

Pedro Mantas-España  
Universidad de Córdoba



## Avicena y Anselmo de Canterbury. En torno al argumento ontológico<sup>1</sup>

A Miguel Cruz Hernández

*El texto de Avicena (al-Ishārāt capítulos 9 y 29)*

El estudio de dos capítulos del *Libro de las orientaciones y advertencias* de Avicena (*Kitāb al-Ishārāt wa-l-Tanbihāt*)<sup>2</sup> me había llevado a revisar algunos aspectos del conocido argumento

---

<sup>1</sup> Esta investigación forma parte del proyecto *Research Project IPGC2018-096807-B-IOO 'Greek-Arabic and Latin Biblical and Patristic Manuscripts'*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

<sup>2</sup> Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa-l-Tanbihāt*, ed. Sulayman Dunya, 4 vols. (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1958-1992). A partir de aquí cito la obra como *al-Ishārāt*. He optado por “orientaciones y advertencias” siguiendo la traducción del título que empleó Rafael Ramón al hacer referencia a este tratado en su artículo dedicado a la *Epístola sobre el amor* de Avicena. Véase Rafael Ramón Guerrero, “Avicena: sobre el amor”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008), pp. 245-261. Tanto los comentarios sobre la demostración de la existencia de Dios basada en el concepto de “existente necesario en sí mismo” como el estudio general *al-Ishārāt* se remontan hasta prácticamente la época en la que fue redactado. Por ejemplo, en *La Incoherencia de los filósofos*, Cuestión I “Sobre la nulidad de su tesis [de los filósofos] acerca de la eternidad sin principio del mundo” de al-Ghazālī, véase Khadija Madouri, *Tabāfut al-Falāsifa: La Incoherencia de los Filósofos de Algazel*. Tesis doctoral (Salamanca: “Gredos”, Repositorio de la Universidad de Salamanca, 2014), pp. 42-76. Otro comentario próximo a su época y anterior al de Fakhr al-Dīn al-Rāzī es el de Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī (activo a mediados del s. XII) *al-Mabāḥith wa-l-Shukūk 'alā kitāb al-Ishārāt wa-l-tanbihāt*, véase Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: a study and edition of Sharaf al-Din al-Mas'udi's commentary on the Isharat* (Leiden–Boston: Brill, 2016). Según Wisnovski, este temprano interés se debió, en parte, al uso que hace Avicena de la distinción *quidditas*-existencia para apoyar la distinción “intrínsecamente necesario/extrínsecamente necesario” (lo que resultaba bastante obvio en el *Isharat*), pero también debido a su estilo abreviado y alusivo, lo que invita a una reflexión comentada del tratado. Hasta el s. XVI, el tratado recibió más atención por parte de los filósofos musulmanes posteriores (incluidos los *mutakallimun*) que cualquier otro escrito de Avicena, véase Robert Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Maṣriq*): A Sketch”, en Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's Metaphysics* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2011), p. 32.

ontológico de Anselmo de Canterbury.<sup>3</sup> Tenía la impresión de haber encontrado una línea de afinidad en la que consideraba particularmente oportuno profundizar.

*Al-Isbārāt* es una de las obras más tardías (ca. 1030-1034) y una de las más difíciles de interpretar de las escritas por Avicena. El conjunto se divide en cuatro partes: Lógica, Física, Metafísica y Sufismo. Los dos capítulos que presento y analizo se integran en la tercera parte (Metafísica).<sup>4</sup> Actualmente, la edición de referencia de esta obra la realizó Sulayman Dunya (existe una edición anterior a cargo de Jacques Forget),<sup>5</sup> el texto fue traducido al francés por Amélie-Marie Goichon<sup>6</sup> y, más recientemente, traducido al inglés por Shams Constantine Inati.<sup>7</sup> Aunque no existe una traducción previa en castellano, Juan Pedro Monferrer Sala ha esbozado la traducción (a partir de la edición de Dunya) que he incorporado en este trabajo.<sup>8</sup> Los dos epígrafes que reproducimos son *advertencias*. A través de las *advertencias* Avicena expresa su crítica a concepciones erróneas sobre cuestiones esenciales: en nuestro caso, la primera (capítulo 9) versa sobre “Lo necesario y lo posible en sí mismo”; en la segunda (capítulo 29) se aborda “la prueba para la existencia de aquello

---

<sup>3</sup> Como definición de “argumento ontológico” podemos emplear la formulación de Alvin Plantinga: “El argumento ontológico pretende demostrar, simplemente a partir del concepto de Dios como ser supremo, que la existencia de Dios no puede ser puesta en duda racionalmente por nadie que posea ese concepto de Él. Se trata, pues, de un argumento puramente *a priori*, es decir, que no apela a ningún hecho de la experiencia, sino que se refiere únicamente a las implicaciones del concepto, en este caso, del concepto de Dios.” Véase Alvin Plantinga, *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers* (London - Melbourne: McMillan, 1968), p. vii.

<sup>4</sup> Ibn Sīnā, *al-Isbārāt wa-l-Tanbihāt*, ed. Sulayman Dunya, vol. 3 (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1985, 3ª edición). Es en este volumen donde se incluye la tercera parte de la obra dedicada a la Metafísica.

<sup>5</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Isbārāt wa-l-Tanbihāt*, ed. Jacobus Forget (Leiden: Brill, 1892).

<sup>6</sup> La 1ª edición fue publicada en 1951 tomando como referencia la edición de Forget, hay reedición de 1999. Véase Amélie-Marie Goichon, Ibn Sīnā. *Libre des Directives et Remarques* (Paris: J. Vrin, 1999).

<sup>7</sup> Ibn Sīnā, *Remarks and Admonition: Physics and Metaphysics*. Analysis and annotated translation by Shams C. Inati (New York: Columbia University Press, 2014). Inati ya había traducido años antes las secciones primera y cuarta de *al-Isbārāt*, dedicadas, respectivamente, a la Lógica y la Mística. Véase Shams C. Inati, *Ibn Sīnā Remarks and Admonitions, Part One: Logic* (Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 1984); Shams C. Inati, *Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four* (London: Kegan Paul, 1996).

<sup>8</sup> En un trabajo al que volveremos unas páginas más adelante, Rafael Muñoz Jiménez ya esbozaba una traducción al castellano de estos pasajes. No obstante, su traducción da la impresión de estar excesivamente subordinada a la de Goichon –lo cual en nada resta valor a su aportación de conjunto. Véase Rafael Muñoz Jiménez, “La existencia de Dios en Avicena”, en Abd al-Rahman Badawi *et al.*, *Milenario de Avicena*. «Cuadernos del Seminario de Estudios de Filosofía y Pensamiento Islámicos» 2 (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981), pp. 89-99. Existe una reseña crítica muy interesante sobre esta publicación vinculada al Coloquio celebrado en Madrid en 1980, véase Harry T. Norris, “A. Badawi and others: *Milenario de Avicena*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45/2 (1982), p. 357.

que es necesario en sí mismo por medio de la reflexión sobre la existencia misma”. Comencemos con los textos de Avicena en traducción de Monferrer Sala:<sup>9</sup>

«Toda existencia,<sup>10</sup> considerada de acuerdo con su esencia y sin considerar otras,<sup>11</sup> es dado que la existencia le es o no necesaria por sí misma. Si [la existencia] le es indispensable, entonces es la verdad en sí misma, cuya existencia es necesaria por sí misma: es lo Subsistente. Y si la existencia no [le] es necesaria, no se puede decir que es imposible en su esencia después de haber supuesto que existe.<sup>12</sup> Pero, si en relación con su esencia, se la vincula con una condición, como la ausencia de su causa, deviene

