no desvelar la reflexión el límite, se hace posible que esta diferencia se torne temática.

Desde este punto de vista, la actitud anselmiana no es más que una consecuencia de intentar reducir la idea de infinito al plano de la objetividad. Pero, siendo la idea de infinito el límite mental, es claro que éste no se encuentra en una situación propia si es reducido a una situación objetiva. ¿Cuál es el contenido objetivo de la idea de infinito? En rigor, respecto a la argumentación de San Anselmo, ninguno. O, lo que es lo mismo, establecida la prueba de este modo, aparece un residuo de incognoscibilidad divina que es contradictorio con el establecimiento mismo del argumento. Por eso, San Anselmo en el capítulo XV del *Proslogio* concluye afirmando que no sabemos nada de Dios.

Además, es interesante notar que el argumento de San Anselmo es una clausura anticipada de la posibilidad de superar el límite mental, ya que, supuesta la idea de infinito, se pierde de vista su propio valor de límite¹¹⁹. No es posible entonces abandonar el límite mental y, por tanto, abrirse a la existencia en cuanto tal, separada de la objetividad. Ciertamente es que aparentemente sobreviene una contradicción: la idea de infinito meramente pensado ya no es infinito. Pero, esta contradicción no es sino “la aguda percepción de que el problematismo insoluble de la idea de infinito es la consecuencia de la pretensión de apropiarse de ella como objeto”¹²⁰.

Para Polo, la actitud de San Anselmo debe interpretarse como la percepción de que “Dios en el pensamiento es su propio límite”¹²¹. Como antes se señaló, Dios no es ningún objeto concreto en el pensamiento o, lo que es igual, no hay contenido objetivo de la idea de

¹¹⁷ SER I, 302.

¹¹⁸ SER I, 302.

¹¹⁹ SER I, 302.

¹²⁰ SER I, 303.

¹²¹ SER I, 303.

Dios. Por eso, la idea de Dios de San Anselmo debe interpretarse como la pura imposibilidad de obtención de la inteligibilidad divina. Pero “impensable no es una denominación de Dios”¹²², sino que impensable es el límite del pensamiento.

Así entendido, cabe señalar que propiamente la atención de San Anselmo no va dirigida a Dios. En el fondo, hay una confusión entre el límite mental y Dios, ya que Dios no es lo impensable, sino que debemos percatarnos de que lo impensable, propiamente, es el límite del pensamiento. Todas estas precisiones nos han colocado, por tanto, en una situación privilegiada para poder ahora criticar ajustadamente el argumento de San Anselmo. No sólo debemos criticar negativamente el argumento; también debemos hacer mención de lo positivo de este mismo argumento. Esto, sin embargo, sólo es posible una vez que nos hemos situado en un plano superior al del propio Anselmo. En cierto sentido, cabe decir que San Anselmo contiene de un modo embrionario la superación del inmanentismo, pero sin llegar a superarlo. Más bien, al saturar la posibilidad de pensar, San Anselmo queda imposibilitado para superar el inmanentismo.

En definitiva, cabe señalar que el argumento de San Anselmo nace desde una operación negativa que alcanza una confusión entre la noción de infinito y el límite del pensamiento. Negado el límite –en su impropia consideración objetiva– surge la pretendida contradicción que origina el argumento. Debe notarse que en ningún caso cabe hablar de argumento ontológico, si por argumento ontológico entendemos el encuentro de la existencia divina dentro de la idea de Dios. La idea de Dios de la que parte el argumento de San Anselmo en ningún caso incluye la existencia.

¹²² SER I, 303.

III

LA CRÍTICA AL ARGUMENTO ANSELMIANO

De lo dicho puede sacarse como consecuencia inmediata que el argumento de San Anselmo no es válido desde ningún punto de vista como prueba para demostrar la existencia de Dios, entre otras razones porque ni siquiera es Dios lo que se pretende demostrar. Además, debe sentarse que el argumento de San Anselmo carece de alcance metafísico¹, si por tal alcance metafísico se entiende el abrirse al conocimiento del ser real, ya que, confundido el límite mental, el conocimiento queda asumido dentro de él sin posibilidad de salir fuera de los límites del propio pensamiento. Dicho de otra manera: la existencia de la que habla San Anselmo no es la existencia real y, ni siquiera, la existencia entendida como el implícito guardado definitivamente en el conocimiento del fundamento, llevado a cabo en la prosecución operativa racional.

No obstante, conviene detallar más los errores de este argumento porque se alcanzará una comprensión mejor de la propuesta metafísica y gnoseológica de Leonardo Polo. En el argumento podemos distinguir dos elementos. El primero, “de índole reflexiva, es la misma cuestión de la idea de infinito”². En efecto, el punto de partida del argumento anselmiano es la idea mayor que la cual no cabe pensar nada, que, como ya se ha visto, es la idea de infinito, idea alcanzada en la línea prosecutiva del pensamiento llamada reflexión o generalización negativa. El segundo elemento es el intento de llegar a la realidad a partir de esa idea³.

¹ Cfr. SER I, 301.

² SER I, 294.

³ Cfr. SER I, 294.

1. La imposibilidad del máximo pensable

El punto de partida del argumento anselmiano debe ser examinado y corregido. Para San Anselmo existe en nuestra inteligencia la idea de un ser mayor que el cual no cabe pensar nada. Pero ¿existe realmente esta idea mayor que todas las demás? ¿Es posible pensar una idea última, por encima de la cual no quepa concebir otra? Si nuestro conocimiento acerca de Dios fuese total y Dios efectivamente existiese está claro que nada podríamos concebir por encima de Dios, al menos si concebir algo por encima de Dios se entiende como formar o imaginar un objeto más perfecto que Dios mismo. Porque parece evidente que el término Dios se refiere a un ser perfecto. Al menos, para un cristiano como San Anselmo, si Dios no es perfecto ya no es Dios. El contenido de la idea de Dios es Ser Omnip perfecto. Sin embargo, el mismo Anselmo es consciente de que no cabe un conocimiento total de Dios.

Nada se puede pensar por encima de esta idea, dice San Anselmo. Pero, según Polo, “ha de replicarse que sí se puede; siempre se puede pensar un mayor, siempre se puede pensar más. El poder pensar más es la infinitud de la inteligencia”⁴. La inteligencia es, para Polo, una facultad operativamente infinita y, por tanto, la noción de máximo pensable, aquella noción por encima de la cual no podría pensarse nada, es imposible. Esta infinitud operativa de la inteligencia es el axioma D o axioma de la culminación. La formulación del axioma D se corresponde con lo que acabamos de decir: “la inteligencia es operativamente infinita”⁵.

La inteligencia no es infinita, desde luego; ya que, como facultad de orden óntico no puede serlo. La infinitud de la inteligencia no se refiere, por tanto, a una pretendida infinitud de la facultad, sino a la operatividad de la facultad. Tampoco debe decirse que sea la operación infinita: cada operación se conmensura con su objeto sin más. No cabe que una operación conozca más objeto que el adecuado a esa misma operación. Por eso, no hay que confundir esta infinitud operativa de la facultad con una supuesta operación infinita. El carácter de infinitud le corresponde exclusivamente a la operatividad de la inteligencia. La infinitud de la inteligencia, entendida como operatividad, es la imposibilidad de declarar la improposeguibilidad del conocimiento. Por eso, no es posible

⁴ CTC II, 211.

⁵ CTC II, 206.

formar una noción de máximo pensable, ya que esta noción sería la culminación del conocimiento y, por lo mismo, la declaración de término del conocimiento. “Si la inteligencia objetiva (con una operación) una última noción, no es operativamente infinita”⁶.

La operatividad infinita de la inteligencia se muestra en el aserto de que ya no conozco más. Las facultades orgánicas tienen un término, un más allá de lo que les permite su propia capacidad y su finitud se nota justamente en la imposibilidad de que ellas mismas noten su propia finitud. No tiene sentido ver que no se ve más ni imaginar que no se puede imaginar más. En definitiva, la propia finitud de la sensibilidad externa sólo puede ser conocida por una facultad superior –la inteligencia– y, en ningún caso, por estas mismas facultades. Por lo mismo, tratar de abandonar el límite de la sensibilidad carece de sentido, porque “no podemos tener un conocimiento sensible superior al que tenemos”⁷. Incluso, los defectos de la sensibilidad deben ser corregidos por la inteligencia, facultad superior a la sensibilidad, puesto que ella misma no puede hacerlo. Sin embargo, no cabe hablar de operatividad finita si estamos hablando de la inteligencia. Justamente, ésta es una diferencia respecto a las facultades orgánicas.

La vista no puede ir más allá del color y, además, no ve esto mismo: no ve que no puede ver más allá del color. Detectar que la vista no ve más allá del color es llevado a cabo por la inteligencia. Sin embargo, la inteligencia misma es la que conoce que “ya no puede conocer más”. Lo cual es señal de que, efectivamente, no es finita operativamente. Esto es perfectamente congruente con lo que se dijo acerca del límite mental. Justamente la noción de límite mental implica la infinitud operativa de la inteligencia por varios motivos: en primer lugar, porque la noción de límite es conocida de modo habitual por la propia inteligencia, ya que no se vería cómo si no podría ser detectado el límite. Y, en segundo lugar, porque límite implica superación, ya que no tendría sentido hablar de límite si éste no fuera detectado por la propia inteligencia que es capaz de superarlo. Máxime cuando la detección del límite es considerada como lo que es: no un hacer temático el límite –porque el límite no es objetivable con ninguna operación– sino como una superación. En efecto, cabría mantener que el límite fuera conocido como tema y, de ese modo, detectarlo sin superarlo; pero, como hemos

⁶ CTC II, 210.

⁷ NIR, 174.

visto al hablar de la presencia mental como límite, no tiene sentido intentar conocer el límite como un tema, entre otras cosas porque todo tema está supuesto y el límite es la misma suposición.

Al igual que la sensibilidad externa y la imaginación muestran su límite en la misma incognoscibilidad de éste, la inteligencia muestra su infinitud operativa en la detección del límite. Obviamente, la superación del límite debe ser llevada a cabo por otro acto intelectual distinto al limitado⁸ y, por eso, cabe hablar de infinitud operativa y no de una operación infinita. Ni la facultad ni cada operación son infinitas⁹.

Evidentemente, supone una seria dificultad que debe ser resuelta que estemos hablando de infinitud operativa de una facultad finita. Esto nos abre a la consideración del intelecto agente y de los hábitos intelectuales¹⁰. Sólo así es posible predicar la infinitud de la operatividad y no de la facultad. El intelecto agente es considerado por Aristóteles como una necesidad para remontar la imposibilidad de que lo material y corpóreo afecte a lo espiritual. En este sentido, para Aristóteles, los objetos de los sentidos no son conocidos sin más por la inteligencia porque ésta no es orgánica. Los sentidos externos sí son orgánicos y, por eso, pueden ser afectados por lo corpóreo, de una manera orgánica. Es necesario, por eso, que el intelecto agente actúe, iluminando al fantasma y elevándolo al nivel de la operación. Por otra parte, es necesario que la facultad intelectual, que no está siempre en acto, sea llevada al acto por otro principio: el intelecto agente. No obstante, a juicio de Polo, decir esto sólo del intelecto agente no es suficiente. Desde luego, el entendimiento agente no puede ser conocido intencionalmente, y por eso mismo su actividad no puede comparecer bajo el conocimiento, lo cual siempre dificulta su investigación y su admisión. El intelecto agente no se trasluce tampoco en la esencia pensada, pero es necesario para salvar la distancia existente entre la esencia ocurrente y la esencia dada en una inteligencia como objeto. La clave para entender el intelecto agente estriba en que la esencia dada es anterioridad respecto a la operatividad de la inteligencia. La esencia ya

⁸ “Es imposible que un acto cognoscitivo note, él mismo, su propia limitación”. CTC II, 196.

