

## SOBRE LA NOCIÓN ANSELMIANA DE VERDAD \*

### 1. POR QUÉ ES NECESARIO DEFINIR LA VERDAD

San Anselmo comienza su *De veritate* (cap. I) con el pasaje de la Sagrada Escritura: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Ioh 14, 6). Este versículo delimita cuidadosamente su punto de partida, según el método que ya había empleado en el *Monologion* y en el *Proslogion*<sup>1</sup>. La conclusión de tal premisa revelada es que si Dios es eterno, también habrá de serlo la verdad<sup>2</sup>.

Pero a continuación desarrolla otro argumento en favor de la eternidad de la verdad, ya incoado en el *Monologion*, que resulta muy interesante<sup>3</sup>. Este argumento quiere ser una prueba de la eternidad de la verdad a partir de la noción misma de verdad. En efecto: consideremos las siguientes dos proposiciones (o enunciaciones, como prefiere en el *De veritate*):

*futurum erat aliquid (a)*  
*praeteritum erit aliquid (b)*

\* He procurado limitarme casi exclusivamente al *De veritate* anselmiano, según la versión crítica latina publicada por Franciscus Salesius Schmitt (Edimburgo 1946-1961), que citaré por la edición bilingüe de la BAC, a cargo de Julián Alameda (Madrid 1952-1953), en dos volúmenes. La traducción castellana de Alameda me parece discutible en varios pasajes. Por ello he recurrido también a la traducción de Angel J. Cappelletti (Buenos Aires 1978). Conviene recordar que San Anselmo (cf. *De veritate*, praefatio) desarrolló su gnoseología en tres trataditos: el citado *De veritate*, el *De libertate arbitrii*, y el *De casu diaboli*, que deben ser leídos por el orden referido. Pero sólo en el *De veritate* abordó directamente la definición de «verdad», que dio por supuesta en los otros dos opúsculos. Los tres fueron escritos durante su priorato de Bec (1063-1078).

1 En el prólogo del *Monologion* confesaba su intención de no recurrir a la autoridad de las Sagradas Escrituras, sino sólo basarse en argumentos al alcance de todos, es decir, estrictamente racionales. Cuando en el proemio del *Proslogion* manifestaba que todo el *Monologion* sólo había sido una meditación sobre los misterios de la fe, no declaraba el fracaso del método que inicialmente se había propuesto. El método anselmiano había consistido, en esas dos primeras obras sistemáticas, en partir de un artículo de la fe para llegar, sin acudir a argumentos de Sagrada Escritura, por medio de una especulación meramente racional, a la misma verdad revelada, pero inteligible por sí misma. Sobre el método anselmiano, cf. Joseph Rassam, 'Existence et vérité chez saint Anselme', *Archives de Philosophie* 24 (1961) 330. Véase también: Paul Vignaux, 'Necessité des raisons dans le Monologion', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 64 (1980) 3-25.

2 La eternidad de Dios se demuestra en el *Monologion* (cap. XVIII) arguyendo que la esencia suprema no puede tener ni principio ni fin: no puede ser «ni la nada, ni por la nada, ni por otro, ni de otro... ni de sí misma...».

3 Cf. *De veritate*, cap. I.

La complejidad de las dos enunciaciones exige una atenta traducción. La proposición (a) podrá traducirse de la siguiente manera: «lo futuro fue algo (antes)». La proposición (b) podría vertirse así: «lo pasado será algo (después)». En otros términos: no hay futuro sin pasado, ni pasado sin futuro. Lo pasado será futuro, y lo futuro fue pasado.

Consideremos ahora la proposición:

*veritas est sine principio neque fine (c)*

San Anselmo afirma que de (a) y (b) se infiere (c). Luego estima que es verdadero el siguiente discurso:

$$\begin{array}{l} a \wedge b \\ \therefore c \end{array}$$

Ahora bien; si el antecedente ( $a \wedge b$ ) es verdadero, y es válida la consecuencia ( $\therefore$ ), deberemos concluir que es verdadero el consecuente (c).

La verdad de las proposiciones (a) y (b) se establece inmediatamente a partir de su mismo enunciado, que resulta evidente —según san Anselmo— sin necesidad de una verificación posterior. (a) y (b) son a priori y analíticas, porque bastan las nociones de *futuro* y *pasado* para comprobar que (a) y (b) son verdaderas. Por consiguiente el antecedente ( $a \wedge b$ ) es también verdadero.