---

<sup>9</sup> Se trata de una traducción provisional sujeta a revisión por parte del propio Monferrer. Los corchetes en cursiva son míos, tienen como propósito facilitar su lectura. Como podremos observar, nos encontramos ante unos textos cuya complejidad pone de manifiesto la difícil transmisión y recepción de determinados conceptos en otras lenguas. Nunca resultó superficial ni definitivo poder adaptar dentro de una meditación metafísica impregnada de nociones de carácter religioso, conceptos que tienen su origen en la reflexión filosófica griega y que formaron parte de un debate intelectual abierto. Al mismo tiempo, a través de estos párrafos podremos apreciar cómo las distintas traducciones de los términos que aquí se presentan son resultado de un complejo proceso de transmisión en el que intervinieron ámbitos de experiencia intelectual, de creencias, tradiciones y lenguas que fueron creando todo un entramado de neologismos a partir de la reinención de conceptos griegos reinterpretados desde el latín clásico, el griego helenístico, el hebreo, el siríaco, el árabe y el latín de la escolástica. La interpretación del modo en que Aristóteles aborda conceptos como *ousía* o *tò ón*, cuestiones clave como *tò tí esti* o *tò tí ên ênai*, no pueden obviarse en el contexto de debate entre la Academia y el Liceo, su recepción en el período helenístico, la problemática traducción al latín clásico o su recepción y traducción al latín de la Escolástica. Términos como *ens*, *essentia* o *quidditas* no pueden leerse sin más como *ente* o *esencia*, ni deberíamos asumir que expresan de manera “literal” los problemas que Aristóteles formulase en el debate intelectual con quienes le precedieron, ni tampoco las transformaciones que el neoplatonismo ejerció en la transmisión del pensamiento aristotélico. Por diversas razones de carácter determinante, los términos griegos que traducen la conjunción de tradiciones donde surge el pensamiento y la escritura de Avicena, no sólo suponen una adaptación sino, cómo no, una reinterpretación a la luz de sus intereses y sus perspectivas filosófica y religiosa. Tanto *esencia* como *existencia*, *existente* o *ser* son la traducción con que las lenguas modernas tratan de reproducir algunos de los pasajes claves de la metafísica aviceniana pero, como ya ocurriese en el latín de los maestros del s. XIII, en ocasiones puede resultar necesario introducir una expresión o matización en lugar de un término unívoco –como los latinos ya hiciesen con las expresiones *quod est* o *id quod est* o el neologismo *ens* para expresar *tò ón*. Por razones de clarificación, existen ocasiones en las que términos originales idénticos son traducidos de modo distinto con intención de facilitar una comprensión más ajustada a la letra del texto original –no obstante, estas variaciones son fruto de interpretaciones que en ocasiones no están sujetas a la unanimidad. Algunos de los temas clave para la discusión más reciente sobre el uso del término *wuġūd* en el pensamiento de Avicena pueden seguirse en Olga Lizzini, “*Wuġūd-Manġūd/Existence-Existent in Avicenna. A key ontological notion of Arabic philosophy*”, *Quaestio* 3 (2003), pp. 111-138. Para una versión actualizada traducida al francés, véase Olga Lizzini, “*L’être et l’essence*” en *Noesis. Revue philosophique du Centre de Recherches en Histoire des Idées* 32 (2018), pp. 37-75.

<sup>10</sup> Goichon (p. 357) “*Tout être*”. Inaty (p. 122) “*Every being*”. Del intercambio epistolar con Olga Lizzini, se ha derivado una propuesta de traducción matizadamente distinta de las mencionadas: “*Every existent*”.

<sup>11</sup> Goichon (p. 357) “*un autre être*”. Inaty (p. 122) “*any other things*”. Lizzini “*what is different from it*”.

<sup>12</sup> Goichon (pp. 357-358) “*après l’avoir supposé existant*”. Inaty (p. 122) “*after it was supposed existing*”. Lizzini “*after it was supposed to be existent*”.

imposible; o (si) [se la vincula con] una condición tal como la existencia de una causa, [aquella] deviene necesaria. Si no se la vincula a su esencia ninguna condición, ni el resultado de una causa ni su carencia, le queda la tercera opción, que es la posibilidad. Y con relación a su esencia, sería la cosa que en su esencia no es necesaria ni imposible. A toda existencia le es necesaria la existencia por su esencia, o [en ese caso] la existencia le es posible por su esencia». <sup>13 14</sup> (*Ishārāt*, 9)

«Reflexiona cómo nuestra explicación sobre la inmutabilidad<sup>15</sup> (*thubūt*) del Primero (*al-Anwāl*) y su unicidad (*wahdāniyyah*), su liberación de los atributos (*al-ṣifāt*), no precisaba reflexionar sobre otro (asunto) que la propia existencia<sup>16</sup> (*al-wuġūd*), ni precisaba considerar quién lo creó y lo hizo, aunque esto era una prueba de ello. Pero esta categoría<sup>17</sup> [la demostración] es más sólida y más noble; esto es: cuando consideramos el estado de la existencia (*al-wuġūd*),<sup>18</sup> la existencia (*al-wuġūd*)<sup>19</sup> da testimonio de él, dado que es existencia (*al-wuġūd*)<sup>20</sup> y después de eso él da testimonio del resto de lo que hay después de él en la existencia (*al-wuġūd*)».

«A imagen de esto, se indica (lo siguiente) en el Libro noble (i.e. el *Corán*): “Les mostraremos nuestros signos (*āyātina*) fuera (*al-āfāq*)<sup>21</sup> y en ellos mismos para que les quede claro que Él es la verdad (*al-ḥaqq*). Digo que esto es la regla (*al-ḥukm*) para un grupo (de gente). Luego dice (el *Corán*): ‘¿Acaso no es suficiente que tu Señor sea testigo (*ṣāhid*) de todo?’. Yo digo: esta es una regla para los veraces (*ṣiddiqīn*) que dan testimonio de él, no por él (literalmente: “sobre él”)»». (*Ishārāt*, 29)<sup>22</sup>

En la traducción del capítulo 29, se han intercalado algunos términos originales que resultan relevantes. Especialmente debatido ha sido el uso matizado del término *wuġūd*, pues se encuentra en el núcleo mismo de la discusión en torno al problema *existencia/existente* en la concepción aviceniana. En el original árabe, Avicena emplea *wuġūd* (existencia), aunque su sentido tal vez pueda funcionar como *anniyya* o *aysa*, como “ser”. Como puede verse, Inaty lo ha traducido como “existencia”, Goichon como “ser” a partir de la proposición: “cuando consideramos el estado del ser (*al-wuġūd*), el ser (*al-wuġūd*) da

<sup>13</sup> Goichon (p. 358) “tout être est nécessaire par essence, ou bien possible selon son essence”. Inaty (p. 122) “every existent either has necessary existence in essence or has possible existence in essence”. Lizzini “every existent [thing] is either necessarily existent in itself or possible existent in itself”.

<sup>14</sup> *Ishārāt*, IV, 9, ed. Dunya, p. 19 (trad. Monferrer Sala).

<sup>15</sup> Goichon (p. 371) “l’existence”. Inaty (p. 130) “existence”. Lizzini “existence”.

<sup>16</sup> Goichon (p. 371) “l’être même”. Inaty (p. 130) “existence itself”. Lizzini “existence itself”.

<sup>17</sup> Como indica Monferrer, si tomamos como referencia la edición de Dunya, el término utilizado por Avicena es *bāb* (categoría, clase), no *bābah* (modo, manera) –Inaty, Goichon y Lizzini habrían adoptado éste último y habrían traducido como “vía” o “camino”. En cualquier caso, ambas traducciones se refieren a un proceder argumentativo.

<sup>18</sup> Goichon (p. 372) “l’état de l’être”.

<sup>19</sup> Goichon (p. 372) “l’être”.

<sup>20</sup> Goichon (p. 372) “l’être”.

<sup>21</sup> N. del T. La voz *al-āfāq* (los horizontes, los confines) es una metonimia por “campo visual”, de ahí la traducción “fuera y en ellos mismos”, es decir: fuera y dentro de ellos.

<sup>22</sup> *Ishārāt*, IV, 29, ed. Dunya, pp. 54-55 (trad. Monferrer Sala).

testimonio de él, dado que es ser (*al-wuġūd*) y después de eso él da testimonio del resto de lo que hay después de él en la existencia (*al-wuġūd*).”

En las últimas líneas del capítulo 29, Avicena opone su argumentación frente a los *Mutakallimun* –que pretendían establecer la necesidad de la Creación para explicar el inicio de los cuerpos– y frente a los argumentos de los físicos, basados en la causa o el inicio del movimiento. Avicena considera que el método deductivo es más *noble* que aquel que se remonta del efecto a la causa, deteniéndose en la *evidencia* abordada por metafísicos y teólogos. Es a partir de la comprensión directa que el alma tiene de su ser que puede acometerse la intuición de la existencia.

### Miguel Cruz Hernández y los precedentes de un nueva interpretación

Nada más comenzar a estudiar estos textos se percibe que, efectivamente, pueden abordarse como una clase de argumento *pre-anselmiano* de características muy particulares: una prueba de la idea de existencia basada en una poderosa intuición con la cual la inteligencia es capaz de razonar.<sup>23</sup>

Como veremos más adelante, teniendo en cuenta la purificación intelectualista que es parte del sistema de Avicena, Amélie-Marie Goichon pensaba que el término *ṣiddiqūn*<sup>24</sup> que se emplea en el capítulo 29 no puede reducirse a un sentido estrictamente racional; el conocimiento que atesoran los *justos* (en la traducción de Goichon) evoca más la intuición que el razonamiento anselmiano. Y es precisamente aquí cuando Goichon incorpora una interesante referencia a Cruz Hernández: “si se rechaza, como hace Cruz Hernández, la hipótesis de una idea adquirida por medio del intelecto agente (lo que tampoco nos parece el caso más probable), esto no nos lleva necesariamente al argumento ontológico.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Aunque la influencia o el interés de la “prueba de Avicena” en pensadores posteriores resulta indudable, no hablamos aquí de los paralelismos que Herbert A. Davison ya sugirió en relación con el argumento anselmiano, y del que otras obras de carácter divulgativo también se hicieron eco. Nuestro análisis no se centra en dicha “prueba”. Por el contrario, aunque Davidson ya hacía referencia y citaba *al-Ishārāt*, no se detuvo en los pasajes que nosotros estudiamos, ni abordó la interpretación que proponemos. Véase Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 281-310.