⁹ Cfr. CTC II, 207.

¹⁰ “¿Cómo puede predicarse la infinitud de la operatividad y no de la facultad? Esta pregunta nos orienta, por un lado, hacia el intelecto agente y, por otro, hacia la noción de hábito”. CTC II, 207. Estas dos nociones serán expuestas en el capítulo II con mayor precisión.

está dada cuando se piensa con anterioridad, porque toda operación presupone la esencia pensada: como antes se dijo, incluso la negación de la esencia supone ya la esencia. En este sentido, la actividad del intelecto agente no es ninguna de las operaciones sino la preparación de la “presencia de la esencia”¹¹. También hay que tener en cuenta que “el conocimiento habitual corre a cargo del intelecto agente, sin él no es posible el conocimiento habitual”¹². El intelecto agente ilumina al acto – él mismo no es reflexivo– que puede ser conocido así habitualmente.

Por tanto, cabe decir que el argumento de San Anselmo se muestra imposible en su mismo comienzo, en el establecimiento mismo de su punto de partida. No se puede decir que haya una idea en nosotros de un ser mayor que el cual no cabe pensar nada. El máximo pensable sería la última noción que pudiera formar nuestro entendimiento, de tal modo que sería el límite del propio pensamiento. Pero, si es el límite del pensamiento, ¿cómo podría detectarse como última noción? En el fondo, hay que dudar de que algo pueda ser consagrado como límite si el límite es incognoscible; pero, además, si el límite es cognoscible entonces no es posible decir que tal noción es la última y más alta de todas. Como se sugirió al comienzo de este capítulo, parece que en San Anselmo hay una confusión entre Dios como máximo y Dios como noción máxima: que Dios sea la plenitud del ser no lleva consigo, si nuestra inteligencia es limitada objetivamente, que nuestro concepto de Dios sea el mayor que cabe pensar. Fundamentalmente porque, a juicio de Polo, si hubiera un máximo en el pensamiento más allá del cual no se pudiera pensar nada, no podríamos nocionalizar a Dios. La posibilidad de nocionalizar a Dios se sostiene en la infinitud operativa de la inteligencia.

La noción de máximo pensable anselmiana no se corresponde con Dios ni, evidentemente, con un infinito objetivo. Como ya se señaló anteriormente, tal noción se corresponde con una abstracción indebida del límite mental, considerado como lo no pensable: la máxima indeterminación objetivada como abstracto. La hipótesis de la que parte el argumento anselmiano es una hipótesis no comprobada. Se parte de

¹¹ AS, 310. El lenguaje no es perfectamente adecuado al hablar de esto. La expresión presencia de la esencia separa lo que, en realidad, está en estrecha e inseparable conexión. No hay presencia sin esencia dada ni esencia al margen de la presencia. De tal modo que cualquier confusión con la aprioridad kantiana debe ser rechazada.

¹² *La esencia humana*, Curso de Doctorado, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995. (*Pro manuscripto*).

la posibilidad de detener el pensamiento en una objetividad suprema, pero, debe entenderse que esa posibilidad no cabe porque no existe una idea mayor que cualquier otra idea. El establecimiento del máximo pensable es congruente con el modo de operar de la negación –también llamada generalización–:

En primer lugar, la negación o generalización no piensa un máximo sino que más bien, el máximo es pensado como lo impensable o como lo no poseído. “El máximo no es alcanzable en el modo de un objeto, pues los objetos sólo se piensan si se poseen. Es imposible poseer objetivamente el máximo”¹³; pero sí cabe pensar que no se posee y considerar el máximo como la indeterminación pura en tanto que no es objetivable.

En segundo lugar, los abstractos son establecidos como casos respecto a las ideas generales. Pero al no haber abstracto del máximo su caso se establece como un darse fuera del pensamiento. Así, “el máximo no se distingue de la facticidad, pues es imposible establecerlo como poseído. Por no ser pensable, de darse el máximo se confunde con el existir de hecho: no se da como objeto, es un puro hecho al que el pensamiento no llega o llega sin idea alguna”¹⁴.

En resumidas cuentas, “la inteligencia es operativamente infinita en el sentido de que no hay un último objeto intencional”¹⁵. Decir lo contrario –como mantiene San Anselmo– es consagrar la intencionalidad como el conocimiento más alto. Pero a la altura en que nos encontramos, esta posibilidad muestra claramente su limitación. El conocimiento intencional no es el más alto. Más bien al contrario, el conocimiento intencional es limitado y, no sólo eso, sino la misma causa de la limitación del conocer humano. La posesión de objeto no es posesión de realidad en cuanto tal, sino justamente la posesión de objeto eximido del acto de ser. Mantener, por consiguiente, que la intencionalidad es el modo más alto de conocimiento, es cerrar la posibilidad de un conocimiento de la existencia extramental. Ni siquiera seríamos conscientes de la existencia extramental. El conocimiento se dice limitado en razón de la intencionalidad. Por eso mismo, sería contradictoria la posibilidad de un último objeto intencional. Además, en el caso de que pudiera admitirse una noción de infinito positiva, sería

¹³ CTC, III, 404.

¹⁴ CTC III, 405.

¹⁵ CTC II, 230.

absurda la pretendida prueba de la existencia de Dios, porque al conocimiento intencional no le está dada la existencia y, por eso justamente no puede unirse a la noción de infinito un sentido de la existencia extramental.

El punto de partida de San Anselmo no es ningún conocimiento de Dios, porque Dios no es lo impensable. Lo impensable es el límite mental. Hay una confusión de nociones y de operaciones. Sólo así es posible hablar de última noción pensada, como una confusión.

“Si admitiéramos que la inteligencia tiene algo así como un fondo de saco, o un muro que no puede atravesar, más allá del cual ya no se puede conocer, esto es, si admitiéramos una última objetivación intelectual entonces la inteligencia sería una vana palabra, o un grado más del conocimiento sensible, pero no suficientemente distinta de él”¹⁶, porque la diferencia que puede establecerse entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual es precisamente la infinitud operativa que corresponde a este último.

Ahora bien, esta infinitud operativa tiene como condición de posibilidad el axioma lateral G: el conocimiento es susceptible de hábitos. Quizá sea éste el punto donde el olvido de la noción de hábito – olvido ocurrido de manera total en la filosofía moderna¹⁷ – muestre toda su virulencia. Por lo que respecta a la filosofía de Leonardo Polo y a lo que se está manteniendo aquí respecto a la infinitud operativa de la inteligencia, el olvido del hábito implica una dificultad insoluble: el axioma D impide la reflexión intencional sobre el acto con el cual un objeto se conmensura, y, por tanto, la imposibilidad de hablar de la inteligencia en último término¹⁸. La razón es que si bien la operación forma el objeto intencional esto no lleva consigo que la operación, al conocer, se forme a sí misma. Una pretendida autogénesis de la operación conculcaría el axioma A. De tal modo es imposible un conocimiento sobre el propio acto de conocer. Vencer esta dificultad sólo es posible admitiendo la noción de hábito: el conocimiento del acto operativo es habitual. Evidentemente, una operación estrictamente reflexiva, circularmente reflexiva conculcaría el axioma lateral F, ya que la intencionalidad es el objeto, no la operación. A juicio de Polo, el

¹⁶ CTC III, 3.

¹⁷ Cfr. Falgueras, I., *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Pamplona, 1994, 21.

¹⁸ Cfr. CTC II, 221.

atasco de la filosofía moderna se debe en gran medida al olvido del hábito; éste impide no meterse en este callejón sin salida de la autogénesis del conocimiento. Es claro que, según este planteamiento, las operaciones no son autogenéticas: por una parte, porque su principio es la facultad y, por otra parte, porque lo que forman es la intencionalidad, que les impide versar sobre ella misma¹⁹.

El conocimiento es susceptible de hábitos, por tanto. El hábito es la posibilidad de perfeccionamiento de la facultad. En este mejoramiento intrínseco de la facultad en su operar estriba la posibilidad de una infinitud operativa. Dicho de otro modo, si el conocimiento intencional es el único entonces no hay posibilidad de superar el límite y, congruentemente, no hay infinitud operativa. Pero el conocimiento que supera el límite no puede ser él mismo también intencional, ya que esto sería un absurdo. Por tanto, hay un conocimiento habitual y la facultad intelectual “no permanece igual sino que precisamente por haber ejercido operaciones se perfecciona en cuanto facultad y puede así ejercer nuevas y superiores operaciones”²⁰. El mejoramiento intrínseco de la facultad implica que la inteligencia puede rebasarse a sí misma porque siempre puede ejercer nuevas operaciones que, a su vez, posibilitan otras operaciones por la mejora de la facultad. El acto de la inteligencia no tiene como consecuencia sólo el que haya algo conocido sino también una mejora intrínseca, un crecimiento interno, de la capacidad de conocer. Salvando las implicaciones que tiene la palabra podemos decir que el acto cognoscitivo posee un doble “efecto”. Esto no puede resultar extraño; más bien, resultaría extraño lo contrario, puesto que si toda capacidad mejora en su propio actuar no se ve porqué la inteligencia no podría hacerlo. Ahora bien, la noción de hábito intelectual no es comparable a otros hábitos porque tampoco la inteligencia es, sin más, equiparable a otras facultades.

De lo dicho se sigue que no cabe, por tanto, una última noción general porque obtenida una noción general, siempre cabe negar que esa noción agote la capacidad de pensar²¹. Siempre es posible pensar otra idea más general porque la idea general es la misma declaración de inagotabilidad de la inteligencia. Al pensar el abstracto la inteligencia no queda obturada por él, sino que muestra que no es todo lo que puede

¹⁹ Cfr. CTC II, 222.

²⁰ CTC III, 3-4.

²¹ Cfr. CTC III, 255.

pensar. “Carece de sentido decir que la declaración de inagotabilidad se agota”²², lo cual ocurriría si se admitiera una última noción general. “Siempre que se piensa una idea general puede pensarse algo que no cae dentro de ella, sentar entonces que ninguno de los dos es todo lo pensable y obtener así otra idea más general”²³. Congruentemente con la noción de límite mental es preciso sentar que siempre se puede obtener una noción más general porque la capacidad de pensar nunca está saturada en el nivel operativo. Puesto que la operación de negar es la declaración por la cual se trata de pensar más para saturar la capacidad de pensar, ésta siempre queda abierta, siempre se va a poder pensar más. Así considerada, la generalización no tiene término y el máximo pensable anselmiano carece de sentido²⁴.

Por otro lado, hay que notar que esta imposibilidad del máximo pensable es perfectamente compatible con el axioma A. Se conoce y se sigue conociendo sólo es posible si la intencionalidad es aspectual, esto es, si el conocimiento no agota todo lo cognoscible. El conocimiento humano no agota la realidad²⁵ y, por eso, siempre se puede conocer más. Siempre se puede conocer más por la razón de que la verdad poseída se refiere a la realidad extramental y, por tanto, siempre hay más realidad por conocer que lo que intencionalmente se conoce, dado que el conocimiento intencional es limitado. No toda la realidad es conocida intencionalmente: ¿qué sentido tiene entonces que haya un máximo pensable? Se puede ver que la hipótesis de San Anselmo trastoca toda la consideración de la inteligencia dando lugar, además, a problemas insolubles.

