

DEL RENACIMIENTO CAROLINGIO A SAN ANSELMO

Introducción a la Historia de la Filosofía

Ramón Xirau

Por Edad Media se solía entender este largo periodo que va de la caída del Imperio Romano hasta el siglo XV. Un espíritu racionalista, que empieza a manifestar desde el Renacimiento, pensó ver en este largo espacio de nueve siglos una época oscura. Una suerte de larguísimo paréntesis en el cual la historia se había detenido.

La Edad Media estática, mal estudiada y rechazada en bloque, separaba, así, dos periodos luminosos; el mundo clásico y el mundo moderno que empezaba, al creer de los renacentistas, con el doble movimiento de retorno a las épocas clásicas y la tendencia a un conocimiento racional y científico.

Este corte arbitrariamente trazado en el curso de la historia es, naturalmente, falso. Ya desde el Romanticismo y sobre todo a partir de los estudios de historiadores, críticos, filósofos del siglo XX, se ha disipado poco a poco esta idea de una edad "media", infecunda y retrasada. De hecho no existe tal edad mediana o intermedia. Existió un largo tiempo de desarrollo que tiene tanto valor por sí mismo como por cuanto influye en el desarrollo de este mismo pensamiento moderno que quiso negar su existencia o, por lo menos, su validez. Es fácil encontrar a lo largo de la Edad Media, una serie de constantes fijadas: la centración de la vida toda en Dios; la creencia en que la verdadera vida habrá de realizarse en otro mundo; la subordinación de las actitudes vitales, artísticas e intelectuales a la teología y al conocimiento de la divinidad. Pero si son muchas las constantes, son más las variables,

tanto en la interpretación de esta dependencia de lo divino como en el desarrollo histórico que nos conduce de una sociedad realmente primitiva en los primeros siglos a una complejísima estructura social, artística e intelectual a partir del siglo XI. Estas variables se encuentran tanto en el espacio como en el tiempo.

En el espacio, primero. Y es que de hecho participan en esta Edad Media, no sólo el mundo occidental -los restos más o menos organizados del antiguo Imperio de Occidente-, sino el Imperio Bizantino, teocéntrico, gobernado por un César que es a la vez autoridad religiosa última e indiscutible, imperio profundamente centralizado en torno a la mayor ciudad de Europa: Constantinopla. Por otra parte, digno de mención por su valor intrínseco tanto como por su influencia en el mundo cristiano, se desarrolla, a partir de 632 (fecha de la muerte de Mahoma), el Imperio Musulmán que habrá de dominar durante varios siglos el mundo de las ciencias, de las técnicas y aun de la política mediterránea.

Aparte de esta diferenciación en el espacio -que de hecho podríamos encontrar aún en el mundo de Occidente- hay dentro de la misma civilización occidental una constante variación hacia formas más complejas y más completas de gobierno, de arte y de pensamiento. A riesgo de esquematizar la historia medieval, puede dividirse en los siguientes periodos: el que va de la caída del Imperio Romano - simbolizada por la entrada de Atila en Roma en 432- hasta el

Renacimiento carolingio de los siglos VIII y IX; el que, después de una era de verdadera oscuridad, alcanza verdadera originalidad en el siglo XI; el que madura y sintetiza las visiones pasadas y prepara las del porvenir a lo largo de los siglos XII y XIII el que viene a desembocar al Renacimiento desde la segunda mitad del siglo XIII hasta el siglo XIV.

Atengámonos aquí a los dos primeros periodos teniendo siempre en cuenta que es una de estas épocas de acarreo cuya síntesis -la primera gran síntesis medieval- la encontramos en la obra de San Anselmo.