Por otra parte, de ( $a \wedge b$ ) se concluye verdaderamente la proposición (c), porque no puede hablarse de la verdad del antecedente sin inferir el consecuente; en efecto, para que sea verdadero ( $a \wedge b$ ) ha de haber *verdad* «antes» que el pasado y «después» que el futuro, es decir, verdad sin principio ni fin.

Por consiguiente, si el antecedente es verdadero y es válida la consecuencia, lo será también el consecuente, como quería demostrar san Anselmo <sup>4</sup>.

El problema que se deriva de la anterior demostración, y que san Anselmo intuyó claramente, es si cabe referir esta verdad, que se acaba de demostrar eterna, a Dios, del Cual nos dice la Escritura que es la Verdad. En otros términos: si la verdad extramental existe («verdad ontológica»); y si esa verdad ontológica es siempre Dios, ¿será Dios todo lo que sea verdadero» <sup>5</sup>. Dicho más explícitamente: si Dios-verdad, que es eterno, y la verdad eterna aquí demostrada fuesen lo mismo, dondequiera que se dijera verdad se diría también Dios. Pero, como parece que dondequiera que se dice verdad no se dice siempre Dios;

4 Si la consecuencia ( $\therefore$ ) se estableciera lógicamente como condicional ( $\rightarrow$ ), San Anselmo admitiría el condicional en el sentido de Diodoro Crono y no en el de Filón de Megara (Comunicación oral del Dr. Francisco Altarejos, a quien agradezco su colaboración).

5 Cf. *De veritate*, cap. I: «vellem scire an ubicumque veritas dicitur, Deum eam fateri debeamus».

y puesto que la verdad eterna no puede quedar reducida al puro ámbito de su dimensión pragmática<sup>6</sup>, será conveniente definir cuidadosamente qué se entiende por verdad. En tal contexto, es muy explicable la expectativa del discípulo: «quapropter veritatis definitionem a te discere exspecto»<sup>7</sup>.

## 2. DEFINICION DE 'VERDAD'

Comienza san Anselmo con el análisis de la verdad de la enunciación (cap. II). Pasa después al estudio de la verdad del pensamiento (cap. III), de la voluntad (cap. IV), de la acción (cap. V) y de los sentidos (cap. VI). Después retoma la cuestión que había dejado en suspenso y que le había movido al estudio de la definición de 'verdad', es decir, si además de la Verdad suprema hay verdad en alguna cosa, o sea, el tema de la esencia de las cosas (cap. VII). Los capítulos que siguen (VIII-XII) constituyen un finísimo análisis de los elementos que intervienen en la definición de verdad, particularmente la noción de *rectitudo* y su distinción del concepto de *iustitia*. El último capítulo (XIII) aborda como conclusión el tema de la participación, aunque su análisis es todavía muy incipiente y apenas rebasa el marco heredado de Platón. Vamos a prestar atención al cap. II, que trata de la verdad de la enunciación.

Ante todo conviene destacar la secuencia metodológica de san Anselmo. Al tratar en el cap. II la verdad de la enunciación afirma taxativamente que la verdad de la enunciación debe buscarse en la enunciación misma: «nonnisi in ipsa oratione quaerenda mihi videtur eius veritas»<sup>8</sup>. No es preciso salir a la cosa enunciada para comprobar la verdad de la enunciación, porque «res vero enuntiata non est in enun-

6 He tomado la distinción entre dimensión semántica y pragmática de la verdad, de Fernando Inciarte, 'El problema de la verdad y la teología antropológica', *Scripta Theologica* 6 (1974) 756. La terminología de Inciarte puede sorprender a primera vista, porque, según la semiótica general, las relaciones de los signos con los signos se estudian en la «sintaxis»; la relación de los signos con las cosas, en la «semántica»; y la relación de los signos con la conducta, en la «pragmática». Por consiguiente, sería más correcto hablar de «dimensión sintáctica de la verdad» para referirse a la relación o acuerdo mutuo de la reflexión consigo misma, que de «dimensión pragmática de la verdad». Pero la terminología de Inciarte tiene su justificación, puesto que la reflexión es, en sentido amplio, un modo de conducta.