“La hipótesis del máximo pensable es inadmisibles porque siempre se puede seguir conociendo intelectualmente”²⁶. También Santo Tomás de Aquino objeta esto mismo a San Anselmo. El máximo pensable es la admisión de un conocimiento terminal objetivo de Dios, pero esto no es sino un absurdo. A todas luces es patente que nuestro conocimiento de Dios no es terminal ni mucho menos. Más bien habría que decir que la noción de Dios “aparece en todos los niveles operativos de la

²² CTC III, 255.

²³ CTC III, 99-100.

²⁴ Cf. CTC III, 99.

²⁵ Cf. CTC I, 155.

²⁶ CTC II, 211.

inteligencia y en sus hábitos”²⁷. Además, según lo que se ha expuesto acerca de la filosofía de Polo y su planteamiento gnoseológico, la posibilidad misma de nocionalizar a Dios se corresponde con la infinitud de la inteligencia y, en ningún caso, con un último objeto pensable. Si la inteligencia sólo operara intencionalmente, no cabría un conocimiento acerca de Dios, porque Dios no es un objeto intencional. Por eso, la posibilidad de nocionalizar a Dios se corresponde con la operatividad infinita de la inteligencia.

Dando por sentado, según lo expuesto al hablar del límite mental, que el conocimiento objetivo no alcanza el ser extramental, es evidente que el mismo no pensar el ser excluye la posibilidad de un máximo pensable²⁸. Ciertamente es que el ser es más inteligible que el estatuto mental de lo pensado, pero el ser no se piensa y no es, tampoco, un complemento de la idea: por eso, el máximo pensable no debe sino excluirse.

Ya que el punto de partida del argumento es incorrecto, también debe serlo su prosecución. Según se dijo al hablar de la axiomática, no cabe negar un axioma y llegar a algún sitio que merezca la pena. Más bien, al contrario, la negación de un axioma lleva consigo una contradicción en el argumento. Si no hubiera axiomática del conocimiento quizá podríamos decir que, aunque hayamos partido de un postulado falso, podríamos conseguir algún propósito de nuestra indagación. Pero en el caso de los axiomas esto no es posible. Negar uno, además de que supone conculcar los demás a la larga, también supone incurrir en contradicción. El punto de partida del argumento de San Anselmo es inexistente: no cabe un máximo pensable. Y, por lo tanto, negado el axioma D, debemos encontrar la contradicción existente en el argumento anselmiano.

La realidad es que desde el punto de partida adoptado por San Anselmo no es posible seguir pensando, si es que no queremos negar el propio punto de partida, a saber, que no se puede pensar algo mayor que aquella idea por encima de la cual no se puede pensar nada. Pero esta imposibilidad de seguir pensando debe continuarse con una declaración: que el máximo pensable es realmente existente. Efectivamente, éste es el argumento de San Anselmo: puesto que no cabe un mayor, el siguiente paso consiste en poner en la realidad esa idea utilizada como

²⁷ CTC II, 211.

²⁸ Cfr. CTC III, 174.

punto de partida. Si tras el máximo pensable no cabe pensar otro mayor entonces, en cuanto real, el máximo pensable es impensable²⁹. Sostener lo contrario sería negar el punto de partida: el máximo pensable no sería el máximo pensable porque se puede pensar el máximo pensable real. Evidentemente, debe notarse que la acusación a San Anselmo de que la existencia del máximo está incluida dentro de la idea de máximo se diluye por completo. San Anselmo no puede pensar que la esencia esté contenida dentro de su punto de partida porque sería negar su propio argumento. Si el máximo pensable existente fuera de la inteligencia se puede pensar entonces la conclusión del argumento niega el punto de partida, lo cual es a todas luces contradictorio. Pero si no admitimos que el máximo existente fuera de la inteligencia se puede pensar ¿cómo es posible pensar la conclusión del argumento? La conclusión de que el máximo pensable debe estar también en la realidad sólo es posible si se sigue pensando. En definitiva, si es un argumento destruimos la hipótesis y si no queremos destruir la hipótesis entonces no hay argumento: la conclusión es impensable.

Ya que no se puede seguir pensando, el paso siguiente será la declaración de extramentalmente real. ¿Por qué no se puede seguir pensando? Justamente porque el conocimiento ha alcanzado su máximo y, por eso, no se puede seguir pensando un mayor en relación a éste. Si este máximo pensable existe como objeto en la mente, entonces el paso siguiente no puede ser un pensar acerca de este mismo objeto. El paso que San Anselmo debe dar, y de hecho da, será que el máximo no puede estar sólo en la mente sino que ha de estar también en la realidad. Este paso, sin embargo, es incoherente porque “equivale a poner un objeto en la realidad”³⁰. ¿Qué imposibilita poner un objeto en la realidad? Varias razones: en primer lugar, porque atenta contra el propio estatuto de objeto, lo cual supone una injusticia respecto al objeto mismo y respecto a la realidad. En segundo lugar, es una clara conculcación del axioma A, que impide que lo conocido sea dado como tal en la realidad. En tercer lugar, no se respeta la intencionalidad de la objetividad. En cuarto lugar, el argumento es pensable o no es argumento³¹. La falacia del argumento estriba en que la consecuencia o conclusión del argumento sólo es posible si se sigue pensando, pero esto

²⁹ Cfr. CTC II, 212.

³⁰ CTC II, 211.

³¹ Cfr. CTC II, 211.

es una contradicción con respecto al punto de partida del argumento anselmiano. Si el argumento quiere ser un argumento ha de ser pensable: si la conclusión es empirificar el máximo esto no es un paso mental, y si lo es se destruye la hipótesis. “En tanto que argumento, muestra a las claras que invalida la hipótesis; con ello se invalida a sí mismo”³².

Si se niega que la conclusión es pensable, entonces se está poniendo en la realidad un objeto: lo que Leonardo Polo llama “empirificar” una noción. “Empirificar” el máximo se hace necesario si no queremos destruir la hipótesis. Aunque esto suponga destruir la pensabilidad del argumento, es necesario que se haga alguna indicación más respecto a lo que supone este empirificar.

La realidad del máximo es impensable. Esta es la conclusión del argumento de San Anselmo. Es perfectamente coherente con el planteamiento de Polo, ya que, el ser no es dado objetivamente: el ser no es pensable como objeto. Pero el planteamiento de San Anselmo no concuerda totalmente con el planteamiento poliano. Para San Anselmo, la declaración de impensabilidad de la existencia del máximo se sustenta, precisamente, en que la existencia de Dios no es conocida de modo innato, o evidente, o como se quiera decir. En cualquier caso, la existencia de Dios ha de ser demostrada. Pero el intento de demostración de la existencia de Dios nos muestra que tal existencia es impensable: no podemos alcanzar la existencia de Dios. La misma hipótesis del máximo pensable impide que se pueda alcanzar la existencia de Dios. Pero, con la hipótesis del máximo se cierra todo camino posible para alcanzar esta existencia, porque la existencia queda caracterizada como puro *factum*. Nada sabemos de la existencia del máximo más que se da, como un puro hecho necesario pero incognoscible. El argumento anselmiano sienta así la imposibilidad de conocer de ningún modo la existencia puesto que ésta se encuentra más allá del último pensable. Desde luego, la sugerencia es notable: no todo proceso cognoscitivo es una averiguación acerca del ser: en esto Polo está de acuerdo con San Anselmo. Pero no parece acertada la conclusión de que el ser es totalmente incognoscible.

La fuerza que requiere el argumento para establecerse lleva consigo una cesación del pensar que genera la imposibilidad de considerar el ser como algo más que un puro darse empírico. La consideración inteligible

³² CTC II, 212.

de la realidad queda agotada en el ponerse del argumento. En cualquier caso, para evitar la invalidación de la misma hipótesis de la que parte el argumento, San Anselmo se ve obligado a considerar la existencia como empírica.

En definitiva, la noción de máximo pensable es incongruente con:

En primer lugar, con la consideración de la operatividad infinita de la inteligencia en congruencia con la limitación de la objetividad. Por otro lado, la misma noción de límite mental impide considerar la comprensión de máximo pensable: el máximo pensable es impensable por ser el límite mental, lo cual es una clara incongruencia. Además, la consideración del máximo pensable sienta que la objetividad es todo lo pensable, lo cual es un sentido defectuoso tanto de la objetividad como de la existencia y, a la larga, desemboca en una consideración del ser como algo inferior a la verdad, imposibilitando la fundamentación de la verdad en el ser.

2. De la idea a la realidad

El segundo elemento del argumento anselmiano es el intento de llegar de la idea de Dios a la realidad. Ya se ha visto –es el primer elemento del argumento– que la idea de ser mayor que el cual no cabe pensar nada no es una idea y, por eso mismo, no es una idea de Dios. No obstante, el segundo elemento, aunque ya es imposible dado que el mismo punto de partida es erróneo, debe ser examinado para determinar sus consecuencias. Y, además, aunque por la cualidad misma de la idea de que parte el argumento de San Anselmo tengamos que declarar imposible el pretendido paso de la idea a la realidad, sin embargo, no se deduce de esto que todos los intentos sean erróneos, porque no todos los argumentos pretendidamente ontológicos parten de la misma noción de Dios. Por eso, conviene examinar la posibilidad misma del paso de la idea a la realidad, independientemente de la idea de la que se parta.

Como se deduce de lo dicho anteriormente sobre el máximo pensable, el sentido de la existencia que podemos unir a la objetividad no puede ser un sentido muy aceptable. En efecto, considerando que el límite del pensamiento impide pensar la existencia extramental al modo objetivo, es obvio que el olvido de este punto implicará un olvido de la existencia. La existencia, considerada desde la objetividad no es la exis-

tencia extramental, sino la existencia empírica. Pero, ¿Dios tiene existencia empírica? La diferencia que hay entre el existir –existencia extramental– y el haber –aquello que en presencia sule al ser– no puede ser rebasada en la objetividad, porque tal diferencia no es dada en el plano del contenido objetivo³³. La pretensión anselmiana de llegar a la existencia divina desde la idea no es aceptable, no sólo porque la idea no es aceptable, sino porque en ningún caso se puede llegar desde la objetividad a la existencia.

Cierto es que desde el punto de vista de la esencia, si Dios existe, Dios es el omniperfecto. Pero aun así, no sabemos nada acerca del ser de Dios. En este sentido el argumento está descaminado porque va por la esencia pero sin incluir siquiera el autoconocerse y el carácter personal de Dios. Pero, así, estamos tratando a Dios como algo inferior al propio hombre. Dios no es aquello cuyo mayor no se puede pensar: Dios es el que se conoce a sí mismo; es inútil contentarse con la omniperfección y no considerar a Dios como Persona, lo cual es una degradación. En el fondo, pretender un conocimiento de la esencia divina desde el punto de vista de la objetividad, es decir, tratar a Dios como objeto es degradar a Dios, hacerlo inferior al propio hombre poniéndolo en el nivel de la naturaleza. Pero no cabe que esto sea así: ni siquiera el conocer humano está al nivel de la naturaleza, porque el conocer no deriva de la naturaleza. Más bien, soy cognoscente en cuanto que soy yo, sin que esto implique que me conozca a mí mismo: el yo pensado no piensa. Si esto es así, no se ve como podemos considerar que la esencia divina esté dada a la objetividad: Dios no es conocido como conocimiento de objeto.