El Renacimiento carolingio

A fines del siglo VIII, Europa estaba amenazada por los árabes que habían invadido a España y Sicilia y amenazaban a Francia y a Italia. Guiados por una fe guerrera cuya fuerza parecía incontenible, los árabes se lanzaron al ataque de Francia. Cerca de Poitiers, Charles Martel derrotó al ejército árabe en una de estas batallas decisivas para el curso de la historia. La victoria vino a fortalecer a la dinastía de los reyes carolingios y a consolidar su dominio durante el reino de Carlomagno. Coronado en Roma, emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico -primera tentativa cristiana de unidad imperial y religiosa-, Carlomagno gobernó sobre un vasto territorio que comprendía a Francia y Alemania. Poco tiempo duró el nuevo imperio que se disolvió al repartirse entre los hijos del emperador. Pero a pesar de su brevedad fue decisivo en el desarrollo cultural de Europa.

Carlomagno, "el de la barba florida" que nos describe la *Chanson de Roland*, llegó a gobernar con un alto sentido de la unidad de su

imperio y un no menor sentido por las cuestiones de la cultura. Una de sus preocupaciones principales fue la transformación cultural de sus súbditos. Con este propósito fundó las principales escuelas de los primeros siglos de la Edad Media. Una de ellas, ligada a la corte, tomó el nombre de la Escuela del Palacio, las demás fueron escuelas adjuntas a los principales conventos (Saint Gall, Corbie, Fulda), y se enfocaron, ya a la educación de los monjes (*schola claustris*), ya a la educación de los ciudadanos (*schola exterior*). También los obispos llegaron a ser importantes centros de cultura.

Como Carlomagno no encontró maestros capacitados en sus dominios, los hubo de buscar en España, en Italia y, muy principalmente, en las Islas Británicas. De hecho el reorganizador de la Escuela de Palacio y, como ha dicho Guizot, el ministro de cultura de Carlomagno fue un monje inglés: Alcuino. Educado en el monasterio de York, donde existía la mejor biblioteca de Europa, Alcuino no fue un pensador original. Su importancia histórica está ligada al desarrollo de la escuela palatina, donde se formalizó la enseñanza de las siete artes liberales: el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). Esta división en "letras" y "ciencias" se mantuvo muy ampliada y detallada, en el curso de la Edad Media y dio lugar a la enseñanza universitaria del siglo XIII. Los discípulos de Alcuino, se dedicaron a propagar la cultura de la escuela del Palacio. Entre ellos debe recordarse al preceptor de los alemanes, Rábano Mauro.

Si bien estos maestros fueron sobre todo organizadores y repetidores, Juan Escoto Erígena (810-872), nacido en Irlanda fue ya, en pleno siglo IX, el primer gran pensador original de la Edad Media.

El pensamiento de Escoto Erígena procede, en buena parte, de las enseñanzas de San Agustín, y en no menor parte de las de los neoplatónicos y, especialmente, del Pseudo-Dionisio Areopagita. El Pseudo-Dionisio, cuya identidad no ha sido posible fijar claramente, fue un teólogo bizantino cuyas obras gozaron de gran fama durante toda la Edad Media. Místico cristiano, el Pseudo-Dionisio inició las llamadas *vía negativa* y *vía atributiva* para llegar al conocimiento a Dios. Dando por sentado que el hombre, ser limitado, no puede conocer directamente a Dios, el Pseudo-Dionisio piensa que existen dos caminos indirectos. El primero consiste en eliminar de la idea de Dios todo aquello que consideramos imperfecto (el mal, la pluralidad, el error...); el segundo, en atribuir a Dios infinitamente, todo lo que consideramos perfecto (la bondad, la sabiduría, la creación...). Para mejor señalar el carácter infinito de esta atribución se dirá que Dios es ser supremo, suprema esencia, supremo y verdadero bien o suprema belleza.

Este método doble, que más tarde empleará Santo Tomás, fue utilizado por Escoto Erígena, buen conocedor del Pseudo-Dionisio y traductor de sus obras del griego al latín.