<sup>24</sup> En el párrafo inmediatamente posterior al segundo texto, Avicena alude a un fragmento del Corán (XLI, 53) y hace referencia a los signos que son evidentes para los individuos a los que resulta familiar este tipo de intuiciones, aquellos a quienes él se refiere en términos como *ṣiddiqūn*, esto es, *veraces* – el término *ṣiddiqūn* procede del hebreo *ṣadiq*.

<sup>25</sup> En su introducción al argumento ontológico, Cruz Hernández no dudaba en afirmar que Enrique de Gante, San Buenaventura o Duns Escoto, entre muchos otros, eran conocedores del *argumento* ontológico que ya se da en el pensamiento de Avicena. En realidad, no parece que ninguno de ellos hubiese tenido acceso a *Ishārāt* y, por tanto, su fuente fundamental había sido la *Metafísica*. Véase Miguel Cruz Hernández, “Introducción al estudio del ‘argumento ontológico’”, *Revista de Filosofía* 40/11, (1952), p. 22-28.

No obstante, resulta muy interesante echar la vista atrás, retrotrayéndonos a un trabajo previo a su traducción de *al-Ishārāt*. Allí Goichon afirmaba “Avicena considera la esencia divina como un inteligible que sólo está oculto a la vista por la imperfección de quienes levantan sus ojos hacia ella”. Y comentaba, “no me resulta imposible que Avicena creyera que este velo de oscuridad está suficientemente retirado en las ‘almas divinizadas’ para que su captación directa, sin intermediario, sea precisamente esa”. Goichon se pregunta si este ser excepcional que “levanta los ojos hacia la esencia divina como un inteligible” no serán los *ṣiddīqūn*, que captan el Inteligible sin el intermediario del intelecto activo:

Es probable. [...] En esta hipótesis, las almas tendrían dos ideas del ser, una adquirida por abstracción, con la ayuda del Intelecto agente, y la otra adquirida, si se quiere, pero por don directo o mejor por evidencia intelectual en una cierta captación del inteligible increado. El texto del *Ishārāt* no difiere esto a la otra vida. *La epístola sobre el amor* no lo sitúa exclusivamente allí; estas “almas divinizadas” pueden serlo ya en este mundo, aunque de forma menos completa (*Isq*, VI, 83-87, lo que sólo puede significar almas todavía en “estado de preparación”). Las condiciones intelectuales no cambian de naturaleza en este mundo ni en el otro; Ibn Sīnā no conocía el significado de “luz de gloria” que los místicos daban al *tajallī* que él describía de otra manera.<sup>26</sup>

En su comentario a *al-Ishārāt*, Inati ha insistido en que Avicena distingue (capítulo 29, segundo párrafo) dos tipos fundamentales de pruebas de la existencia del “ser Primero y causa incausada”. La primera prueba no deriva sino de la reflexión sobre la existencia en sí misma: “Que es la más noble y sólida de las dos, ya que su fuente es el Primero [...]. Esta prueba la anticipan ‘los veraces’, con lo que Ibn Sīnā parece querer decir ‘los filósofos’.” La segunda prueba, derivada de los efectos de esa existencia, sería “menos noble y menos sólida”, diría Avicena, pues en ella se parte de los efectos de la causa Primera: “Esta prueba es la que aporta un cierto ‘grupo de personas’. Estos son los teólogos y todos aquellos que pretenden demostrar la existencia del Primero a partir de su creación.”<sup>27</sup>

Por tanto, si el *ṣiddīq* es una figura equiparable al filósofo, a un ser veraz, pero dotado también de una intuición que le permite vislumbrar y asumir la noción de un “inteligible increado”, ese mismo *ṣiddīq* no sólo puede comprender sino asumir la interpelación de un ser cuya existencia se revela como necesaria en sí. Pero, como podremos ver, resulta desenfocado evaluar el saber desvelado al *ṣiddīq* como una intuición opuesta al “razonamiento” anselmiano.

En un escrito donde Cruz Hernández había abordado el problema, en una época tan temprana como 1947, él ya observaba que:

En el *Ṣifā’* y en el *Najāt* al tratar de estos problemas no encontramos nada semejante; hay algunas afirmaciones, como “el Ser Necesario es el ser que sería contradictorio

---

<sup>26</sup> Amélie-Marie Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence* (Paris: Desclée De Brouwer, 1937), p. 339.

<sup>27</sup> Shams Inati, *Ibn Sīnā, Remarks and Admonitions*, p. 28.

suponer como no-existente” (*Naǧāt*, ed. Cairo, 1913, p. 366) O “es contradictorio que la Necesidad de su Ser [del Ser de Dios] le venga de otro” (*Naǧāt*, p. 368). Estas afirmaciones, tomadas aisladamente, se acercan un tanto a los supuestos sobre los que se levanta el argumento ontológico; pero estos mismos textos, tomados dentro de sus contextos respectivos, pueden sólo querer decir que, habiendo supuesto por hipótesis que el Ser Necesario es aquel que existe sin necesidad de otro y sólo por sí mismo, sería contradictorio concluir en alguna proposición lo contrario.

En nuestra opinión, la clave de esta omisión está en la evolución del pensamiento de Avicena. El texto en que se nos presenta el camino hacia los supuestos del argumento ontológico está en los *Isārāt*, y en esta obra se nota el alejamiento cada vez más pronunciado en Avicena de sus primitivos puntos de partida.<sup>28</sup>

Las palabras de Goichon en su comentario a *al-Isbārāt* que hemos citado, hay que contextualizarlas dentro de la polémica mantenida entre ambos, en la que también intervino Louis Gardet y Abd al-Rahman Badawi. En el artículo que hemos mencionado más arriba, Muñoz Jiménez sintetizó los puntos esenciales de la disputa.<sup>29</sup> Inicialmente, Cruz habría estado convencido de que Avicena vislumbró el argumento ontológico,<sup>30</sup> pero no lo habría desarrollado pues, para Avicena, una prueba de esta naturaleza no está reservada para el hombre corriente, ni tan siquiera para los filósofos, sino para aquellos hombres sabios, los

---

<sup>28</sup> Miguel Cruz Hernández, “Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena”, *Al-Andalus*, 12/1 (1947), p. 119.

<sup>29</sup> Rafael Muñoz Jiménez, “La existencia de Dios en Avicena”, pp. 95-99.

<sup>30</sup> Resulta especialmente interesante constatar que, dos decenios más tarde, cuando Herbert Davidson publica una de sus obras de referencia, al estudiar lo que se conoce como “la prueba de Avicena” para la demostración de la existencia de Dios, no se detuviese en los dos capítulos de *al-Isbārāt* que aportan la más que sugerente “prueba” de los capítulos 9 y 29. Davidson cita otro capítulo de *al-Isbārāt* que le sirve para reforzar su presentación sobre “la prueba de Avicena” en términos bien conocidos. La prueba parte de un análisis del concepto de ser en dos sentidos. La primera es una distinción entre el ser *necesario* y *posible* que resulta en una triple clasificación de las cosas: (a) necesariamente existentes en virtud de sí mismas; (b) posiblemente existentes en virtud de sí mismas, pero necesarias por una causa; (c) aquellas que pueden existir en virtud de su propia naturaleza. Para Avicena, todo lo que existe, existe necesariamente, no obstante, su necesidad puede ser original o derivada. ¿Qué significa “en virtud de su propia naturaleza”? Para responder a esta pregunta hemos de introducirnos en el segundo modo que Avicena la utiliza para analizar el ser: la distinción *esencia* y *existencia*. Como Daniel O’Connor lo sintetiza de modo tan esquemático como divulgativo: la esencia de un hombre es la propiedad o conjunto de propiedades que lo hacen característicamente hombre. La propiedad común característica que nos hace a todos hombres es, presumiblemente, un ADN común. Ahora bien, algunas esencias verdaderamente se manifiestan en la realidad —es decir, existen—, otras no. Los gatos pueden extinguirse, en cuyo caso, su esencia ya no queda ejemplificada en el mundo real, no posee existencia. Avicena parte de una distinción de sentido común entre la esencia y la existencia. En las premisas de este tipo de argumentos, la esencia asume la descripción de lo que precisamente se investiga; los enunciados de existencia actúan como certificados de instanciación de los predicados comprendidos en la esencia. Pero en la conclusión de estos argumentos, la existencia pierde su función anterior, se convierte en una esencia que, en contra de la definición original de esencia, carece de contenido descriptivo: “Por lo tanto, la conclusión del argumento simplemente contradice los supuestos de las premisas”. Véase Daniel John O’Connor “Avicenna” en Brian Carr (ed.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (London – New York: Routledge, 1997), pp. 808-809.