Considerado el límite mental y todas sus implicaciones, hay que notar que “el conocimiento del ser como acto y del acto como ser no es objetivo-intencional sino habitual”³⁴. La existencia debe ser investigada abandonando la presencia mental, la esencia dada, la suposición. Por el contrario, “ir a la existencia a partir de la esencia constituye siempre un error, se entiende, un error de principio, una superficialidad. La existencia no es un predicado y no se puede encontrar en concurrencia con la esencia”³⁵.

³³ Cf. SER I, 294.

³⁴ CTC II, 256.

³⁵ SER I, 293.

El máximo pensable, según San Anselmo, no puede estar sólo en el intelecto porque sería contradictorio sostener que aquello cuyo mayor no se puede pensar no es, también, real. En este sentido es claro que “el máximo pensable es la idea más general”³⁶. Desde luego, hay que notar el mérito de San Anselmo al pensar una relación que antes no había sido pensada nunca. Pero, el descubrimiento de Anselmo es sumamente problemático³⁷. Es problemático porque si el máximo pensable es máximo pero no puede ser sólo pensable el ser real, en cuanto pensable, no puede añadirle nada al máximo pensable, puesto que en caso contrario la hipótesis se destruiría. Es decir, “cabe darle la vuelta al argumento a simultáneo: ¿qué significa para el máximo pensable estar en la realidad? Nada pensable que se pueda añadir al máximo pensable, ya que si se añade, la contradicción que lleva a pensar que el máximo pensable no puede estar sólo en la mente (tiene que estar también en la realidad) aparece *a priori* (si se atribuye al estar en la realidad algún valor pensable, el máximo pensable desaparece de la mente). Aquí sí que hay que optar: o mantenemos la hipótesis o declaramos impensable el máximo. Si mantenemos la hipótesis, la realidad que le corresponde es pura facticidad”³⁸. En suma, San Anselmo ha descubierto el valor posicional del ser, lo que se ha llamado ser empírico. Pero este ser empírico es una determinación segunda respecto a la idea general que es el máximo pensable. Así, el máximo pensable de Anselmo no es más que una idea general que no se da porque el mismo argumento se le añade³⁹.

El ser posicional no es más que el hecho, el *factum*, de estar realmente puesto en la realidad. Pero si el ser es considerado de esta única manera, entonces no cabe investigar el ser fuera del intelecto y, sobre todo, el ser fuera del intelecto queda caracterizado como impensable. El ser está subordinado así a la esencia y es lo no inteligible: el ser es un no-predicado. En último término, es lo mismo que decir que el ser deri-

³⁶ CTC III, 164.

³⁷ El interés de Leonardo Polo acerca del argumento de San Anselmo también estriba en que los errores del pensamiento pueden mostrar cómo es el funcionamiento del propio pensamiento. En concreto, en lo que aquí se refiere, este descubrimiento anselmiano y sus problemas es una clara muestra, para Polo, de la distinción entre las dos líneas operativas del pensamiento. Cfr. CTC III, 164 y ss.

³⁸ CTC III, 165.

³⁹ Así se muestra la conmensuración del máximo pensable con una operación intelectual.

va del pensar⁴⁰: esta postura es insostenible desde todos los puntos de vista desde los que se quiera examinar. El ser así considerado no es más que un hecho: la pura depresión del ser, ya que el ser sólo puede subordinarse al pensar de este modo, “en términos de depresión del ser”⁴¹. El ser, aunque impensable –desde el conocimiento intencional–, no es menos inteligible que la esencia. No se puede concluir, desde el pensamiento de que el ser no es un contenido esencial, que el ser sea un valor posicional simplemente y, además, no inteligible. Recuérdese que la impensabilidad del ser no es una cualidad del ser, sino una consecuencia de la constitución misma del pensamiento, que es limitado.

El ser considerado como hecho es la consecuencia necesaria del planteamiento seguido por San Anselmo. Quizá él mismo no busca esta consideración de modo consciente, pero su argumento hace inevitable esta interpretación. Pero la noción de hecho es la manera más pobre de considerar al ser extramental: incluso es posible decir que el planteamiento anselmiano es más pobre que la confusión llevada a cabo por Parménides entre el pensar y el ser (pensar y ser son lo mismo). Desde luego, hay que considerar el planteamiento de Anselmo como una reacción justamente a esta identificación entre el pensar y el ser: ser y pensar no son lo mismo, y puesto que el ser no puede ser una ampliación de la esencia –a no ser que se diga que el ser forma parte de la esencia– cabe reducirlo a su pura facticidad: una sanción posicional en palabras de Polo⁴². Desde esta postura anselmiana, la consideración nominalista y la postura empirista quedan abiertas totalmente: la consideración anselmiana de ser coincide con la posición en sentido nominalista. Esta postura es inevitable al tomar como punto de partida una esencia más allá de la cual no se puede pensar nada. De este modo, “la posición es, como noción, negativa de la quiddidad máxima pensada”⁴³.

Establecida, en definitiva, la noción de *factum* mediante una comparación con lo pensado, resulta una versión extremadamente deprimida del ser, porque toda posibilidad de inteligibilidad del ser queda excluida. La realidad no puede, de este modo, ser considerada más que como un ser-sólo-no-en-el-intelecto. Todo lo inteligible está dado en el máximo

⁴⁰ “Si la filosofía inmanentista es aquella que subordina el ser al pensar, el primer inmanentista es Anselmo de Canterbury, en cuanto que intentó un argumento directamente demostrativo de la existencia de Dios a partir de la idea de Dios”. CTC III, 179.

⁴¹ CTC III, 173.

⁴² Cf. CTC III, 177.

⁴³ CTC III, 178.

pensable que origina el argumento, puesto que en esto consiste propiamente el argumento. Así, no se puede pensar más, una vez que se ha establecido el máximo pensable. De otro modo, el argumento no se dispararía porque mientras se puede pensar no hay argumento *a simultaneo*. El *factum* es una versión deprimida del ser porque se elimina todo su valor inteligible, aun cuando, en realidad, es lo máximamente inteligible. En cualquier caso, el argumento muestra así su debilidad, porque él mismo es un cierto seguir pensando y, además, el máximo pensable real es inteligible porque su inteligibilidad es la misma noción de máximo pensable –la posición no añade nada–. Pero, así, “la expresión ser-sólo-no-en-el-intelecto equivale a la destrucción del argumento *a simultaneo*”⁴⁴.

En definitiva, como señala Polo, “San Anselmo piensa que si logra determinar la esencia de Dios, en ella se encontrará la necesidad de su propio existir. Con lo cual, aunque lo que se intenta es establecer las implicaciones de la esencia infinita, lo que resulta es una débil comprensión de la existencia”⁴⁵. Si lo que se prueba es la existencia empírica debe decirse, después de lo señalado respecto a la noción de *factum*, que esta prueba no puede tener nada que ver con Dios, a no ser que queramos defender la existencia de un Dios inferior al propio hombre. Porque si la existencia se integrara en el propio infinito no cabría hablar de infinito meramente pensado, ni siquiera como hipótesis⁴⁶.

3. La novedad de la crítica de Leonardo Polo

Críticar el argumento de San Anselmo no es, desde luego, ninguna novedad, porque no hay ningún filósofo que en los últimos nueve siglos no haya dedicado alguno de sus pensamientos a tratar de este argumento, algunos filósofos de relieve para defenderlo y, en la mayoría de los casos, para perfeccionarlo y, otros muchos, para negarlo. A mi parecer, volver a examinar este argumento sólo puede tener interés en la medida en que no se trate de una mera repetición de lo dicho anteriormente por otros filósofos. En mi opinión, el modo de enfocar el argumento por parte de Polo es, ciertamente, novedoso, al menos, en alguno de sus

⁴⁴ CTC, III, 178.

⁴⁵ SER I, 295.

⁴⁶ Cf. SER I, 301.

puntos. Esta novedad, también en mi opinión, no es fruto de una dedicación exclusiva al argumento sino que nace como consecuencia del mismo planteamiento novedoso de la filosofía de Polo. Novedad no va siempre unida a un ir por libre ni a abrir un camino en el pensar que nadie antes haya recorrido. Justamente el deseo de Polo es bien distinto a tener un pensamiento absolutamente original: su pensamiento es un intento de desarrollar los planteamientos clásicos para poder enlazar correctamente con los enfoques modernos.

Pero, para ser justos, se debe notar que la crítica al argumento anselmiano de Polo es una crítica ciertamente original y, a mi parecer, de más alcance que las expuestas tiempo atrás. En general, las críticas que el argumento ha sufrido podríamos dividir las en dos grandes grupos: por un lado, aquellas críticas que se refieren a la imposibilidad del primer elemento de la prueba, es decir, la idea de Dios o la idea de ser sumamente perfecto. Por otro lado, aquellos planteamientos que critican la posibilidad del segundo elemento: el paso a la realidad desde el pensar.

a) Objeciones al punto de partida del argumento

Dejando de lado la objeción que Polo presenta al argumento de San Anselmo, podemos dividir en dos grupos las distintas objeciones que se han puesto al punto de partida anselmiano. Por una parte, hay quienes sostienen que el concepto de Dios es, de suyo, contradictorio y, por tanto, no cabe la posibilidad de demostrar la existencia de Dios desde tal concepto, sea el que sea, porque, a la postre, toda prueba intenta demostrar lo inexistente. Por otra parte, se objeta que la esencia de Dios es incognoscible y, por tanto, no se puede deducir de ella la existencia.

a) Dentro del primer grupo podemos distinguir, a su vez, dos objeciones fundamentales. La primera objeción puede ser formulada así: las notas que se incluyen en el concepto de Dios al pensarlo como mayor que nada de lo que cabe pensar son contrarias entre sí; a saber, la acción creadora y la inmutabilidad o la eternidad y la vida, etc. Por fuerza, entonces, al pensar el ser mayor que el cual no cabe pensar otros pensamientos contradictorios. Esta tesis ha sido defendida, en nuestros días,

por Anthony Kenny, entre otros autores⁴⁷. La segunda objeción toma pie de la imposibilidad de entender lo que signifique perfección infinita, pues este concepto es tan contradictorio como el de velocidad infinita o el de número infinito. Además, esas supuestas perfecciones infinitas se muestran de hecho incompatibles con los datos que nos ofrece la visión de este mundo que, presumidamente, ha sido creado por Dios: un mundo donde habita el mal no puede haber sido creado por un ser infinitamente bueno. Esta postura la expone John Stuart Mill⁴⁸.

No podemos detenernos en un examen hondo de estas objeciones al argumento de San Anselmo. Cabe notar, claramente, que difieren de la expuesta por Leonardo Polo. No obstante, el alcance que se pretende con las objeciones examinadas es mayor que el mismo argumento. En efecto, tales objeciones niegan la posibilidad misma de la existencia de Dios y no sólo la argumentación que parte de la idea de Dios. Sin embargo, no vamos a detenernos ahora en la validez de tales objeciones, aunque a nuestro parecer son sobradamente injustificadas, porque lo que interesa en este estudio es resaltar la novedad del pensamiento de Polo que, además, bien entendido, resuelve los problemas planteados tanto por Kenny como por Stuart Mill.