Se ha dicho que "uno de los fenómenos más notables del siglo IX es el sistema filosófico de Juan Escoto Erígena, "que destaca como un monte erguido sobre una llanura". Y, en efecto, su *De divisione naturae* es, a la vez, un sistema completo, sólido y original dentro de la tradición neo-platónica cristiana. Aunque antepone la fe a la razón, Escoto Erígena no piensa que la razón y la fe sean contradictorias. Si la filosofía es verdadera, verdadera es la religión y recíprocamente, si la religión es verdadera, verdadera es también la filosofía. Procediendo

mediante la ayuda de ambas, Escoto Erígena establece que la totalidad del universo debe llamarse naturaleza. El término está empleado en un sentido tan amplio que se refiere tanto a Dios como al mundo creado. Ahora bien, esta naturaleza puede ser de cuatro géneros distintos: una naturaleza creadora e increada, que es Dios en cuanto principio del mundo; naturaleza creada y creadora, es decir, el mundo de las ideas o de los inteligibles; naturaleza creada que no crea, o sea las creaturas; naturaleza increada y que no crea, es decir, Dios como fin de todas las cosas. Parece que Escoto Erígena distinguía claramente entre Dios y las creaturas, pero el hecho de emplear las mismas palabras *naturaleza* para referirse a ambos se prestaba a confusiones. ¿Sostendría Erígena, como Plotino, que hay una sola sustancia, que Dios y el mundo son una misma cosa? ¿Sería como llegó a pensarse, un filósofo panteísta? No es de creerse y parece más verosímil pensar que si emplea un sólo término para designar a Dios y al mundo lo hace con plena conciencia de la diferencia radical que existe entre los dos. ¿No sostiene, como su maestro el Pseudo-Dionisio que el hombre, finito, sólo puede llegar a Dios por *vía negativa*? ¿No indica, con ello, que ve la diferencia entre ambas naturalezas, la humana y la divina? Parece, por lo menos, muy probable que así sea. Lo que sí es cierto es que, gracias a su influencia, el pensamiento medieval fue, hasta el siglo XII, principalmente platónico, neo-platónico y agustiniano. Veamos en su sistema un comienzo de toda una tradición que habrá de seguir San Anselmo en el siglo XI y San Buenaventura en el siglo XIII.

La filosofía en el siglo XI

El problema de los universales

Porfirio, el neo-platónico discípulo de Plotino, había comentado la lógica de Aristóteles en su *Isagoge*. Este libro, conocido por Boecio y a su vez comentado por él, tuvo una importancia preponderante en el planteo de la teoría del conocimiento medieval. En el *Isagoge*, Porfirio resumía el problema del origen de las ideas en Aristóteles y proponía tres preguntas: 1) ¿Existen los géneros y las especies en la naturaleza o tan sólo en el espíritu? 2) ¿Son estos géneros y estas especies incorpóreas o corporales? 3) ¿Pueden o no separarse de los objetos de los sentidos? Porfirio volvía a plantear la vieja discusión entre los partidarios de una teoría sensualista que hace depender las ideas de las sensaciones y éstas del mundo natural, y los partidarios de las ideas innatas que sostienen con Platón, que las ideas -es decir, los géneros y las especies- existen en la mente antes de que existan en la experiencia.

Pues bien, este problema volvió a plantearse con toda precisión a lo largo de la Edad Media y, principalmente, entre el siglo XI y el siglo XIV, bajo el nombre de problema de los universales.

Los filósofos que se inclinan por la línea de pensamiento agustiniano, tienden a sostener la existencia de ideas innatas y a decirnos que los universales son *ante rem*, es decir, que existen antes en el espíritu que en las cosas. Opuestos a ellos, los nominalistas, que surgen con Roscelin de Compiègne en el siglo XI, se inclinan hacia la interpretación sensualista del origen de las ideas. Para ellos, éstas proceden de la sensación, vienen al espíritu a partir de las cosas y son, por lo tanto, *post rem*. Ya en el siglo XI, Roscelin afirma esta prioridad de los sentidos y niega, como lo había hecho Epicuro, la validez de los conceptos universales que carecen de referente real, pues si lo real es