*ṣiddiqūn* capaces “de alcanzar la prueba de la existencia de Dios [...] prescindiendo del testimonio que los seres dan del ser, para alcanzarla por el simple análisis de lo *que es el ser*. Pero como esta prueba queda reservada a los sabios no es preciso desarrollarla en la filosofía”.<sup>31</sup> Sin embargo, cinco años más tarde, Cruz matizará su primer análisis:

El filósofo musulmán hace una prueba al parecer rigurosamente *a posteriori*, partiendo de los seres sensibles. Sin embargo, de vez en cuando, se le escapan frases como éstas: “El Ser Necesario es el Ser que sería contradictorio suponer como no existente”; o “es contradictorio que la Necesidad del Ser de Dios le venga de otro”; pero de aquí poco podemos concluir. Sin embargo, como he mostrado en otro lugar, más adelantada su vida –Avicena murió joven– reemprende en los *Isārāt* toda su filosofía y nos dice, casi sin esperarlo, que se puede conocer la existencia de Dios *a simultáneo*, partiendo sólo del ser mismo y sin apelar a las cosas concretas. [...] El argumento ontológico, en su fundamentación más perfecta y filosófica en el siglo XIII, procede de Avicena. [...] San Anselmo tuvo una genial adivinación de lo que iba a ser después este argumento, pero careciendo de una metafísica desarrollada [...] La metafísica y la teología de Avicena son necesarias para el completo desarrollo del argumento ontológico. Tengo que corregir mi teoría sobre el argumento ontológico en Avicena, en el doble sentido de reafirmarlo, de darlo como completamente desarrollado por dicho pensador. [...] De Avicena procede también la idea de que la evidencia de la existencia de Dios sólo puede darse, sin más, en los sabios; como luego afirmarían Gil de Roma, Gualterio de Brujas, etcétera.<sup>32</sup>

En este mismo contexto, escribía Gardet, es cierto que para Averroes las inteligencias humanas superiores habituadas a trascender lo sensible y, por tanto, que “una simple reflexión sobre el estado del ser (*ḥal al-wujūd*) sería la mejor de las pruebas de la existencia de Dios”, pero en el fragmento de *Ishārāt*:

No se aborda un argumento ontológico en sentido anselmiano o cartesiano. Nos separamos así de la interpretación de M. Cruz Hernández (*La metafísica de Avicena*, pp. 117-121). Con mucho gusto diremos que esta prueba un tanto esotérica se origina en lo que sería una auténtica intención del ser en tanto que ser (y que no alude a un impulso incoativo de mística natural como en el argumento del ‘hombre volador’), si la vertiente monista del pensamiento aviceniano no hubiese agotado la conceptualización en su sentido”.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Miguel Cruz Hernández, “Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena”, p. 96.

<sup>32</sup> Escrito durante su estancia de investigación en París (1949-1951), el artículo fue publicado en 1952. Véase Miguel Cruz Hernández, “Introducción al estudio del ‘argumento ontológico’”, pp. 14 y 27. Para Cruz Hernández, resulta evidente que se trata de un argumento *quia a simultáneo* (ni *a priori* ni *a posteriori* sino de un modo en el cual *ratio et rationatum sunt simul natura*) lo que, en este caso tan especial, sólo resultaría evidente *quoad sapientes tantum*, como afirmaban los escolásticos, por tanto, no para cualquiera sino tan sólo para los *ṣiddiqūn*.

<sup>33</sup> Louis Gardet, *Le pensée religieuse d’Avicenne (Ibn Sīnā)* (Paris: Vrin, 1951), p. 152 (n. 2).



Badawi tomó parte en este debate disintiendo de Gardet, al estar convencido de que se trataba de un incipiente argumento ontológico: “Cruz Hernández acertó al ver en este pasaje el bosquejo del argumento ontológico que más tarde formularía San Anselmo de Canterbury. L. Gardet se equivoca al discrepar de esta opinión”.<sup>34</sup>

En primer lugar, hay que señalar que el propio contexto de este pasaje del *Isbārāt* es intelectualista, no místico, y mucho menos esotérico. El capítulo titulado “Del ser y sus causas” es racionalista y no tiene nada que ver con el último capítulo del libro (“Los secretos de las maravillas” pp. 207-222, ed. de Forget, pp. 603-526 traducción al francés) ni con el penúltimo, que pueden considerarse esotéricos. Por lo tanto, no es admisible interpretar el pasaje en cuestión en un sentido esotérico. Ibn Sinā dice claramente en este pasaje que basta considerar la idea del propio ser para discernir en ella una prueba del Primero, y que esta manera deductiva es más noble y sólida que cualquier otra forma de probar la existencia del Primero. También dice que el “estado del ser” (*hāl al-wujūd*) y no el estado de *los seres*, “lo atestigua EN TANTO QUE ÉL ES SER” – lo que significa clara y distintamente que la idea del ser en tanto que ser, si se analiza muy profundamente, es suficiente para probar la existencia del Primero. Nada es más elocuente como esbozo del argumento ontológico anselmiano y cartesiano.<sup>35</sup>

Para Badawi, Goichon también se equivocaba al seguir la interpretación de Gardet –al afirmar que el conocimiento de los *siddiqūn* evocaba más la intuición que el razonamiento a la manera de Anselmo y Descartes. Como Badawi explicaba, aunque el término aparece en un párrafo del capítulo 29 que contiene un versículo coránico (XLI, 53) y que podría impregnar a la *advertencia* de un cierto clima religioso y místico, se trataría de algo muy diferente, de un tono distinto al de los primeros párrafos de dicha *advertencia*.<sup>36</sup> Por tanto, para Badawi, nada de sentido místico, esotérico, ni tan siquiera intuitivo; hay que interpretarlo en sentido intelectualista y racionalista, pues esboza explícitamente el argumento ontológico (aunque sin desarrollarlo), sin que uno lo encuentre en ninguna otra obra de Avicena. Se trata de un *argumento ontológico aviceniano* que deduce la necesidad de la existencia de un Ser necesario a partir del análisis de la idea de ser. Podría añadirse, matiza Badawi, la prueba basada en la distinción entre lo posible y lo necesario, pero se diferencia de ella porque el método seguido en esta argumentación es puramente deductivo –mientras que la prueba basada en la distinción entre lo posible y lo necesario parte de la constatación de un hecho y, por tanto, posee un carácter inductivo. “No se puede concebir el ser sin

---

<sup>34</sup> Abd al-Rahman Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam. II: Les philosophes purs* (Paris: Vrin, 1972), p. 647.

<sup>35</sup> Como Muñoz Jiménez recuerda, Badawi formulaba esta afirmación basándose en el análisis del ser desplegado por Avicena – a partir del cual podría deducirse la necesidad de la existencia de un ser necesario. Véase, Rafael Muñoz Jiménez, “La existencia de Dios en Avicena”, p. 96.

<sup>36</sup> Me pregunto, puesto que él no lo explicita, si Badawi está pensando en un *excursus* que no bastaría para negar la línea racionalista que impregna esta *advertencia*.

concebir una necesidad de ser; hay, pues, un ser necesario”, esta sería la fórmula del *argumento*.<sup>37</sup>

Si la lectura de Goichon y Cruz Hernández eran discrepantes, no así la interpretación de Cruz Hernández y Badawi. Para ellos el *ṣiddiq* no es un místico, ni el contexto es de carácter místico ni esotérico sino intelectualista, filosófico. No obstante, es necesario advertir que tanto Cruz Hernández como Badawi –y Goichon en mayor medida– asumen una interpretación del *argumento* de Anselmo de Canterbury que hoy se encuentra en una nueva fase de revisión. Se trata de una reinterpretación que, como podremos observar, permite establecer un interesante nuevo diálogo entre los textos de Avicena y Anselmo.

Ha pasado mucho tiempo desde aquel intercambio de ideas entre Goichon y Cruz Hernández. Desde entonces, los comentarios en torno al texto de Avicena se han acrecentado, pero la propuesta de Cruz Hernández –sobre todo a partir de su segundo comentario– puede asumirse, aunque con matizaciones: hay algo en el texto de Avicena que nos exige enriquecer la idea esquemática del *ṣiddiqum* como un filósofo “racionalista” en el sentido clásico del término, un sentido que no asumiría la incorporación del acto creativo asociado a la intuición –algo que, por fortuna, no representa una dificultad insalvable para el pensamiento contemporáneo. Por su parte y en lo que respecta al argumento anselmiano, tras toda una serie de análisis y revisiones históricas que llegan hasta nuestros días, éste no puede ser leído sin más como un modelo de racionalidad argumental, lo cual no le resta valor a su formulación ni a lo que se encierra entre sus líneas.

### *El análisis del argumento anselmiano*

En el Occidente latino medieval, Anselmo de Canterbury establece una posición de referencia al formular su argumento. En las distintas formalizaciones y sus numerosas secuelas, el argumento ontológico planteado por Anselmo se sigue abordando y analizando con detenimiento por, entre otras razones, una irrenunciable aspiración a formalizarlo lo más adecuadamente posible.<sup>38</sup> Aunque bien conocidos, creo necesario incorporar aquí los fragmentos clave de los capítulos II y III del *Proslogion* donde Anselmo afirma:<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, II, p. 648.