7 *De veritate*, cap. I. El interés prácticamente exclusivo de San Anselmo por el tema de la verdad ontológica se justifica por razones críticas y por exigencias axiomáticas de su propio sistema. *Por razones críticas*, porque el tema de la verdad, como apunta Rassam, le permite contrastar la validez de su propio método analítico. En efecto: sé que Dios es la Verdad, por la Sagrada Escritura; sé que Dios es eterno, porque la razón ha podido demostrar tal artículo de fe; sé que la verdad es eterna, porque lo demuestra la razón. Si no puedo conjugar los tres asertos (Dios-verdad, Dios-eterno, verdad-eterna), el método analítico será incorrecto (cf. Joseph Rassam, *Existence et vérité chez saint Anselme* cit., p. 330). Y *por razones axiomáticas*, porque el Abad de Bec dependía de la herencia platónica —más o menos mixtificada— recibida a través de San Agustín, quien concibió la verdad con absoluta independencia del conocimiento: cf. Domet de Vorges, *Saint Anselme* (Paris 1901) 121; y Kurt Flasch, 'Zum Bregiff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury', *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-65) 323-25.

8 Cf. *De veritate*, cap. II.

tiatioe vera». La verdad de lo verdadero está en lo verdadero mismo: «veri veritas in ipso vero est». Repite, por consiguiente, el esquema metodológico del *Proslogion*, donde había demostrado la existencia de Dios sin salirse de la proposición de partida<sup>9</sup>. Todo ello confirma que la prueba anselmiana de la existencia de Dios no es ni un argumento ontológico, como pretendió equivocadamente Kant, ni un salto indebido del pensamiento a la realidad, como había criticado el monje Gaunilón<sup>10</sup>.

No ignora, ciertamente, que toda proposición o enunciación tiene una referencia a la cosa, y que se dice verdadera cuando expresa correctamente la cosa asignificada, la *res significata*. Por ello, la verdad es la rectitud de la enunciación, es decir, la expresión correcta de lo que es la cosa. Pero la enunciación también es recta cuando expresa ser lo que no es: «vera est oratio, etiam cum enuntiat esse quod non est». De ahí que sea preciso distinguir entre la verdad y la rectitud de la enunciación cuando significa correctamente conforme a sus propias leyes, y la verdadera y rectitud de la enunciación cuando significa correctamente la cosa que debe significar<sup>11</sup>. La distinción entre la verdad de la proposición en sí misma considerada y la verdad de la proposición cuando significa bien la cosa no permite advertir todavía la versión medieval-escolástica de la distinción fregueana entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (referencia), que ya puede detectarse en Santo Tomás y otros pensadores del siglo XIII<sup>12</sup>.

San Anselmo distingue entre dos modos de significar la proposición: una significación se refiere a sí misma, en cuanto es significativa o tiene sentido o posee aptitud para significar la cosa; la otra significación consiste en expresar correctamente lo que la cosa es. En ambas

9 *Proslogion*, cap. II: «aliquid quo maius nihil cogitari potest».

10 Cf. G. E. M. Anscombe, 'Por qué la prueba de Anselmo en el «Proslogion» no es un argumento ontológico', *Anuario Filosófico* 15/2 (1982) 9-18. La formulación de la prueba anselmiana, según la versión de la profesora Anscombe, es la siguiente: «Suponiendo que aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido sólo está en una mente, algo mayor puede ser concebido. Ya que se puede pensar que algo mayor existe también en la realidad. El supuesto es, por consiguiente, contradictorio. O no hay tal cosa ni siquiera en el intelecto, o existe también en la realidad. Pero existe en la mente del insensato. Luego...». La validez de la prueba no depende, pues, de la consideración de la existencia como una perfección. Por tanto la prueba no es un argumento ontológico. Fue Descartes que lo transformó en ontológico, al definir a Dios como 'ser supremamente perfecto'. San Anselmo lo define como 'aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido'.

11 *De veritate*, cap. II: «Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis quia significat ad quod significandum facta est: alia vero quia significat quod accepit significare».

12 Cf. Fernando Inciarte, 'La importancia de la unión predicado-sujeto en la doctrina trinitaria de Santo Tomás', *Scripta Theologica* 12 (1980) 877. Warnach, ha traducido de manera distinta el párrafo referido en la nota 10. En su opinión «quod accepit significare» expresaría el *Sinn*, es decir, la «significatio naturalis et immutabilis». En cambio, el «quod significandum facta est» expresaría el *Sinn* variable («secundum usum»). Cf. Viktor Warnach, 'Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury', *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 5-6 (1961-62) 159. La versión de Warnach manifestaría con mayor claridad todavía, si es correcta, que estamos lejos del par *Sinn/Bedeutung*.

sinificaciones descubre san Anselmo la verdad, es decir, la corrección o rectitud, aunque establece la salvedad de que la verdad de la proposición, cuando significa correctamente la cosa, es doblemente verdadera. No hay, por consiguiente, una adecuada separación entre significación y referencia, y no puede establecerse, al menos en los textos de este opúsculo, ninguna incipiente intuición de la *suppositio*<sup>13</sup>. Es más, san Anselmo parece no haber comprendido que la significación de la proposición misma se estudia en el ámbito puramente lingüístico, mientras que la significación que se refiere a la cosa pertenece a las relaciones con el mundo real.