siempre lo individual los universales o ideas generales carecen de relación concreta con el mundo y se reducen a formas cómodas para entendemos los unos a los otros. Ya veremos cómo, en el siglo XIII y XIV; este problema se completa con las soluciones de Santo Tomás y de Guillermo de Ockham; lo que ahora interesa es señalar que en el siglo XI, está, como va a estarlo en siglos futuros, íntimamente ligado al problema de la fe y de la razón. Los nominalistas medievales, que limitan el poder de la razón, son refinados discípulos de Tertuliano: si niegan la razón es para mejor afirmar la fe. Los realistas -es decir, los partidarios de la realidad en la mente de las ideas innatas- tratan de mostrar, como ya lo hizo San Agustín, que la fe y la razón son compatibles y que no es necesario negar el valor de la razón para afirmar la necesidad de la fe. San Anselmo de Canterbury es el primero de los grandes realistas medievales. Frente al escepticismo fideísta de un Roscelin, San Anselmo tratará de sistematizar y hacer viables los caminos de la fe y de la razón.

La filosofía de San Anselmo

Anselmo nació en Aosta en el año de 1033 y murió en 1109. Después de ser largo tiempo abad del convento de Bec, en Normandía, Anselmo pasó a Inglaterra, donde fue arzobispo de Canterbury. Su obra, primera síntesis de la filosofía medieval y antecedente de las filosofías que se desarrollarán en el siglo XIII, es un sistema completo cuya influencia habrá de llegar hasta Descartes. Sus escritos, no siempre dedicados a la difusión son principalmente: *El Monologio* y el *Proslogio*, donde Anselmo plantea el problema de la existencia de Dios; el *De grammatico* y el *De veritate*, donde se discuten los problemas de conocimiento, del lenguaje y de la verdad; el *Cur Deus homo* -por qué

Dios se hizo hombre-, obra básica en el desarrollo de la teología. Escribió, además una serie de obras puramente teológicas sobre la concepción virginal, sobre la gracia y la libertad, oraciones que escapan al campo de la pura filosofía. Habremos de limitarnos aquí a sus escritos más decididamente filosóficos.

San Anselmo vive en una época de creciente poderío del papado. Este poderío se manifiesta no sólo en lo espiritual sino también en lo terrenal. En 1096 se organiza la primera Cruzada que no solamente contribuye a fomentar el cristianismo en Oriente, sino que abre las tierras del Mediterráneo oriental al comercio europeo y principalmente italiano. Empiezan a apreciarse los cambios económicos que nacen del crecimiento de las ciudades y del tercer estado, la nueva clase de los burgueses y de los comerciantes. En su conjunto, el siglo XI es, en lo político, lo social y lo económico, un siglo de expansión. Es un siglo en el cual existe, igualmente, una verdadera unidad de estilo manifiesta en toda la Europa del Occidente y, principalmente, del centro y del sur. Con el arte románico, surgido del feudalismo monástico, esta unidad de estilo se hace presente en toda Europa a pesar de las diferencias locales y regionales. Pero si la Iglesia es poderosa, los Estados nacionales no existen todavía y las luchas entre señores feudales van en aumento hasta el punto de que de pueblo en pueblo, de región en región, de castillo en castillo estallan la guerra y el terror. Las doctrinas de un próximo fin del mundo florecen por todas partes y cobran especial vigor en las ideas de un fin apocalíptico inmediato que anuncia Joaquín de Fiore.

Expansión de la Iglesia, por una parte; desintegración y dispersión del mundo social por otra. En este ambiente de expansión y de guerra

civil continuada, la vida intelectual no deja de desarrollarse, pero es, en general, bastante pobre. Por un lado están los dialécticos, que ocasionalmente se pierden en excesos racionalistas. ¿No quería Béranger de Tours dar una explicación racional del misterio de la Eucaristía? ¿No afirmaba que la razón tenía más poder que la autoridad de la fe? Contra este extremo racionalismo, que el espíritu cristiano podía difícilmente aceptar, los teólogos niegan extremosamente la razón para afirmar la fe. Pedro Damián, entre ellos, llega a decir que el primer filósofo, el primer hombre que usó de la razón, fue el diablo mismo. Contra unos y otros, Roscelin de Compiègne trata de desvirtuar la razón, basar todo el conocimiento en los datos individuales de los sentidos y acaba por afirmar que si el conocimiento es individual y se refiere a realidades individuales, cuando hablamos de un Dios trinitario hablamos de tres personas totalmente distintas. Ante estos pensamientos todos ellos extremos resalta, aislado y armónico, en una época de desarmonías intelectuales, el pensamiento luminosísimo de San Anselmo.