La objeción de Polo difiere de las objeciones estudiadas entre otras cosas porque Polo no afirma la contradicción de la idea de Dios sino su

⁴⁷ “Si el argumento expuesto en los capítulos anteriores es correcto, no hay un ser tal como el de la teología natural tradicional: el concepto de Dios propuesto por los teólogos escolásticos y por los filósofos racionalistas es un concepto incoherente. Si Dios ha de ser omnisciente, decía mi argumentación, entonces no puede ser inmutable. Si Dios ha de tener un conocimiento infalible de las futuras acciones humanas, entonces el determinismo tiene que ser verdadero. (...) Por tanto, si nuestro argumento es fundado, no puede haber un ser atemporal, omnisciente, omnipotente y plenamente bueno”. Kenny, A., *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979, X, 121.

⁴⁸ “Estos son, pues, los resultados netos de la Teología Natural sobre la cuestión de los atributos divinos. Un Ser de poder grande pero limitado; cómo o porqué limitado, no podemos siquiera conjeturarlo; de inteligencia grande y quizás ilimitada, pero quizás, también, más estrechamente limitada que su poder: que desea la felicidad de sus criaturas, y presta a ello alguna atención, pero parece tener otros motivos de acción de los que se preocupa más, y del que difícilmente cabe suponer que haya creado el universo con ese único propósito. Tal es la Deidad a la que se refiere la Religión Natural; y una idea de Dios más atractiva que ésta sólo procede de deseos humanos o de la enseñanza de una revelación real o imaginaria”. Stuart Mill, J., *Theism*, part II, ad finem, in: *Collected Works of John Stuart Mill* (edited by F. E. L. Priestley and J. M. Robson), Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge and Kegan Paul, 1965, X, 459.

inexistencia. No es lo mismo que la idea del ser mayor que el cual no cabe pensar nada sea inexistente que sea contradictoria.

Ya se ha señalado que, por otra parte, existe un grupo de objeciones al argumento anselmiano basadas en la incognoscibilidad de la esencia divina. Examinémoslas ahora.

b) Si la esencia del sujeto de una proposición nos es incognoscible, la presunta verdad de esa proposición no nos puede ser desde luego evidente de suyo, y todavía menos podemos inferir de ella la existencia del sujeto de la proposición en cuestión. Esta objeción al argumento anselmiano la puso por primera vez Santo Tomás de Aquino en varios lugares de sus obras⁴⁹. La objeción mantiene la tan conocida distinción entre lo evidente *per se* y lo evidente *quoad nos*. La verdad de la proposición Dios existe es evidente en sí misma *per se* ya que en Dios esencia y existencia son inseparables, pero no es evidente para nosotros y, por eso, no cabe penetrar desde la esencia de Dios en la existencia. Por eso mismo, quien niega que exista el ser mayor que el cual no cabe pensar nada no incurre en contradicción al pensar otro ser por encima de éste primero. Sólo incurriría en contradicción quien no pusiera tales límites y admitiera de antemano que el ser mayor que el cual no cabe pensar nada existe en la realidad. El parecido con la objeción de Polo es claro, pero conviene notar que no es la misma. En efecto, en Tomás de Aquino ya está señalada la idea desarrollada por Leonardo Polo, pero no está expuesta con nitidez porque quizá no está tampoco conocida con nitidez. Textualmente Tomás de Aquino replica contra el argumento: “así no se presenta ningún inconveniente para los que sostienen que Dios no existe: pues no hay inconveniente en pensar algo mayor que algo dado en la realidad o en el entendimiento, excepto para el que concede que existe en la realidad algo mayor que lo cual no cabe pensar nada”⁵⁰. Desde luego, el pensamiento del Aquinate muestra aquí su finura y perspicacia. No obstante, si se entiende bien la objeción propuesta por Santo Tomás, se percibe que no coincide con la expuesta por Polo sino que parece, más bien, una consecuencia de lo que expone Polo. En efecto, los que no conceden que haya Dios existente en la

⁴⁹ Los textos de Tomás de Aquino donde se critica el argumento son, en orden cronológico, los siguientes: *In quattuor libros Sententiarum*, 1, dist. 3, q. 1, a. 2, 4 et ad 4; *In librum Boethii De Trinitate expositio*, Proem, q. 1, a. 3, 6 et ad 6; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 12, 2 et ad 2; *Summa contra gentiles*, 1, cap. 10-11; *Summa Theologiae*, 1, q. 2, a. 1, 2 et ad 2.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 1, c. 11.

realidad no conceden que sea el ser mayor que el cual no cabe pensar nada, muestra de que, en el pensamiento, tal idea no existe. Si esa idea fuera una verdadera idea entonces no sería posible que nadie la negara y la propuesta de Tomás de Aquino no objetaría nada válido contra la explicación de San Anselmo. En consecuencia, dado que tal idea no es una verdadera idea –sino, como se expuso, una confusión de niveles– puede ser negada por el que piensa que Dios no existe. No obstante, la objeción de Santo Tomás se basa en la incognoscibilidad de la esencia divina y, por tanto, no parece que su planteamiento coincida del todo con el planteamiento de Polo.

Esta objeción ha sido propuesta también por Brentano⁵¹ y Edith Stein⁵². Sin embargo, podemos notar la diferencia existente entre éstas y la objeción expuesta por Polo al estudiar la contracritica que puede ponerse a este tipo de objeciones. Porque, en efecto, los defensores del argumento ontológico aceptan que el hombre posee un cierto conocimiento de la esencia de Dios, aunque, como es evidente, no es absoluto, pero sí suficiente para hacer evidente su existencia. Anselmo señala expresamente en su *Proslogion* que, si bien Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, Dios es, sin embargo, mayor que lo que se puede pensar⁵³. San Buenaventura cita en numerosas ocasiones las palabras de Hugo de San Víctor: “Pues Dios moderó desde el comienzo la noticia que de Él tiene el hombre de tal modo, que así como nunca pudiera comprender todo lo que es, así también nunca pudiese ignorar del todo que existe”⁵⁴. ¿Cómo probar que tenemos un cierto conoci-

⁵¹ “No tenemos una representación suficiente de Dios”. Brentano, F., *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979, 47.

⁵² “No podemos comprender una esencia que no es otra cosa que ser. Y si llegamos precisamente a ello es porque nuestro espíritu apunta más allá de todo lo finito –y es conducido por lo finito mismo a apuntar más allá– hacia algo que comprende en sí todo lo finito, sin agotarse en ello. Nada finito puede colmarlo, ni tampoco lo finito tomado en conjunto. Pero nuestro mismo espíritu no es capaz de comprender lo que podría colmarlo. Ello se sustrae a nuestra intuición. (...) Cuando busca captar al ser divino como se suele captar algo cognoscitivamente, entonces éste se aleja de él y no se le presenta ya como un fundamento suficiente para edificar una prueba”. Stein, E., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg, Herder, 1986, 3 unver. Aufl., III, § 12, 106-107.

⁵³ “Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”. *Proslogio*, cap. 15.

⁵⁴ “Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine temperavit, tu sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendere, sic quia esset nunquam prorsus posset ignorari”. Hugo de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei*, I, 3, 1, en: *Patrologia Latina*, 176, 217.

miento de la esencia divina? Los partidarios del argumento pueden tomar como prueba de que tenemos un cierto conocimiento de Dios precisamente la objeción planteada por Tomás de Aquino y, en nuestros días, por Brentano y Stein. Sabemos que no conocemos la evidencia *per se* de la existencia de Dios, y por eso, este cierto conocimiento es suficiente para fundar la prueba. Es decir, “la condición de posibilidad de afirmar que la verdad de la proposición Dios existe es evidente en sí absolutamente pero no para nosotros, es poseer un conocimiento, colateral, imperfecto y limitado, de la esencia de Dios, que consiste en existir”⁵⁵.

Sin embargo, dejando de lado la posibilidad de que la objeción formulada por Tomás de Aquino sea o no una refutación de la prueba anselmiana, debe considerarse que la objeción poliana es insuperable en los términos en que quiere ser superada la postura tomista. En efecto, según Polo, si tenemos noticia de Dios no es precisamente la que se señala en la prueba, porque ese punto de partida no tiene nada que ver con Dios. De modo tajante, habría que decir que no se trata de un conocimiento imperfecto de Dios sino que de ningún modo es un conocimiento de Dios. Toda investigación por el lado del preguntarse sobre el origen de ese conocimiento de Dios está mal enfocado porque, conviene insistir, la idea del ser mayor que el cual nada cabe pensar no es ningún conocimiento sobre Dios. Ciertamente es que, si hay Dios, Él es el máximo. Pero, que sea el máximo no quiere decir que sea la noción máxima: la noción máxima no puede ser el máximo porque, si hubiera noción máxima, no podría serlo. El máximo, si quiere ser máximo, no debe ser la noción máxima.

Cabe señalar, en definitiva, que el argumento expuesto por Leonardo Polo contiene, ciertamente, una profunda novedad y, además, a mi juicio, se trata de una propuesta que difícilmente puede no ser tenida en cuenta por el criticado. San Anselmo estaría de acuerdo con Polo en que su argumento no prueba nada, entre otras razones, porque la crítica expuesta por Polo parte de los mismos presupuestos que el argumento anselmiano.

⁵⁵ Rovira, R., *La fuga del no ser*, cit., 139.

b) *Objeciones respecto a la existencia del máximo*

Respecto al paso que da el argumento anselmiano de la idea de máximo a la existencia extramental de tal idea pueden señalarse dos grupos de objeciones. Por una parte, aquellas que se refieren al carácter no predicable de la existencia y, por otra parte, aquéllas que se fundan en el carácter no conceptualizable de la existencia.

La tesis más conocida que se refiere al carácter no predicable de la existencia es la célebre tesis desarrollada por Kant y propuesta previamente por Hume, según la cual la existencia no es un predicado real o, lo que es lo mismo, una determinación de la cosa misma. No hay duda de que al predicar de una cosa la existencia no decimos nada sobre la esencia de esa cosa; como no sabemos nada de cualquier objeto para nosotros desconocido, por mucho que nos hayan asegurado de su existencia. Así, por tanto, según Kant y Hume, no puede ser contradictoria la negación de la existencia de Dios con la esencia de Dios, porque la existencia no está en la misma línea que la esencia. Dice Hume que “cuando afirmamos que Dios existe nos formamos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que le atribuimos no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus otras cualidades y que pueda nuevamente ser separada y distinguida de ellas. (...). Cuando yo pienso en Dios, cuando yo lo pienso como existente y cuando creo que existe, mi idea de Él ni aumenta ni disminuye”⁵⁶. Si esto es así, tampoco pensarlo como no existente quita ni pone nada a Dios. No hay ni puede haber de este modo ningún ser cuya no existencia implique una contradicción. Más conocida es la declaración de Kant: “ser no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. (...). Si tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (...) y digo Dios es o Hay un Dios, no añado un nuevo predicado al concepto de Dios”⁵⁷. También Frege y Russell critican la misma postura de considerar la existencia como un predicado de la esencia⁵⁸.

⁵⁶ Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, Section VII, en: *The Philosophical Works of David Hume* (de. T. H. Green and T. H. Grose), Aalen, Scientia Verlag, 1964, I, 394-395.

⁵⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 598/B 626.