<sup>38</sup> Del interés que siempre ha suscitado el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury da buena cuenta la historia de los numerosos pensadores que no pudieron sustraerse a su análisis e intentar su resolución. Tal vez, como en su tiempo afirmaba Gilson, por resultar una tentación irresistible invocar una nueva interpretación, véase Étienne Gilson, “Sens et nature de l’argument de saint Anselme”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 9 (1934), p. 5. Entre los intérpretes históricamente más reconocidos, baste hacer referencia a los argumentos y análisis que van desde Tomás de Aquino, Spinoza, Descartes, Leibniz o Kant (su crítica resultó definitiva), hasta trabajos contemporáneos como el de Alvin Plantinga y, aunque menos divulgado, el planteado por Kurt Gödel. Véase Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1974). Para la prueba ontológica de Gödel, véase Solomon Feferman, (ed.), *Kurt Gödel, Collected Works, Volume III: Unpublished Essay and Lectures* (New York: Oxford University Press,

El propio insensato cuando oye esto mismo que digo “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*), entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que aquello existe (*in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse*). Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento y otra entender que esto existe (*Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*). [...] el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que cuando lo oye lo entiende, y todo lo que se entiende está en el entendimiento.

Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existe sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor (*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*). Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado sería algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no puede ser. Existe pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad (*in intellectu et in re*).

Si aquello mayor que lo cual nada se puede pensar se puede pensar que no existe (*si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse*), esto mismo mayor que lo cual nada podemos pensar no es aquello mayor que lo cual nada podemos pensar (*id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit*); lo que es contradictorio (*quod convenire non potest*). Así pues, existe verdaderamente algo que mayor no puede ser pensado, de modo que no puede pensarse que no exista.

Es decir, “aquello mayor que lo cual nada se puede pensar” (AM) está en el pensamiento, pero para que podamos aceptar que AM es realmente AM, ello no sólo ha de darse en el pensamiento sino en la realidad –la existencia es una perfección, si AM puede concebirse, entonces tendría que existir para ser un auténtico AM. Se puede pensar en algo que existe, y eso siempre sería mayor que si lo pensado no existiese. Quien niega la existencia de un AM niega que, de existir, su inexistencia –sea en la realidad o en el entendimiento–, sea imposible, pues de otro modo no sería un AM. Por lo tanto, si la inexistencia de un AM puede ser pensada, éste tendría que existir.

En el contexto contemporáneo, son numerosos los intentos por encontrar un análisis que pueda expresar la validez del argumento por medio de una formalización lógica que

---

1995), pp. 388–404. Para un comentario explicativo, véase Allen Hazen, “On Gödel’s Ontological Proof”, *Australasian Journal of Philosophy*, 76 (1998), pp. 361–377.

<sup>39</sup> San Anselmo, *Proslogion*, traducción al castellano Judit Rivas y Jordi Corominas (Madrid: Tecnos, 1989), pp. 11-13. Para el original latino, véase *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, ed. Franciscus Salesius Schmitt (Edinburgh: Thomam Nelson & Sons, 1944), vol. 1 pp. 101-103. Aunque existen dos nuevas traducciones disponibles en castellano, he seguido la traducción de Rivas y Corominas por su claridad. Véase también San Anselmo, *Proslogion*, traducción al castellano de Miguel Pérez de Laborda (Pamplona: EUNSA 2008); San Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, edición y traducción al castellano de Julián Velarde Lombraña (Madrid: Tecnos 2009).

ayude a entenderlo como un argumento fiable. Entre los intentos que Graham Oppy ha señalado (además de su propio análisis),<sup>40</sup> destacan los realizados por Robert Adams,<sup>41</sup> Jonathan Barnes<sup>42</sup> y Paul Oppenheimer junto a Edward Zalta.<sup>43</sup> En su esfuerzo por sintetizar lo esencial del argumento, Oppy ha advertido de la dificultad que se esconde tras la idea de “un ser perfecto existente” –literalmente, “aquello mayor que lo cual nada se puede pensar”. Como acabamos de ver, en un primer paso (*Proslogion* II) Anselmo afirma que –al menos en el entendimiento– es posible concebir que exista un ser perfecto; en el segundo paso, Anselmo va mucho más lejos al suponer que un ser perfecto ha de existir. La combinación de ambas afirmaciones daría como resultado: “si hay algún ser perfecto, este ser existe.” Como también hemos visto, la lectura natural del texto no es difícil de entender: si dos seres son idénticos, con la salvedad de que uno existe sólo en el entendimiento y el otro existe también en la realidad, entonces el segundo es mayor que el primero.

Independientemente del magistral y devastador análisis que Kant ejecutó en torno a esta última conclusión:

Esperaría aniquilar sin rodeos esta argucia sutil, por medio de una determinación exacta del concepto de existencia, si no hubiera encontrado que la ilusión [que consiste] en la confusión de un predicado lógico con uno real (es decir, [con] la determinación de una cosa) rechaza casi toda enmienda. Todo lo que uno quiera puede servir de predicado lógico; hasta el sujeto puede ser predicado de sí mismo; pues la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la determinación es un predicado que se añade al concepto del sujeto, y lo aumenta. Por consiguiente, no debe estar ya contenida en él.

*Ser* no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas (*Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne*).

[...] son perdidos todo el esfuerzo y el trabajo dedicados a la tan célebre prueba ontológica de la existencia de un ente supremo, a partir de conceptos; y un ser humano ganaría, con las meras ideas, tan poco en conocimientos, como [lo que] un comerciante [ganaría] en capital, si, para mejorar su situación, agregase algunos ceros a su arqueo. (B626-B630)<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Graham Oppy, “Ontological Arguments in Focus”, en Graham Oppy (ed.), *Ontological Arguments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), pp. 1-18.

<sup>41</sup> Robert Adams, “The Logical Structure of Anselm’s Argument”, *Philosophical Review*, 80 (1971), pp. 28-54.

<sup>42</sup> Jonathan Barnes, *The Ontological Argument* (London: Macmillan, 1972).

<sup>43</sup> Paul Oppenheimer y Edward Zalta, “On the Logic of the Ontological Argument”, en James Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives 5: The Philosophy of Religion* (Atascadero: Ridgeview, 1991), pp. 509-529.

<sup>44</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, “De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios”, edición bilingüe y traducción de Mario Caimi (Buenos Aires: Colihuem, 2009), pp. 430-432. Para el original en alemán existe una nueva edición a partir de la primera y segunda ediciones originales, véase

Oppy ha ensayado una estrategia que le permita entender si el argumento es lógicamente válido.<sup>45</sup> En este sentido, para resaltar las paradojas que se esconden tras su aparente simplicidad, el análisis comienza con una analogía a modo de ejemplo: hasta un insensato puede albergar y comprender la expresión AM. Ahora bien, poseer este concepto requiere que quien lo posea reconozca ciertas relaciones entre determinadas propiedades y el concepto en cuestión. Por ejemplo, dado que uno puede poseer el concepto “el marciano más pequeño realmente existente”, se deduce que uno debería reconocer algún tipo de conexión entre las propiedades de ser un marciano realmente existente, y tener un tamaño con respecto a otros marcianos realmente existentes. Así, volviendo a Anselmo, podría decirse que puesto que alguien puede entender la expresión “el marciano más pequeño realmente existente”, ese marciano más pequeño realmente existente podrá existir al menos en su entendimiento. Pero, en realidad, al decir esto, hemos de asumir que no estamos predicando las propiedades de algo: podemos ser capaces de poseer el concepto de “el marciano más pequeño realmente existente” sin creer que realmente hay algo así como el marciano más pequeño. De hecho, podemos ser capaces de albergar esta idea –que incluso la propiedad “realmente existente” pueda ser parte de este concepto–, sin tener que asumir que hay algo así como marcianos más pequeños realmente existentes. Llegados a este punto, cree Oppy, resulta útil poder introducir unos términos que clarifiquen lo que se está discutiendo: distinguir entre las propiedades *codificadas* en una idea o concepto, y las propiedades que se *atribuyen* a través de creencias atómicas positivas que poseen esa idea o concepto como ingrediente. La idea de un “Santa Claus realmente existente” codifica la propiedad de la existencia real; pero es perfectamente posible entender esta idea sin atribuir existencia real a Santa Claus, es decir, sin creer que Santa Claus realmente existe.

Si aplicamos esta distinción al argumento de Anselmo, la idea de un AM *codifica* la propiedad de existencia real, tal y como ha establecido la *reductio* del argumento –si es que en realidad establece algo. Al mismo tiempo, es perfectamente posible albergar la idea de un AM, y reconocer que esta idea codifica la propiedad de existencia real, sin *atribuir* la existencia real a un ser el cual nada mayor puede pensarse, es decir, sin creer que realmente existe un ser el cual nada mayor puede pensarse. Por supuesto, Anselmo no presta atención a esta distinción entre *codificar* y *atribuir*, es decir, entre considerar una idea y mantener una creencia.

Desde el momento en que el insensato considera la idea de un AM, pasamos rápidamente a la afirmación de que incluso el insensato está convencido, *cree* que un AM posee la propiedad de existir en el pensamiento. Ejecutando la *reductio* del argumento,

---

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, “Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes”, herausgegeben von Jens Timmermann (Hamburg: Meiner, 1998), pp. 673-676.