La razón y la fe

Ya hemos visto cómo desde los comienzos de la filosofía cristiana se planteaba el problema de las relaciones entre la fe y la razón. A un fideísmo radical, como el de Tertuliano, habían respondido primero San Justino Mártir y, más tarde, San Agustín. Para ambos la razón y la fe eran compatibles. San Anselmo se encuentra en esta tradición que iniciaron Justino y San Agustín. Pero si sus antecesores mezclaban, sin trazar diferencias claras, los datos de la fe y de la razón, la autoridad y el pensamiento racional, San Anselmo es el primero que traza una

distinción precisa que habrá de durar e influir en los grandes sistemas filosóficos del siglo XIII.

San Anselmo es, en cuanto al problema de los universales, uno de los más claros realistas de la Edad Media. El intelecto posee ideas innatas y la razón es previa a la experiencia de los sentidos. A partir de esta doctrina queda claramente precisada la diferencia y la relación entre el conocimiento natural, que opera por la razón, y el conocimiento sobrenatural que opera mediante la fe. No quiere ello decir que, para San Anselmo, fe y razón tengan la misma importancia y deban situarse a un mismo nivel. El dato básico e imprescindible proviene siempre de la fe. Pero la fe no es ciega. De hecho nos conduce a la inteligencia racional. Por ello afirma San Anselmo: creo para entender. La inteligencia viene a aclarar la fe, un poco como el razonamiento matemático viene a aclarar los postulados indemostrables de la geometría. Pero si por un lado la creencia nos conduce a la razón y necesita de ella, es igualmente verdad que el entender debe conducir a la creencia: entiendo para creer. Lo que sostiene San Anselmo es que todo lo que se cree verdaderamente puede entenderse también con verdad. Cuando en el *Monologio* se dispone a probar la existencia de Dios dice que no busca "otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad". Esta distinción muy precisa entre una fe indudable y una razón que procede por sus propios medios hace que San Anselmo pueda ser considerado como el primer verdadero filósofo de la Edad Media.

Para un filósofo que desea precisar los métodos y el alcance de la razón, es necesario, previamente, definir el objeto de la razón, es decir,

la verdad. En el *De Veritate* la palabra verdad tiene dos sentidos distintos y complementarios. En el primero de ellos, la verdad se identifica con el ser, es decir, con Dios. Podemos afirmar sin lugar a dudas que para San Anselmo la verdad es el ser de Dios. En el segundo, la verdad consiste en la serie de juicios lógicos propios a la razón humana. Estos son los aspectos formales de la verdad que San Anselmo encuentra en el juicio o, como él dice, en la "enunciación". ¿Cuándo será verdadero un juicio? Para precisar la verdad del juicio debemos distinguir entre la forma del juicio y el objeto del juicio. Un juicio será verdadero cuando sea *recto*. Cuando siga los principios lógicos de identidad y de no contradicción. Así, el juicio puramente formal S. es P. es un juicio recto y verdadero. Pero un juicio que se quedara en la pura formulación lógica no sería un juicio completo. El juicio recto debe dirigirse a un objeto. La verdad del juicio nace cuando el contenido no contradictorio del juicio corresponde a un objeto real. Así, por ejemplo, si afirmo que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180 grados, el juicio es a la vez *formalmente verdadero* puesto que no es contradictorio, y es también *realmente verdadero*, puesto que si aplico este juicio a cualquiera de los triángulos conocidos por la geometría euclidiana, el objeto triángulo corresponderá a mi juicio de relación entre las sumas de sus ángulos. La verdad es así, rectitud intelectual y es, una vez completa, aplicación de esta rectitud intelectual al objeto del conocimiento.