⁵⁸ “La existencia no puede ser una característica del concepto”. Frege, G., *Dialog mit Pünjer über Existenz*, en: G. F. Nachgelassene Schriften, Hamburg, Felix Meiner, 1969, 74. A su vez dice Russell: “Creo que puede decirse de un modo enteramente decisivo que,

No obstante, no parecer fácil mantener que la existencia no predica nada de la realidad puesto que la distinción entre lo imaginario y lo real es evidente. Además, si se afirma que la existencia no es un predicado, no tendrían sentido las proposiciones existenciales afirmativas ni tampoco las proposiciones existenciales negativas. Podría decirse, en último término, que la afirmación de la existencia no añade nada porque ya se da por supuesto que la cosa existe: decir de un gato, por ejemplo, que existe no añade nada a gato, porque ya se da por supuesto que gato existe; pero, si digo existe un dinosaurio sí se añade algo a la consideración del oyente. En cierto sentido, los defensores del argumento *a simultaneo* defienden que la existencia es lo que hace que los demás predicados puedan darse, esto es, la perfección de las perfecciones: San Anselmo decía que es más o mejor existir que no existir. Incluso los defensores del argumento pueden dar una razón más en el caso de Dios: Dios es el único ser que existe por su esencia y, por eso, al menos Dios es el ser en que la existencia es una determinación real de su esencia.

No cabe duda de que el planteamiento de Polo es una superación tanto del argumento como de las pretendidas razones de la falsedad del argumento. Para Polo, como se ha visto, que la existencia no es un predicado no debe transformarse en la existencia es un no-predicado, como en los detractores del argumento que hemos señalado parece ocurrir. Es cierto que cabe una predicación de la existencia: la existencia empírica. Pero, debe decirse que esa existencia no puede darse en Dios, porque sería, entre otras razones, poner a Dios como algo inferior al propio hombre. Polo señala que llegar a la existencia empírica de Dios no es válido, porque “no hay tal existencia empírica de Dios”⁵⁹. Pero, tampoco Kant acierta en su crítica totalmente porque no cabe decir que la existencia sea un no-predicado. Recordemos que la existencia empírica es sólo el valor posicional de una cosa. Así, se puede entender que quepan estas dos posiciones frente al argumento: los que afirman que no se puede predicar la existencia y los defensores del argumento que replican lo contrario. La solución de Leonardo Polo es una solución a ambas posiciones, ya que, aunque cabe predicar la existencia empírica, ésta no corresponde a Dios.

como resultado del análisis del concepto de existencia, la lógica moderna ha probado que este argumento es inválido”. Russell, D., *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, Georg Allen and Unwin, 1946, Book III, Part II, chap. XXVII, 814.

⁵⁹ SER I, 294.

En estrecha relación con la objeción previamente examinada podemos apuntar ahora la objeción respecto al carácter no conceptualizable de la existencia. Para Hume, la existencia debe ser conocida yendo más allá del concepto: nunca la existencia es conocida por la mera razón sino que hay que recurrir a la experiencia⁶⁰. A su vez, para Kant, la existencia es “la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí”⁶¹. Estas concepciones de la existencia implican necesariamente que ésta no puede ser conocida a priori y, por tanto, el argumento anselmiano pretende algo imposible, a saber, conocer la existencia de Dios como algo previo a la experiencia. No obstante, claro está que siguiendo esta concepción de la existencia, como algo empírico, no cabe ni siquiera un argumento *a posteriori*, porque no hay existencia empírica de Dios conocida experimentalmente. Hace falta salir del concepto y acudir a la experiencia para poder hablar de la existencia⁶².

No obstante, según los defensores del argumento, esta objeción no puede ser aceptada en lo que se refiere al concepto de Dios, porque la diferencia de Dios con el resto de los seres es patente y, justamente, fundada en la misma objeción que pretenden impugnarles. En Dios, no puede haber separabilidad de esencia y existencia y, por lo mismo, no se hace necesario acudir a la experiencia para fundar un conocimiento de la existencia de Dios. Como Hegel mismo afirma, “constituiría la máxima inadvertencia opinar que, en nuestra conciencia, la existencia está unida con la representación de las cosas finitas del mismo modo que con la representación de Dios; se olvidaría que las cosas finitas son mutables y perecederas, esto es, que la existencia está unida con ellas sólo transitoriamente, que esta unión no es eterna, sino separable”⁶³. Aunque esto no significa que la existencia esté dada en nuestro pensamiento de la esencia de Dios sino que el conocimiento de la esencia de Dios es suficiente para deducir de él su existencia.

Sin embargo, una vez más, es preciso decir que de este modo, la existencia de Dios se rebaja a ser considerada como una existencia empírica y, por tanto, como algo inferior a lo que Dios mismo es si es Dios.

⁶⁰ Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part IX, en: edic. cit., II, 432.

⁶¹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 598/B 626.

⁶² “Sea lo que sea lo que contenga nuestro concepto de un objeto, y sea cual sea el modo en que lo contenga, tenemos que salir de él para atribuir la existencia a su objeto”. Kant, I., KRV A 601/B 629.

⁶³ Hegel, G. W. F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Erster Teil, § 193, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, VIII, 349.

Tanto el argumento como su objeción paralela alcanzan un sentido ínfimo de la existencia, como posición, desde el cual se hace difícil cualquier indagación posterior sobre la existencia o sobre Dios como Creador de la existencia de las criaturas. En esto, la postura de Polo es una clara superación de ambas posiciones, tanto la de los defensores del argumento como de sus contrincantes.

CONCLUSIONES

El examen de la formulación anselmiana del argumento ontológico ha revelado su incapacidad para demostrar la existencia de Dios. Hay que reconocer la originalidad del planteamiento anselmiano con vistas a demostrar la existencia divina. Sin embargo, tal demostración carece de validez. Pero no sólo cabe notar la falta de validez para demostrar la existencia de Dios sino que tal argumento muestra que son consecuencia de una filosofía con un alcance metafísico y cognoscitivo sumamente corto. A pesar de la pretensión de alcanzar la existencia divina, hay que reconocer que el argumento ontológico desemboca en una consideración sumamente limitada de la realidad. Cognoscitivamente, la presunción de máxima racionalidad viene a parar en una confusión de temas y en una depresión del alcance de la propia inteligencia.

Cierto es que, considerado Dios como el ser que es uno con su esencia, el atractivo de probar su existencia a partir de su esencia es grande, porque sólo en el caso de Dios, existente necesario, parece posible llevar a cabo tal intento. Sin embargo, independientemente de que tales ideas –necesidad, posibilidad, contingencia, etc.– deban ser precisadas, es claro que a la existencia no se llega a través del conocimiento objetivo, sino, más bien, abandonándolo. Sin duda ésta es una de las grandes aportaciones polianas a la filosofía: el tema del límite mental y su posterior abandono.

La existencia de Dios es demostrable. Sin embargo, hay que tener en cuenta que una cuestión es demostrar la existencia de Dios y otra distinta demostrar la verdad de la proposición ‘Dios existe’. Un argumento instalado en el ámbito de lo objetivo sólo puede aspirar a demostrar que Dios existe, pero en ningún caso, a juicio de Polo, cabe un intento de demostrar la existencia de Dios desde lo objetivo porque la existencia no puede estar dada al modo de lo objetivo. En cualquier caso, el argumento ontológico no sólo no alcanza la existencia de Dios sino que, en rigor, ni siquiera consigue hacerse válida como demostración de que Dios existe, primordialmente porque ni siquiera la idea a partir de la cual pretende demostrarse la existencia con necesidad corresponde a

Dios. Junto a la limitación metafísica del argumento hay una clara confusión de nociones en el argumento ontológico.

Para San Anselmo tal desorientación se percibe en la confusión producida en su argumento entre la consideración de Dios como máximo y la consideración de Dios como noción máxima. Dios es, según San Anselmo, aquel ser por encima del cual no cabe pensar otro mayor. Sin embargo, que Dios sea el máximo no lleva consigo que Dios sea la noción máxima porque, de acuerdo con lo que Polo denomina axioma D, no cabe una noción máxima. El axioma D, o axioma de la culminación, implica que la inteligencia es ópticamente finita pero infinita operativamente. Esta infinitud operativa de la inteligencia, de modo solidario con el límite mental, prohíbe una última noción. Porque, en primer lugar, el límite no es esa tal idea última, más allá de la cual no puede nada objetivarse. Además, el límite no puede objetivarse como tal, es decir, no puede ser conocido de modo objetivo, por cuanto el límite es precisamente, esta situación objetiva de lo pensado –lo dado en presencia mental–. Por eso no hay objetividad infinita, porque nada hay que pueda ser conocido objetivamente de modo absoluto: lo objetivo es el pensamiento no la realidad y, por eso, pretender un máximo objetivo es no respetar el modo de ser de lo real ni el modo de ser de lo pensado.

El argumento anselmiano lleva consigo distintos errores respecto a la realidad de la inteligencia: no respetar el estatuto de lo objetivo, en cuanto le intenta hacer capaz de alcanzar una noción que supera el propio ámbito objetivo. ¿Cómo puede conocerse objetivamente el carácter de principio si para ello hay que principiar el propio principio desasistíéndole de su mismo principiar? La existencia de Dios no puede ser conocida objetivamente. Es evidente que en este intento anselmiano la axiomática que propone Polo para la teoría del conocimiento se conculca. En la medida en que San Anselmo pretende construir una objetividad infinita se conculca el axioma D, porque más allá de esta objetividad infinita la inteligencia no puede ir, se termina de pensar, lo cual no ocurre nunca, ni siquiera en la prueba anselmiana. Pero, teniendo en cuenta que los axiomas son solidarios entre sí, no respetar uno de ellos conlleva necesariamente una cierta desviación en el resto de los axiomas. Por eso tampoco Anselmo es consecuente con el axioma A: acepta un conocido mayor que el conocer. El axioma A, en la propuesta poliana, es el axioma que declara que el conocimiento es activo y no puede ser considerado de modo pasivo de ninguna manera. Que el conocimiento sea acto quiere decir que el acto de conocer y el fin de tal acto,

es decir, lo conocido, se dan simultáneamente: no puede haber conocer sin conocido ni conocido sin conocer, porque al conocer se tiene lo conocido ya y se sigue conociendo.

Sin duda, éste es un problema que se extiende, en mayor o menor medida, a todos los defensores del argumento ontológico, ya que se advierte una cierta contradicción entre la capacidad humana de alcanzar desde la sola idea de Dios la existencia de Dios y la incapacidad para alcanzar a Dios porque la criatura es inferior al propio Dios.

La objetividad no puede ser el único nivel cognoscitivo en el hombre. Con el conocimiento operativo la realidad se establece de un modo inapropiado, concediendo, en último término, mayor perfección al ser extramental que al ser personal y reduciendo la existencia divina a mera existencia extramental. Si puede ser posible alcanzar la existencia divina, es necesario sostener que la objetividad no es el único nivel cognoscitivo de que es capaz el hombre.

Si el pensamiento tiene límite, no se puede alcanzar una noción máxima de modo objetivo porque no puede haber tal objetividad máxima. No sólo porque el conocimiento sea limitado sino porque objetividad máxima no tiene ningún sentido. No se trata de que la limitación del pensamiento aluda a un conocimiento imperfecto, que se caracterizara porque no puede traer todo lo cognoscible objetivamente a su presencia. Como es claro, tal limitación sería insuperable y no cabría notarla para proceder a su posterior abandono. La limitación del pensamiento es, por el contrario, el mismo conocimiento objetivo. Es la presencia mental el límite de la inteligencia. Por eso una objetividad máxima no puede ser el punto de partida de una prueba con vistas a demostrar la existencia de Dios.