Tenía razón Joseph Rassam cuando intuyó que el *De veritate* era la clave de todo el sistema anselmiano<sup>14</sup>. Pero no solamente confirmó al monje clunyacense en la validez de su propio método, sino que nos permite ahora aislar la quintaesencia de su esquema mental. Bajo la perspectiva que nos ofrece la Historia comprendemos que Anselmo se hallaba inmerso en la misma nebulosa que otros grandes lógicos posteriores (Abelardo, por ejemplo), que tampoco acertaron a distinguir las fronteras entre la Lógica y la Metafísica e intentaron hacer Metafísica sin salirse de la Lógica. La *Vetus Logica*, incluso enriquecida por la Dialéctica, no daba más de sí.

### 3. CONCLUSION

De la definición de verdad como rectitud, que san Anselmo estudió primero en la enunciación o proposición, y que fue descubriendo también en las demás esferas de la actividad humana y del mundo extramental, pudo deducir que no siempre que se habla de verdad se habla de Dios.

No obstante, la univocidad de la verdad, entendida como rectitud, dejaba otro problema abierto: el tema de la subsistencia o no subsistencia de la verdad-rectitud. Si las cosas, los enunciados, las acciones, las sensaciones, etc. son verdaderas por la verdad-rectitud misma, es preciso preguntarse, como lo habría de hacer en el último capítulo de su opúsculo: «*utrum una sit veritas in omnibus veris*». Y su respuesta no pudo ser más contundente: «*una igitur et eadem est omnium rectitudo*»<sup>15</sup>.

Para quien esté familiarizado con la cuestión de Porfirio, legada al mundo medieval por Boecio, está claro que esta temática entronca directamente con el último de los tres interrogantes porfirianos: si el universal es incorpóreo, ¿existe en las cosas o fuera de ellas? No puede existir fuera de ellas, porque fuera de las cosas, de los enunciados y

13 Se ha discutido mucho si en San Anselmo puede detectarse ya una incipiente doctrina de la *suppositio*. Cf. un buen resumen de la polémica en: Vicente Muñoz Delgado, 'Introducción al patrimonio escolástico de la Lógica', *Cuadernos salmantinos de filosofía* 2 (1975) 54-55; y John A. Trentman, 'Introduction I', *Vicent Ferrer, Tractatus de suppositionibus* (Stuttgart 1977) 20. Los principales protagonistas de la discusión han sido D. P. Henry (defensor de un San Anselmo, pionero de la *suppositio*) y L. M. Rijk (que considera exageradas las conclusiones de Henry).

14 Cf. nota 7.

15 *De veritate*, cap. XIII.

de las demás actividades humanas, sólo existe el Dios-verdad, luego debe existir en nuestro mundo. El universal *in re* —y está claro que la verdad-rectitud es propiamente un universal— va a ser la solución al problema de los universales que plantearán los pensadores realistas (y conceptualistas, aunque parezca paradójico) de la primera mitad del siglo siguiente. San Anselmo se muestra una vez más —ya he probado antes que también su panlogicismo anticipó el siglo XII— un adelantado de las soluciones que serán propuestas cincuenta años más tarde a la cuestión de los universales. Por eso se comprende bien que haya sido el primero en reaccionar contra Roscelino (hacia 1094).

Por último, conviene insistir en que la distinción entre Dios-verdad y verdad-rectitud desbloquea la prueba anselmiana de la existencia de Dios de la supuesta petición de principio que algunos modernos han creído descubrir en ella. Y no solamente le da credibilidad, sino que la justifica. Bien es cierto, que a un altísimo precio: demostrando la posibilidad y la belleza de un pensamiento que se piensa a sí mismo, y tomando una de las propiedades secundarias de la «verdad» (la *rectitudo*) por su carácter esencial<sup>16</sup>.

JOSE IGNACIO SARANYANA

16 Cf. Domet de Vorges, *Saint Anselme*, cit., 127.