Entendida esta noción de la verdad queda claro que el error estará en la falta de rectitud del juicio o en la falsa aplicación del juicio a un objeto. Como San Agustín, piensa San Anselmo que el error no procede de los sentidos. Los sentidos nos ofrecen datos que son, en sí mismos, neutros. El error procede de una mala interpretación de estos

datos por parte de la razón. Así, el susto del niño ante el león pintado no procede de la sensación obtenida sino del hecho que el niño, en su intelecto, confunde al león pintado con el león existente. El error es, pues, una falta de lógica. Desde el punto de vista de la rectitud, un juicio dejará de ser recto cuando deje de ser lógico. Cuando afirmo *A* es *no-A*, mi juicio es formalmente falso. Por otra parte el juicio será también falso cuando se aplique a un objeto que no le corresponde, como es el caso del niño que se asusta ante el león tan sólo dibujado, o del hombre que, en el desierto, cree ver agua cuando está viendo tan sólo un espejismo. Dos suertes de error: el que procede de una mala organización lógica de mis juicios y el que procede de una mala aplicación de estos juicios a los objetos del juicio.

Pero para Anselmo, que se interesa sobre todo por los problemas del alma y de la existencia de Dios, la verdad absoluta no está ni en las matemáticas ni en las ciencias sino en la coincidencia de la verdad de mis juicios con la verdad que es Dios.

Presuponiendo la fe, San Anselmo quiere encontrar un "fundamento racional de la fe". Toda su intención metafísica se resume en una sola frase: "La fe buscando apoyarse en la razón." En *otras* palabras, su teoría de la verdad tenía que conducirlo a tratar de probar, "mediante el encadenamiento necesario de los procedimientos de razón", la existencia de Dios.

La existencia de Dios

En el *Monologio*, San Anselmo andaba en busca de pruebas racionales. Como lo indica el título del libro, la obra es un monólogo del

autor, una como conversación con su propia alma en busca de razonamientos convincentes. Los argumentos del *Monologio* no son, sin embargo, de mucha originalidad. Se reducen a los antiguos argumentos mediante la serie de las causas y al argumento que se basa en los grados de perfección. Donde San Anselmo pone de manifiesto su originalidad es en el *Proslogio*.

En el *Proslogio* (palabra que significa alocución), San Anselmo se pregunta "si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente". La prueba va dirigida al "insensato", es decir, en el sentido que San Anselmo da a esta palabra, al que no cree en la religión cristiana.

La prueba de San Anselmo puede reducirse a términos extremadamente simples. Todos los hombres tienen la idea de un ser "por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor". Ahora bien, si esta idea careciera de algo, ya no sería la idea de este ser absolutamente grande. Si dijéramos que este ser carece de existencia, dejaría de inmediato de corresponder a nuestra idea de un ser mayor que todos los demás. De lo cual se concluye que para que la idea de un ser mayor que todos los demás sea verdadera -es decir, según la teoría de la verdad de San Anselmo, que tenga un referente real- este ser debe existir.

Esta prueba anselmiana puede reducirse a las ideas que hemos expuesto acerca de la verdad. Una idea para ser verdadera tiene que evitar toda contradicción. Si afirmo que el ser que concibo como absolutamente perfecto carece de existencia me estoy contradiciendo y,

por lo tanto, para evitar la contradicción, debo afirmar que el ser perfecto, si lo es de veras, existe. Una idea para ser completamente verdadera debe referirse a un objeto real. Y la idea de la perfección, o por decirlo con San Anselmo, la idea de un ser "por encima del cual no puede imaginarse ninguna cosa mayor" solamente será perfecta y verdadera como idea si se refiere a un ser real, absolutamente perfecto y existente: Dios.