El argumento anselmiano no respeta el carácter limitado del conocimiento humano. Pretende nocionalizar a Dios como lo más alto que puede pensarse, pero ese pensar es considerado como un pensar objetivo por Anselmo. Sin embargo, la existencia extramental no puede ser conocida objetivamente y, por tanto, una terminación por el lado del conocimiento objetivo no sería sino la suprema limitación, la cual no podría ser superada de ningún modo.

Es claro que, atendiendo al planteamiento poliano, el error de San Anselmo es una cierta confusión entre el límite mental y Dios. Aunque San Anselmo piensa que lo que pretende demostrar es la existencia de Dios, sin embargo hay que señalar que Dios no es aquello mayor que lo

cual no cabe pensar nada, sino la identidad originaria. Aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada es el propio límite mental.

La última noción, por encima de la cual no cabe seguir pensando, —que es una idea general, obtenida, por tanto, según la prosecución operativa negativa— se instaura como real, precisamente porque no tiene sentido que sea la última noción por encima de la cual no quepa pensar nada. En el fondo, el argumento de San Anselmo es la consecuencia de percibir que no tiene sentido establecer una última noción pensada porque en cuanto pensada es limitada. Si referimos esta noción a Dios, es evidente que la consecuencia es una contradicción, porque en cuanto pensado Dios es limitado y eso es lo contradictorio que impulsa a proponer el argumento: la última noción debe ser realmente existente. Pero, así propuesto, el argumento es una clara confusión de objetos y operaciones, porque Dios no es pensable de modo limitado, esto es, objetivo.

Se revela entonces la importancia de la congruencia que debe haber entre tema y operación. Lo contrario es el error: pensar objetos mediante operaciones que no son adecuadas, que no se conmensuran con su objeto. Cabe, por eso, examinar la historia de la filosofía a partir de este planteamiento, es decir, examinando las operaciones intelectuales que han sido llevadas a cabo en cada momento histórico. Por lo que se ha ido señalando en esta investigación, el argumento ontológico está estrechamente relacionado con la operación de negar, porque el argumento ha sido establecido siempre en una época de la filosofía en que se desarrolla más esta prosecución negativa o reflexiva. A mi juicio, también la fascinación que despierta el argumento tiene su explicación en que no todo filósofo piensa, en sentido estricto, tal prueba, porque no lleva a cabo la misma operación intelectual que dio lugar, en San Anselmo —y otros—, a la formulación de esta demostración.

La consideración del límite mental proporciona, de este modo, una gran fecundidad metódica; es más, quizá sea el método más apto para abrirse a la consideración de la existencia como acto. Cualquier consideración de la existencia anterior al abandono del límite reduce la existencia a darse de modo ajeno a su carácter principial. La actividad del ser se pierde en su consideración precisiva. En lo que Polo denomina primera dimensión del abandono del límite, el existir extramental es alcanzado como persistencia, puro comienzo que ni cesa ni es seguido por otro. De esta manera, el principio de contradicción lógico se distingue del principio de no-contradicción alcanzado mediante el hábito de los primeros principios y, a la vez, es fundado por él. El principio de no-

contradicción extramentalmente considerado se distingue del principio de identidad, porque la persistencia no es idéntica sino que funda la esencia –pasiva de este modo– que se entiende como cuádruple concausalidad.

No obstante, la sugerencia de este planteamiento anselmiano es, sin duda, interesante, porque San Anselmo detecta el límite mental aunque no en condiciones adecuadas para poder abandonarlo: si Dios existe no puede ser sólo en el intelecto. Pero precisamente por no detectar la posibilidad de superación del pensar objetivo, Anselmo pierde de vista las ventajas cognoscitivas que se obtienen al desarrollar metódicamente tal abandono: desde el abandono del límite mental se entiende que, alcanzado el existir extramental como persistencia y Dios como identidad originaria, el ser personal supera la perfección del ser extramental. Luego el límite mental alude, por una parte, a que el ser personal es creado –porque no es la identidad– y, por otra, a que se distingue del existir extramental –porque el ser de la persona no es persistencia–.

Desde el punto de vista metafísico, el ser al que se llega en la formulación anselmiana es la más deprimida manera de tratarlo. En el argumento ontológico anselmiano el ser queda reducido a darse de hecho, inalcanzable, por otra parte, para el conocimiento. Pero, nótese bien, ésta es también, justamente, la sugerencia anselmiana, porque, en último término, San Anselmo y Polo coinciden en que el ser es, en cierto modo incognoscible, si bien para San Anselmo la incognoscibilidad depende del ser, y para Polo, por el contrario, es una muestra del carácter limitado del pensar operativo. Para Polo, que el ser sea incognoscible al modo objetivo no es ninguna determinación para el ser sino sólo una muestra del carácter limitado de la presencia mental. Sin embargo, esa sugerencia que contiene el modo de argumentar anselmiano no ha sido desarrollada en ningún momento de la historia de la filosofía; más bien, por el contrario, la filosofía moderna –racionalismo e idealismo– consagra la irreductibilidad entre el ser y el pensar. En cierto modo cabe decir que San Anselmo, conteniendo la superación del inmanentismo, es el primer inmanentista porque, considerando el ser como una posición incognoscible, sólo cabe quedarse con el pensar y, de ahí que, en último término, se considere que la verdad funda el ser.

El ser queda caracterizado en el argumento anselmiano como un darse de hecho. Siendo el máximo una idea general, el ser queda puesto como externo al pensar como una determinación segunda. Claro es que, en el planteamiento anselmiano, si el máximo pensable es el máximo,

su existencia debe ser externa al pensamiento, porque de otra manera se destruye la hipótesis, o en la hipótesis ya se contendría la consideración existente del máximo. Este planteamiento es insuficiente a todas luces. Como se ha dicho, Dios es, en el argumento anselmiano, una cierta consideración del límite mental.

A la existencia no cabe llegar partiendo de la idea, pero no sólo de la idea de máximo sino de ninguna idea. Sólo cabe llegar a la existencia empírica, pero de ninguna manera a un cierto conocimiento de lo que sea la existencia como principio. Por lo mismo, a la existencia de Dios no cabe llegar a partir de la idea, con mayor razón por cuanto a Dios no le corresponde de ningún modo una existencia empírica. La pretensión de alcanzar a Dios por medio de la idea lleva consigo considerar a Dios como un existente similar al ser creado, porque no se puede llegar a la consideración de Dios como Persona si se instrumenta una demostración a partir de la idea. En el fondo, no sólo es incorrecto partir de una idea para llegar a la realidad sino que esa realidad a la que se quiere llegar no es, ni siquiera, la realidad divina. El argumento ontológico sólo es posible establecerlo al margen de los primeros principios metafísicos.

¿No hay, sin embargo, una cierta afirmación de existencia en el juicio? Además, ¿no se conoce la existencia experimentalmente? Desde luego, es posible hablar de una cierta noticia en estos niveles cognoscitivos, pero lo esencial en este asunto es que no hay ninguna determinación de lo que signifique existir ni en la experiencia ni en la afirmación del juicio; más bien, en este nivel operativo la existencia está guardada como implícito: ese conocimiento de la existencia no supone ninguna explicitación de lo que signifique, realmente considerada, la existencia extramental.

¿Es el argumento anselmiano un argumento ontológico? A juicio de Polo no lo es, porque a la existencia no se accede de ninguna manera, más bien queda caracterizada como residuo externo al pensamiento y, por eso, incognoscible: el argumento anselmiano es un argumento *a simultaneo*, a diferencia del argumento cartesiano, que sí es un argumento ontológico. Nada más lejos de esta interpretación del argumento de San Anselmo que considerar que la existencia está dada al modo de la esencia, como un conocimiento objetivo. A mi modo de ver, las interpretaciones del argumento que entienden que la existencia está contenida en la idea de Dios no alcanzan una verdadera comprensión de las implicaciones últimas del argumento. Cierto es que si parto de la idea de

Dios para probar su existencia y se consigue la demostración sin salir de tal idea, ¿no habrá que concluir que la existencia está dada en la idea?

A mi juicio, si se ha comprendido correctamente el argumento anselmiano hay que concluir que éste queda fundado sin apelar a la existencia como interna a la idea. Sin embargo, es posible que, en determinadas ocasiones, el propio autor del argumento –a mi modo de ver es lo que ocurre en la formulación cartesiana de la prueba– vacile a la hora de presentar su argumento y no sea consecuente en todas sus implicaciones.

Quien critica que el argumento ontológico no es concluyente porque la existencia no puede estar incluida en la idea de Dios critica justamente, pero no afecta al argumento por no estar basado precisamente en eso. Además, normalmente se incurre en la misma limitación metafísica que el argumento, por considerar que de ninguna manera puede accederse a la existencia de Dios. Por eso mismo la interpretación kantiana es desajustada, porque del hecho de que la existencia no sea un predicado no puede concluirse que la existencia sea un no-predicado. Tan incognoscible es la existencia para San Anselmo como para Kant, pero en esto radica, metafísicamente, la limitación de ambos.

De todas formas, la consideración de ontológico como aquello que puede alcanzarse al margen de la experiencia es errónea. Nada hay anterior a la experiencia según la consideración de la axiomática del pensar. Por eso, la caracterización de ontológico no se refiere a ese ser *a priori* respecto a la experiencia, porque de otro modo, un argumento sólo sería ontológico por pretensión del autor pero no como posibilidad real del pensamiento.

La existencia de Dios puede ser demostrada abandonando el límite mental. Es, en rigor, la única manera de alcanzar la existencia de Dios porque, al igual que la existencia extramental, tampoco la identidad originaria está dada, ni puede estar dada, al modo de lo pensado.

Es evidente que cualquier determinación del ser que se alcance por la línea generalizante ha de ser una depresión del sentido del ser. El ser no es lo máximamente general sino que es trascendental. Ni siquiera es adecuado un conocimiento del existir por las operaciones racionales, ya que éstas suplen el carácter principal del ser mediante lo que se ha denominado presencia mental. La posición puramente empírica no corresponde al existir. Esa determinación es insuficiente desde dos puntos de vista: por una parte porque se pierde el carácter activo del ser; y por otra parte porque queda caracterizado como ininteligible. Pero el ser no es

ininteligible, sino lo sumamente inteligible de acuerdo con su carácter activo. Es claro que la filosofía moderna es deudora de la pérdida de la noción de acto perfecto y su confusión con el acto transitivo.

La separación de la intencionalidad de la idea general respecto a la realidad hace posible, a mi juicio, entender la disputa acerca del carácter *a priori* del argumento anselmiano. Porque la idea general no alude intencionalmente a la realidad sino al abstracto se puede suponer un cierto conocimiento separado de la experiencia. El máximo pensable, independientemente de que sea una noción ajustada, no refiere a la realidad intencionalmente y, por ello, cabe considerarlo como ajeno a la experiencia. Sin embargo, ninguna idea general es formable sin previa abstracción, intencional sobre la realidad, de tal modo que, al fin, el máximo pensable presupone la experiencia. Que el argumento sea *a priori* o no es una cuestión secundaria, porque la importancia fundamental del argumento radica primeramente en si es concluyente o no. La consideración de su aprioridad es secundaria. Pero, tras lo dicho, se entiende bien porqué cabe tal disputa.