<sup>45</sup> Véase la versión más reciente (2019) de su entrada “Ontological Arguments” en <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/#:~:text=Ontological%20arguments%20are%20arguments%2C%20for,%E2%80%94g.%2C%20from%20reason%20alone>.

estableciendo que AM no puede existir sólo en el pensamiento sino que también debe poseer la propiedad de existir en la realidad: ¿se supone que la *reductio* del argumento nos dice algo que incluso el insensato cree o debería creer, que las referencias anteriores al insensato no son esenciales y pueden eliminarse? ¿Cómo puede entenderse la afirmación de que incluso el insensato cree que AM existe en el pensamiento? ¿Cómo se pasa del *pensamiento* del insensato a su *creencia* de que AM posee la propiedad de existir en el pensamiento? Resumiendo la formalización de Oppy: incluso el insensato puede poseer un concepto de AM; por tanto, incluso el insensato puede creer que AM existe en el entendimiento; nadie que cree que AM existe en el entendimiento, puede razonablemente creer que AM sólo existe en el entendimiento; por tanto, ni siquiera el insensato puede razonablemente negar que AM existe en la realidad; de este modo, AM existe en la realidad.

No se trata de un buen argumento, puede parecer convincente a quien no entienda la distinción entre albergar una *idea* y una *creencia*, o que confunda la distinción entre los medios que se emplean para expresar una *creencia* y los contenidos de ésta. Cuando el insensato considera el concepto AM, reconoce que está albergando ese concepto –es decir, está convencido de que el concepto está en su entendimiento. Pero confundir el concepto con su objeto nos hace creer que AM posee la propiedad de existir en el entendimiento. En definitiva, dar el salto que va desde albergar una idea de *perfección* en el entendimiento, hasta llegar a proponer la necesidad de su existencia *en la realidad*, esto es algo difícilmente asumible en su validez lógica.

En realidad, la validez lógica del argumento no está hoy en cuestión pues, efectivamente y como reconoce Peter Millican,<sup>46</sup> todos sabemos que en un argumento ontológico siempre estará presente algún tipo de astucia en alguna de sus proposiciones –en el caso de Anselmo, resulta tan inteligente que impresiona incluso después conocer bien cómo está construido.

Pero resulta insuficiente restringir el análisis del argumento a su validez lógica sin tener en cuenta la conexión esencial de los capítulos II y III con el capítulo IV del *Proslogion*, y sin reconocer que en un argumento como el de Anselmo nos enfrentamos con inferencias de naturaleza no estrictamente lógicista. No debería resultarnos extraño poder asumir que cuando en el *argumento* de Anselmo se asumen ciertas *creencias* disfrazadas con cierto aspecto de razonamiento lógico, así como una intuición vinculada a la idea de perfección, ello no le resta el menor interés. Un grupo nada despreciable de argumentaciones filosóficas ha operado sobre la base de bellísimas intuiciones que a menudo no fueron asumidas como lo que son. Para Oppy, tras un minucioso análisis de distintos argumentos ontológicos, no sólo el de Anselmo de Canterbury sino también los formulados por los conocidos y bien estudiados de Descartes hasta los más recientes de Gödel o Plantinga:

Tal vez se podría decir: lo que importa es si los que apoyan los argumentos (ontológicos) suponen que están abstrayendo de toda experiencia, y argumentando

---

<sup>46</sup> Peter Millican, “Anselm”, en Graham Oppy (ed.), *Ontological Arguments*, p. 43.

completamente *a priori* a partir de meros conceptos. Pero creo que está bastante claro que muchos de los que ahora apoyan estos argumentos no suponen que se abstraen de toda la experiencia y que argumentan completamente *a priori* a partir de meros conceptos. [...] si pensamos en la forma en que la gente intenta justificar su aceptación de las premisas en estos argumentos, no está realmente claro que la confianza en la experiencia perceptiva no desempeñe ningún papel en esa justificación. [...] Apelando a lo que le parece plausible en todos los sentidos. Cuando considera el asunto cuidadosamente, juzga que es posible que haya un ser extraordinario en grado sumo (juzgando que no es posible que no haya un ser extraordinario en grado sumo). ¿Es ese juicio absolutamente independiente de la experiencia perceptiva? Supongo que Plantinga no lo cree así. En su opinión, él cree que es posible que haya un ser extraordinario en grado sumo porque cree que hay un ser extraordinario en grado sumo, y cree que hay un ser extraordinario en grado sumo porque hace cierto tipo de juicios cuando tiene cierto tipo de experiencias perceptivas (por ejemplo, juzga que “un ser extraordinario en grado sumo hizo todo esto” cuando mira el cielo estrellado).<sup>47</sup>

He aquí el juicio final con el que Graham Oppy trata de entender la motivación que se integra en un argumento ontológico como el propuesto por Plantinga –aunque puede hacerse extensible a otros argumentos de esta clase. Rechazarlo de plano resulta extraordinariamente insuficiente, ya que la inferencia experiencial y la intuición, a pesar de no estar basada en un conocimiento empírico, aportan una más que notable profundidad al conocimiento de la realidad.

#### *La interpretación de Emmanuel Falque*

Hace algunos años, en el contexto de un seminario sobre el “argumento ontológico” de Anselmo de Canterbury impartido por Emmanuel Falque, éste presentó un texto donde discutía en extensión el contexto espiritual del argumento de Anselmo, llegando a afirmar:

“El argumento ontológico es teofánico cuando es manifestación de una experiencia en el pensamiento (el insensato) y/o expresión en la fe (Anselmo). Encontraremos así un remedio a las pretendidas derivas de los interlocutores de Anselmo no condenando al insensato, que según nosotros no se puede confundir con el humano pecador (K. Barth), sino viendo en este debate con el *insipiens* el lugar de una legítima experiencia de razón compartida con lo humano ‘sin más’, atrapado entre la fe del creyente obtenida por revelación [Anselmo] y la presunción de ‘una mente cualquiera’ [el insensato]: ‘El sentido esencial de la argumentación, debemos concluir con Jacques Paliard, no consiste en modo alguno en pasar de lo lógico a lo real, sino en captar, *en el*

---

<sup>47</sup> Graham Oppy, *Ontological Arguments*, pp. 10-11.

*seno mismo de una experiencia específicamente intelectual*, la realidad que la condiciona y que ella refleja como objeto: ‘No *me afirmarías*’, se podría decir, si no me *poseyeras* ya.’<sup>48</sup>

Se trata de una vía de exploración del *argumento* realmente sugerente que pone de manifiesto las múltiples posibilidades interpretativas que suscita. Como observamos en el texto que acabamos de citar, la interpretación de Falque comparte una orientación esencial con el trabajo de Paliard, pero es también el destilado de una lectura atenta a partir de investigaciones contemporáneas –algunas con claras divergencias entre ellas. Como apuntamos más abajo, la interpretación que subyace en su análisis –el argumento ontológico es teofánico al ser manifestación de una experiencia en el pensamiento y expresión en la fe– entra en conflicto con las interpretaciones que enfatizan o ponen el foco en la *racionalidad*<sup>49</sup> o la posible validez lógica del argumento; también con aquellos que lo sitúan dentro de un contexto teológico.<sup>50</sup> La interpretación de Falque se plantea como una “tercera vía”. Él mismo recuerda que, en su día, también Gilson optó por una interpretación alternativa entre la teología, la filosofía y la mística:

El *Proslogion* no es una contemplación mística de Dios; no es teología; no es filosofía. Muchos dirán: es la confusión de los tres [...] No hay confusión en su caso. Se nos dice que hay un poco de misticismo en esta mezcla, pero no lo hay, no hay ninguno. Lo que busca esta inteligencia apasionada, incluso en el ardor de la oración, es “*unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigere?*”. ¡Extraña contemplación mística, en verdad, la que se obtiene con un solo argumento, que basta para demostrarse! Habría en esto, se añade, un poco de teología. No hay ninguna, ya que nada - *penitus nihil* - se funda en la autoridad de la Escritura, sino todo en la necesidad de la razón. ¿Es esto, entonces, por casualidad, parte de la filosofía? Pero no es filosofía en absoluto, ya que esta investigación, por muy puramente racional que sea, se prohíbe a sí misma cualquier otro objeto que no sea el de la fe y le concede y se lo concede a sí mismo por completo.<sup>51</sup>

No se puede definir, decía Gilson, ni como una confusión de tres clases, ni como la mezcla de aquello que no se encuentra en ninguna de ellas, sino como un estudio sobre la

---

<sup>48</sup> Más tarde, este seminario se vio plasmado en la primera parte de una obra especialmente sugerente, véase Emmanuel Falque, “De Dieu qui vient à l’idée”, en *Le livre de l’expérience. D’Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux* (Les Éditions du Cerf, 2017), pp. 108-109. Para la cita de Paliard, véase Jaques Paliard, «Prière et dialectique. Méditation sur le *Proslogion* de Anselme», *Dieu Vivant* 6 (1948), p. 57.

<sup>49</sup> Entre ellos, el clásico de Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, traducción al castellano de Tomás Segovia (México: FCE, 1954), o el ensayo de Kurt Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), en ambos estudios se plantea una interpretación de Anselmo que lo aproxima a la escolástica (dialéctica) como filosofía autónoma.

<sup>50</sup> Michel Corbin, en línea con Karl Barth, podría alinearse con la lectura teológica, véase Michel Corbin, “Une longue fréquentation d’Anselme”, *Revue Transversalités* 93/1 (2005), pp. 159-163. Véase también Michel Corbin, *Saint Anselme* (Paris: Éditions du Cerf, 2004).