Ya en tiempos de San Anselmo la prueba que acabamos de exponer fue discutida con la vehemencia, Gaunilo, monje francés que se ha hecho famoso por sus objeciones a San Anselmo, fue el primero en criticarla. Afirma Gaunilo que, contra San Anselmo, podría aducirse que existen muchas cosas falsas en el espíritu humano. ¿No sería una de ellas la de ser absolutamente mayor? Pero la objeción más importante de Gaunilo, la que anuncia las objeciones que Santo Tomás dirigirá contra San Anselmo o Kant contra los racionalistas puede resumirse en estos términos: de la existencia de una idea no puede deducirse necesariamente la existencia de una realidad. Imagina Gaunilo que existe, en medio del océano una isla, la isla perdida, cuyas riquezas son mayores que las de las islas afortunadas. De la idea clara de la isla perdida no se sigue que esta isla existe real y verdaderamente. De la misma manera, de la idea de un Dios perfecto no podría deducirse la existencia real de este Dios perfecto.

No se quedó Gaunilo con la última palabra. La respuesta que da San Anselmo, anuncia también las que, a propósito de la misma prueba, habrá de dar Descartes contra los tomistas o los empiristas, y Hegel contra Kant.

En primer lugar, la idea de esta isla perdida, no es una idea clara; si lo fuera, afirma San Anselmo con ironía, "me comprometo a encontrar esta isla perdida y a dársela de modo que no se le pierda jamás". Lo que San Anselmo quiere decir es que la idea de una isla perfecta es contradictoria. ¿Cómo pensar que una isla, por más hermosa que sea, es también lo que de más grande podemos concebir o imaginar? El razonamiento de San Anselmo puede aplicarse a cualquiera de los seres relativos que nos rodean. No existen árboles perfectos, no existen piedras, hombres, lagos o montañas que puedan concebirse como lo mayor. Así por una parte, la objeción de Gaunilo no se aplica a la prueba de San Anselmo puesto que aquélla habla de un ser limitado y ésta habla de un ser sin límites. Por otra parte, San Anselmo no sostiene que se pueda deducir siempre la realidad de una cosa del pensamiento que tenemos de ella. En rigor, esta deducción es solamente posible en el caso de la idea de Dios, idea que implica un ser absolutamente mayor que, por serlo, es también existente.

¿Podrá decirse, con Gaunilo, que esta idea de un ser- por encima del cual no puede imaginarse ninguna cosa mayor es una idea inconcebible? No es probable, puesto que por el mero hecho de decir que no puedo concebir tal idea la estoy concibiendo. Así vuelve San Anselmo a su prueba primera que, ya precisada después de la respuesta de Gaunilo, podría resumirse en estos términos: existe una idea privilegiada, la de un ser absolutamente perfecto, que sería contradictorio concebir sólo como idea y debe concebirse como idea de un ser existente.

Podrá o no aceptarse la prueba de San Anselmo. Su prolongada historia en la filosofía occidental muestra a la vez su originalidad y su

importancia. Sin ella sería difícil concebir los sistemas filosóficos de Descartes, Spinoza o Leibniz.

Aparte de su importancia histórica, la solidez misma de la prueba debe entenderse dentro del marco del pensamiento anselmiano. Nos decía San Anselmo que la fe anda en busca de la razón. Con ello quería indicar que la fe en Dios es fundamental y que la existencia de Dios es, por el camino de la fe, incontrovertible. El argumento del *Proslogio* adquiere pleno sentido cuando se piensa que para San Anselmo es una aclaración de la fe y en modo alguno un sustituto para la fe. Como dice Gordon Leff: "La razón era un instrumento para demostrar lo que ya se creía."

Con San Anselmo encontramos la primera tentativa de la filosofía medieval por aclarar los datos de la fe mediante los argumentos de la razón. Su filosofía, equilibrada, precisa, es la única de gran estilo que se da en el mundo occidental entre San Agustín y Santo Tomás. Es, por otra parte, una preparación del pensamiento que, en plena madurez, habrá de florecer a fines del siglo XII y a lo largo del siglo XIII.