Sin embargo, aunque a tenor de lo señalado el argumento que pretende demostrar la existencia de Dios a partir de su idea sea una prueba imposible, hay que reconocer, por una parte, la alta capacidad especulativa de quienes lo han formulado y, por otra, que de ninguna manera pierde su capacidad de fascinar, porque las cuestiones filosóficas que plantea exigen el continuo esfuerzo intelectual de aclarar los presupuestos de nuestra propia especulación.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones y traducciones de S. Anselmo

- Obras Completas*, trad. J. Alameda, BAC, Madrid, 1952.
- Anselm of Canterbury*, Hopkins, J. and Richarson, H., 4 vols., Toronto and New York, 1974-6.
- L'ouvre de Saint Anselme de Cantorbery*, M. Corbin, Cerf, París, 1986.
- Proslogion*, trad. M. Fuentes, Aguilar, Buenos Aires, 1970.
- S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F. S. Schmitt (ed.), Seckau, 1938 (vol. I) y Edimbourg, Nelson, 1946-1961 (vol. II-VI).
- Obras Completas*, Aguilar, trad. Rodríguez-Fuentes, Buenos Aires, 1961.

2. Obras de Leonardo Polo

a) Libros

- Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963; 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
- El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.
- El ser. Tomo I: La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997.
- Curso de teoría del conocimiento. Tomo I*, Eunsa, Pamplona, 1984; 2ª ed., 1987.
- Curso de teoría del conocimiento. Tomo II*, Eunsa, Pamplona, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998.
- Curso de teoría del conocimiento. Tomo III*, Eunsa, Pamplona, 1988; 2ª ed., 1999.

- Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Primera parte*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV. Segunda parte*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985; 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998.
- Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997.
- Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995; 2ª ed., 1999.
- Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed., 1999.
- Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- Antropología de la acción directiva*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.
- La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.

b) Artículos y prólogos

La cuestión de la esencia extramental, en Anuario Filosófico, Vol. IV, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1971, pág. 275-308.

La filosofía en nuestra situación, en Nuestro Tiempo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1978 (289-290), pág. 5-38.

¿Para qué la filosofía hoy?, en Anuario Filosófico, Vol. XIV/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1981, pág. 189-195.

Lo intelectual y lo inteligible, en Anuario Filosófico, Vol. XV, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pág. 103-132.

El descubrimiento de Dios desde el hombre, en Studia Poliana, Vol. I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pág. 11-24.

Prólogo a Falgueras, I., *La res cogitans en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, pág. 11-43.

Prólogo a Garay, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, pág. 11-16.

Prólogo a Pérez López, J. A., *Teoría de la acción humana*, Rialp, Madrid, 1991, pág. 13-15.

Prólogo a Yepes, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, pág. 15-24.

Prólogo a Posada, J. M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, pág. XV-XVIII.

La esencia humana, Curso de Doctorado, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995, (*pro manuscripto*).

3. Bibliografía general

ANSCOMBE, E., *Por qué la prueba de Anselmo en el Proslogion no es un argumento ontológico*, en Anuario Filosófico, Vol. XV/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pág. 9-18.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.

- BARTH, K., *Anselmo di Canterbury. Fides quarens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, en *Filosofia e Rivelatione*, Silva, Milano.
- BRENTANO, F., *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979.
- BROADIE, A., *Anselm of Canterbury*, Burkhard-Smith, 1991.
- CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- CATTIN, Y., *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion d'Anselme de Canterbury*, Vrin, París, 1986.
- CENTIOLI, E., *L'argomento ontologico è veramente. . . ontologico?*, *Doctor Communis* 19-20, 1966-1967.
- CEÑAL, R., *El argumento ontológico en el Renacimiento Español*, en *Homenaje a X. Zubiri*, edit. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, Volumen I.
- CEREZO, P., *La onto-teo-logía y el argumento ontológico. (Exégesis de la crítica tomista)*, en *Revista de Filosofía* 25, 1966, pág. 422-423.
- CHATILLON, F., *De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin. Leibniz'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIIIe s.*, Vrin, París, 1959, pág. 209-231.
- COLGAN, Q., *On Reasoning about that than which only bein can be thought greater*, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1991.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Introducción al estudio del argumento ontológico*, en *Revista de Filosofía*, 11, 1952.
- DE GARAY, J., *El sentido de los trascendentales*, en *Anuario Filosófico*, Vol. XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, pág. 573-586.
- DELGADO, S. M., *El argumento anselmiano*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1987.
- EVANS, G. R., *Anselm and Talking about God*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- ESQUER, H., *Actualidad y acto*, en *Anuario Filosófico* XXV/1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, pág. 145-164.
- La precisividad del pensamiento*, en *Anuario Filosófico*, Vol. XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, pág. 463-480.
- ECKHART, *Quaestiones et sermo Parisienses*, edit. B. Geyer, P. Hanstein, Bonn, 1931.
- FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dios*, Studium, Roma, 1967.

- Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977, pág. 458.
- FALGUERAS, I., *La res cogitans en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976.
- Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna*, en *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, pág. 7-26.
- Del saber absoluto a la perplejidad*, en Anuario Filosófico, Vol. XV/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pág. 33-73.
- FRANQUET, M. J., *Semblanza bio-bibliográfica*, en Anuario Filosófico, Vol. XXV/1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, pág. 15-27.
- Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*, en Anuario Filosófico, Vol. XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, pág. 303-323.
- FREGE, G., *Dialog mit Pünjer über Existenz*, en: G. F. Nachgelassene Schriften, Hamburg, Felix Meiner, 1969.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Compendio de Metafísica*, Málaga, 1987.
- Sobre el ser y la creación*, en Anuario Filosófico, XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, pág. 587-614.
- El ser y la libertad*, Edinford, Málaga, 1992.
- El abandono del límite y el conocimiento*, en *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.
- Teoría del Conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- GILSON, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967.
- La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, 2ª edición, Gredos, Madrid, 1982.
- GONZÁLEZ, A. L., *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, en Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.
- Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- La fascinación del argumento ontológico. Nota sobre un libro reciente*, en Revista de Filosofía, 6, 1993, pág. 201-206.

- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, CSIC, Madrid, 1945.
- HARTSHORNE, Ch., *The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument*, en *Philosophical Review* 53, 1944, pág. 225-245.
- HEGEL, G. W. F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Erster Teil, § 193, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 6ª edic., Tubinga, 1949.
- HENRICH, D., *La prova ontologica dell'esistenza di Dio: la sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Nápoles, 1983.
- HINTIKKA, R. J., *On the logic of the Ontological Argument. Some elementary Remarks*, en *Models for Modalities*, Reidel, Dordrecht, 1969.
- HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, 3, 1, en: *Patrologia Latina*, 176.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, Section VII, en: *The Philosophical Works of David Hume* (de. T. H. Green and T. H. Grose), Aalen, Scientia Verlag, 1964, I.
- Dialogues Concerning Natural Religion*, Part IX, en: *The Philosophical Works of David Hume* (de. T. H. Green and T. H. Grose), Aalen, Scientia Verlag, 1964, II.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Losada, trad. J. del Perojo, Buenos Aires, 6ª edic., 1970.
- KENNY, A., *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- KNEALE, W. Y M., *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1980.
- KOYRÉ, A., *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Leroux, París, 1923.
- MALCOLM, N., *Anselm's Ontological Argument*, en *Philosophical Review* 69, 1960, pág. 41-62.
- A no Nonsense Approach to St. Anselm*, en *Franciscan Studies* 41, 1981.
- MARCUS, R. B., *Modalities. Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- MARION, J. L., *L'argument relève-t-il de l'ontologie?* En *L'argomento ontologico*, a cura di M. M. Olivetti, Cedam, Padova, 1990.
- MOROS, E., *El argumento ontológico modal de A. Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- MURILLO, J. I., *Distinguir lo mental de lo real*, en *Studia Poliana*, Vol. 1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pág. 59-82.

- Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- LEVASTI, A., *Sant' Anselmo, Vita e Pensiero*, Laterza, Bari, 1929.
- LOSONCY, T. A., *Saint Anselm's Rejection of the 'Ontological Argument'. A Review of the occasion and Circumstances*, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64, 1990, pág. 373-385.
- PÉREZ G., F. J., *La criatura es hecha como comienzo o principio*, en *Anuario Filosófico*, Vol. XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, pág. 921-928.
- PÉREZ DE LABORDA, M., *La razón frente al insensato*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- PIÁ, S., *Los primeros principios en Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.
- PLATÓN, *República*, Aguilar, Madrid, 1963.
- Las Leyes*, Aguilar, Madrid, 1988.
- POSADA, J. M., *La extratemporalidad del pensar como acto perfecto*, en *Studia Poliana*, Vol. 1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pág. 25-58.
- La Física de Causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- ROVIRA, R., *La fuga del no ser*, Encuentro, Madrid, 1991.
- RUSSELL, D., *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, Georg Allen and Unwin, 1946.
- SAGAL, P. T., *Anselm's Refutation of Anselm's Ontological Argument*, en *Franciscan Studies*, 11, 1973, pág. 285-291.
- SARANYANA, J. I., *La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220-1270)*, en *Veritate Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Pattloch, Aschaffenburg, 1985, pág. 612-627.
- SCIUTO, I., *Genesis e struttura dell' argomento anselmiano*, en *Dio e la Ragione*, Dipartimento di Filosofia e teoria delle Scienze, Venezia, 1992.
- SEIFERT, J., *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pág. 553.
- Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of Phenomenological Realism, and a Critical Investigation of Existential Thomism*, en: *Aletheia. An International Journal of Philosophy* I, 1 (1977).

- SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud*, I-III, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Los hábitos intelectuales según Polo*, en Anuario Filosófico, Vol. XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, pág. 1017-1036.
- STEIN, E., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg, Herder, 1986.
- STUART MILL, J., *Theism*, part II, ad finem, in: *Collected Works of John Stuart Mill* (edited by F. E. L. Priestley and J. M. Robson), Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge and Kegan Paul, 1965.
- TOMÁS DE AQUINO, *Obras Completas*, ed. Marietti, Turín, 1939-1967.
- VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, edit. Laterza, Bari, 1987.
- Introducción al estudio de Kant*, edit. Bolaños y Aguilar, Madrid, 1948.
- La Filosofía e il problema di Dio*, Vita e Pensiero, Milán, 1988.
- C'è un secondo argomento ontologico?*, en *Sola Ratione. Anselm Studien für Pater Dr. H. C. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannsttt, 1970, pág. 79-86.
- Ratio in Sant'Anselmo d'Aosta*, en *Estudi de Filosofia Medioevale*, Vita e Pensiero, Milán, 1978.
- VIOLA, C., *Origine et portée de la formule dialectique du Proslogion de Saint Anselme. De l'argument ontologique à l'argument mégalogique*, en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 83, 1991, pág. 339-384.
- VUILLEMIN, J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Aubier-Montaigne, París, 1971.
- VV. AA., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.
- El pensamiento de Leonardo Polo*, editor asociado Ángel Luis González, en Anuario Filosófico, Vol. XXIX/2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996. Una colección de cincuenta artículos correspondientes a las Actas del Primer Simposium Internacional sobre la filosofía de Leonardo Polo.
- Leonardo Polo, filósofo*, en Anuario Filosófico, Vol. XXV/1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992.

YEPES, R., *Los sentidos del acto en Aristóteles*, en Anuario Filosófico, Vol. XXV/3, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, pág. 493-512.

ZUBIRI, X. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza Editorial, Madrid 1994.

–*Naturaleza, Historia, Dios*. 4ª Edición. Madrid, 1959.

–*Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1962.