<sup>51</sup> Étienne Gilson, “Sens et nature de l’argument de saint Anselme”, p. 49.



inteligibilidad de la fe que parte de una actitud intelectual y vital rastreable en otros pensadores cristianos –Gilson hace referencia a Clemente de Alejandría.

Falque ha planteado una lectura alternativa que trata de no restringir lo teológico a la esfera de lo puramente confesional ni lo filosófico a lo estrictamente racional ya que Anselmo no es un teólogo ni filósofo en sentido estricto –en el s. XI latino no se establecían estas distinciones tan rígidas, Anselmo es, antes que nada, un monje benedictino. No se trataría, pues, de un argumento lógico, sino “litúrgico”: lo que es pensado está llamado a ser vivido como una experiencia de fe “en comunidad” con los hermanos de la abadía.<sup>52</sup> No se trata de una serie de “pruebas” sino de “experiencias” vividas en una comunidad de experiencias en el pensamiento y en la realidad, que aquello de lo que se ha tenido una experiencia intelectual o espiritual pueda ser trasladada al orden de la realidad. No obstante, se trata de una experiencia litúrgica que posee un carácter fenomenológico en tanto que lo que aparece y la manera en que aparece importa tanto como el rigor de la aparición misma.<sup>53</sup> Naturalmente, dicha experiencia no se produce en un vacío intelectual ni doctrinal, se apoya en algunas de las fuentes de las que Anselmo disponía. En tiempos de Anselmo, la abadía de Bec poseía una buena biblioteca<sup>54</sup> –dentro de los límites habituales de su época–, entre las que no podrían faltar Agustín y Boecio.<sup>55</sup>

En el contexto en el que aquí la abordamos, resulta de particular interés una de las ideas centrales de la interpretación de Falque: el modo en que plantea una lectura alternativa que intenta aliviar al argumento del peso de una racionalidad en sentido moderno, sin aceptar recluirlo dentro del ámbito del discurso teológico ni en el terreno de una intuición de carácter místico. Para él se trata de un argumento “litúrgico” porque muestra una experiencia pensada en común, donde la verdadera realidad no es la existencia de un ente divino sino la de una experiencia en el pensamiento que aspira a que también exista en la realidad como un “cumplimiento del concepto”. Pero, efectivamente, ya sea como argumento litúrgico o como teofanía, Anselmo no sólo se apoya en una cultura monástica

---

<sup>52</sup> Falque, *Le livre de l'expérience*, p. 83.

<sup>53</sup> Falque, *Le livre de l'expérience*, p. 54.

<sup>54</sup> Aunque el conocimiento que hoy poseemos de la biblioteca de Bec es todavía muy limitado, la investigación de Laura Cleaver en torno al catálogo de obras de la abadía ha despejado algunos interrogantes. Con anterioridad a la donación de los 140 volúmenes realizada por Philip de Harcourt (en torno a 1163), el número de obras depositadas en sus estantes superaba los 165 – sin incluir los ejemplares de la biblia, libros de rezo o vidas de santos (el catálogo se encuentra incluido en Avranches, Bibliothèque Municipale, MS 159, fols. 1v-3r). Puede confirmarse que los *armarii* de Le Bec atesoraban obras de Agustín de Hipona, Boecio, Macrobio o maestros latinos como Cicerón, entre otros. Véase, Laura Cleaver, “The Monastic Library at Le Bec”, en Benjamin Pohl y Laura Gathagan (eds.), *A Companion to the Abbey of Le Bec in the Central Middle Ages (11th–13th Centuries)* (Leiden: Brill, 2017), pp. 171-205 (pp. 190-205 para el apéndice donde se transcribe el catálogo incluido en Avranches MS 159).

<sup>55</sup> En la actualidad se enfatizan las afinidades con *De la doctrina cristiana* (I, 7) y *Del libre albedrío* (II, VI, 14) de Agustín de Hipona, así como *La consolación de la filosofía* III de Boecio (Prosa 10, 7-9); las *Cuestiones naturales* de Seneca (I, Prefacio, 13) y, tal vez, las *Tusculanas* de Cicerón (I, XXVI, 65) así como los *Opúsculos teológicos* de Boecio.

sino, también, en una tradición intelectual que da muestras de conocer bien y sobre la que reflexiona en profundidad.<sup>56</sup> Se trata de meditar sobre la fe, pero sin tener que recurrir a los comentarios bíblicos ni a la autoridad de la escritura. Como Anselmo explica en el Prólogo al *Monologion*, sus hermanos le pidieron que procediese de tal forma que en su meditación no fundamentase nada en la autoridad de la Escritura, que aquello que pudiese afirmar y concluir en cada una de sus investigaciones, lo argumentase de manera clara y concisa por la necesidad de la *razón* (*rationis necessitas*).<sup>57</sup> Lógicamente, la experiencia de Anselmo con sus hermanos, los monjes de Bec, y su diálogo con el insensato, va a determinar una relación entre creer y comprender que puede ser leída como una relación hermenéutica circular: se trata de argumentar que Dios es verdaderamente, pero sin buscar entender para creer, pues Anselmo cree para entender (“si no creyera no entendería”, nos dice).<sup>58</sup> Así pues, “dentro del círculo hermenéutico entre el creer y el saber, la comprensión está ‘bajo las órdenes del objeto de la fe’”.<sup>59</sup> No resulta sorprendente que al final del capítulo IV del *Proslogion*, Anselmo afirme: “aquello que creía primero por tu don ahora lo entiendo por tu iluminación, de tal modo que aunque no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo.”<sup>60</sup> Un pasaje que resulta especialmente iluminador.

Nos encontraríamos, pues, ante una relación circular que puede analizarse a través de la noción de círculo hermenéutico. Una relación entre el creer y el saber que nos hace volver la mirada al punto de partida de nuestro trabajo y el texto de Avicena aunque, en Anselmo, esta relación circular se piensa de un modo mucho más explícito.

---

<sup>56</sup> “Dios no viene a la idea viniendo de ninguna parte, sino que a la experiencia se le unen también los textos, o al mundo personal el mundo cultural que define sus contornos.” Los resortes del argumento están en la patristica, pero su nueva configuración ha de esperar a la escolástica, es decir, a una forma de lógica capaz de darle forma “por la necesidad de la razón” y sin el deseo de persuadir en modo alguno a partir de la autoridad de la Escritura. (Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience*, p. 59 y p. 62).

<sup>57</sup> Así queda expuesto ya en las primeras líneas del Prólogo del *Monologion*. El sentido de *ratio* se opone al de *auctoritas*, se trata, pues, de un razonamiento que prescinde de la autoridad. Véase San Anselmo, *Obras completas*, traducción al castellano de Julián Alameda (Madrid: B.A.C, 2008), vol. 2, p. 46.

<sup>58</sup> Anselmo, *Proslogion*, Proemio, p. 10.

<sup>59</sup> “La comprensión de las cosas de la fe no puede decirse fuera de la fe, se traduzca esta fe en el acto de la confesión de la fe (Barth), o en el proceso de desmitologización de la lengua (Bultmann). En realidad, uno y otro (Barth y Bultmann) están ‘perfectamente de acuerdo’, aunque uno (Barth) le diera pleno alcance al *objeto de la fe*, mientras que el otro (Bultmann) se centrara sólo en la *comprensión de la fe*” (Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience*, p. 70). En este contexto resulta especialmente relevante el Prefacio de Ricoeur al *Jesús* de Bultmann: “lo que distingue a Bultmann de Barth es que el primero ha comprendido perfectamente que este primado del objeto, este primado del sentido sobre la comprensión, no se ejerce sino a través de la comprensión misma, a través del trabajo exegético [...]. Por ello hay un círculo: para comprender el texto, hay que creer lo que el texto me anuncia; pero lo que el texto me anuncia no está dado en ninguna otra parte más que en el texto.” Véase el Prefacio escrito por Paul Ricoeur para la edición francesa de Rudolf Bultmann, *Jesús* (Paris: Seuil, 1968), p. 18.

<sup>60</sup> Anselmo, *Proslogion*, p. 15.

En la ya clásica proposición de Paul Ricoeur “la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que, al interpretar, trata de comprender”,<sup>61</sup> resuenan de manera notable las palabras de Hans Georg Gadamer cuando, en alusión a Bultmann, afirmaba:

(...) en toda comprensión se presupone una relación vital del interprete con el texto, así como su relación anterior con el tema. A este presupuesto hermenéutico le da el nombre de precomprensión, porque evidentemente no es producto del procedimiento comprensivo sino que es anterior a él. Hofmann, al que Bultmann cita ocasionalmente, escribe que una hermenéutica bíblica presupone siempre una determinada relación con el contenido de la Biblia. La cuestión que se nos plantea ahora, sin embargo, es qué quiere decir aquí “presupuesto”. ¿Se refiere al presupuesto que está dado con la existencia humana como tal? ¿Puede asumirse que en todo hombre existe una relación previa con la verdad de la revelación divina por el hecho de que el hombre como tal es movido por el problema de Dios? ¿O habrá que decir más bien que la existencia humana sólo se experimenta así misma en este estar movida por el problema de Dios a partir de Dios mismo, esto es, a partir de la fe? Pero entonces el sentido del “presupuesto” implicado en el concepto de la precomprensión se vuelve dudoso. Al menos este no es un presupuesto que valga en general, sino sólo desde el punto de vista de la fe verdadera.<sup>62</sup>

En el texto de Anselmo nos encontraríamos ante algunas de las paradojas que se encierran en el proceso mismo de la precomprensión y su vinculación con las anticipaciones de sentido, no regidas o desencadenadas aquí por una relación textual en sentido estricto. Nos hallaríamos ante un fenómeno que encierra cierta similitud con la “anticipación” de perfección (*der Vorgriff der Vollkommenheit*) de la que habla Gadamer cuando, en el ámbito de la relación con el texto, reconoce que:

La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido. No solo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto.<sup>63</sup>

En este sentido, el mismo Falque se ha detenido en el estudio de la vinculación del argumento y la modulación empleada por Anselmo, analizándola desde una perspectiva hermenéutica. La significación de la creencia sobre la que se ha reflexionado desde hermenéutica contemporánea, nos dice, no consigna sólo un acto de fe sino el acto de la

---

<sup>61</sup> Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, traducción al castellano de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni (Madrid: Trotta, 2011), p. 486.

<sup>62</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, traducción al castellano de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2004), pp. 403-404.

<sup>63</sup> Gadamer, *Verdad y Método*, p. 364.

precomprensión de la existencia en general, tomado de la analítica existencial de Heidegger:

No se cree ya, o ya no exclusivamente, *en* Dios o *en* la Palabra de Dios y *por* la Palabra de Dios; sino que se cree, o mejor, se atestigua una íntima filiación con presupuestos existenciales que orientan nuestra lectura de los textos (creer para comprender), del mismo modo que esta lectura determina y modifica nuestro ser en el mundo en general (comprender para creer). El ir y venir es el de la fe y su comprensión, pero *sin* la fe y *su* comprensión o, más bien, *a partir* de la fe y de su comprensión pero pudiendo, en cambio, y filosóficamente, prescindir de ella. [...] Ésta es, nos parece, la posible lectura o relectura de la estructura del argumento de Anselmo, esta vez ya no en el marco del círculo hermenéutico heredado del Sermón XLIII de San Agustín, sino en el de *la experiencia en común* del “hombre sin más” –creyente o no creyente– que se confronta, y se ve cara a cara, con el pensamiento de Dios cuando éste “le viene a la idea”.<sup>64</sup>

En el horizonte de la comprensión se asume que, en su encuentro con la palabra de Dios o con cualquier otra palabra, la propia precomprensión puede ser rectificadora hasta el punto de confirmar que la comprensión misma se constituye como el proceso mismo de la rectificación. Las anticipaciones determinan nuestras expectativas de sentido y éstas, a su vez, se van rectificando o matizando tras el encuentro con la palabra y la vivencia que ésta es capaz de generar o alterar en nosotros.

Cuando volvemos la mirada al *Proslogion* es claramente perceptible que no nos encontramos ante una *advertencia* como las que hemos analizado en Avicena. Aunque con un carácter argumentativo expreso, no resulta difícil mostrar hasta qué punto y en qué dos sentidos se da una intuición compartida entre los textos de Anselmo y Avicena. En su análisis sobre el ejemplo del “hombre flotante” de Avicena, Marmura indicaba que:

En cuanto a la tercera versión condensada del ejemplo, su aparición en *al-Ishārāt* es significativa por sí misma. Se trata de una obra personal y muy íntima –escrita al final de la vida de Avicena– que ofrece la quintaesencia de su filosofía. Su ambiente es meditativo, su tono religioso, que culmina en el conmovedor capítulo sobre las estaciones de los místicos (*si*). La obra está destinada a los espíritus afines, su contenido, como él mismo nos dice, no debe ser divulgado a nadie. Si leemos a Avicena correctamente, el “Hombre Volador” reaparece en esta obra destinada, una vez más, a “alguien que tiene el poder de ver la verdad por sí mismo, sin necesidad de tenerlo que educar, agujonearlo constantemente y apartarlo de aquello que provoca los errores sofísticos”.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Falque, *Le livre de l'expérience*, pp. 78-79.

<sup>65</sup> El término empleado por Avicenna es *'āref (maqāmāt al-'ārefīn)*. Marmura traduce como *mystics* (místicos). En su traducción y comentario, Shams Inati lo ha traducido como *knowers* (conocedores), véase

La tercera formulación donde Avicena plantea el ejemplo del “hombre flotante” aparece en la sección cuarta de *al-Ishārāt* dedicada a la mística, en ella Avicena se dirige a los *conocedores* capaces de no dejarse embaucar por sofisterías que induzcan a confusión. Pero la sección tercera de *al-Ishārāt* no está dedicada a la mística, sino a la Metafísica.

### Conclusión

Volviendo al punto de partida de nuestro trabajo, hemos visto cómo desde mediados del s. XX, algunos distinguidos arabistas, entre los que se encontraba Amélie-Marie Goichon, Miguel Cruz Hernández y Abd al-Rahman Badawi analizaron y debatieron en torno a los capítulos 9 y 29 de *al-Ishārāt*. Aunque con ciertas reticencias iniciales que más tarde él mismo disipó, Cruz Hernández creyó descubrir en estos capítulos el precedente de un argumento ontológico anselmiano. Goichon discrepaba de esta interpretación, por el contrario, Badawi secundó a Cruz Hernández – en su análisis, Goichon detectaba una ausencia del fuste racional que sí formaría parte esencial del argumento de Anselmo.

Como hemos explicado, la interpretación del significado que el término *ṣiddiq* adquiere en los pasajes analizados resulta decisivo para comprender el alcance del argumento aviceniano. Goichon identificaba al *ṣiddiq* con un receptor de rasgos más próximos al *justo* que se remonta a la tradición hebrea –como un ser religioso, bien dotado para intuir la verdad– que al filósofo capaz de comprender y asumir el argumento inscrito en *al-Ishārāt*.

Tanto Goichon como Cruz Hernández asumían una interpretación de Avicena y de Anselmo que nuestro trabajo ha matizado, partiendo de una lectura contemporánea basada en dos análisis que considero complementarios. Hemos visto cómo la equiparación del argumento aviceniano con el de Anselmo en absoluto está desenfocada, no obstante y apoyándonos en un análisis tan reciente como el de Graham Oppy –y remontándonos también a críticas mucho más clásicas y eficaces como la de Kant–, hemos puesto de manifiesto que la racionalidad del argumento anselmiano no puede acreditarse como una demostración en sentido estricto, lo cual en absoluto le resta valor. Partiendo de la lectura del *Proslogion* de Anselmo propuesta por Emmanuel Falque, que reinterpreta el argumento ontológico como “teofánico”, podemos ver que la dimensión del argumento se enriquece y se abre a nuevas matizaciones. Desde esta perspectiva, aquello que algunos habían echado en falta en el argumento aviceniano, al compararlo con el carácter demostrativo del argumento anselmiano, no sólo no le restaría sino que le aportaría un nuevo sentido tanto al argumento anselmiano como al aviceniano.

Aunque, como ya hemos observado, la *vía demostrativa* que propone Avicena no se encontraría exenta del conflicto de interpretaciones –que se pone de manifiesto cuando

---

respectivamente Michael Marmura, “Avicenna’s ‘Flying Man’ in Context”, *The Monist*, 69/3 (1986), p. 393; Shams Inati, *Ibn Sīnā and Mysticism*, pp. 81-91.

profundizamos en los análisis más recientes sobre el *argumento* de Anselmo—, los capítulos 9 y 29 de *al-Isbārāt* no hablan tanto del *justo* al que hacía referencia Goichon como del reducido grupo de los *veraces* que Inaty ha leído como “filósofos”. Cruz Hernández supo interpretar el alcance de los capítulos 9 y 29 de *al-Isbārāt*, pero no tanto porque puedan concebirse como un argumento *pre-anselmiano*, sino por constituir un argumento ontológico de primer orden que, por su altura y riqueza intelectual, nada tendría que ambicionar al propuesto por Anselmo —cuyo argumento, al ser interpretado como argumento teofánico, también puede ser concebido e intuido por un grupo muy particular de oyentes y lectores.

**Resumen:** Las similitudes entre el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury y los argumentos empleados por Avicena para la demostración de la existencia de Dios ya se pusieron de relieve en la primera mitad del siglo XX. Nos detenemos en un análisis de dos capítulos de la tercera parte (Metafísica) del *al-Isbārāt wa-l-Tanbīhāt* (*Orientaciones y advertencias*) de Avicena y en los capítulos II-IV del *Proslogion* de Anselmo, aportando una nueva interpretación sobre sus afinidades.

**Palabras clave:** Avicena; Anselmo de Canterbury; *Kitāb al-Isbārāt*; *Proslogion*.

**Abstract:** The similarities between the ontological argument of Anselm of Canterbury and the arguments that Avicenna used in his demonstration for the existence of God have been highlighted since the first half of the 20<sup>th</sup> century. We focus on two chapters of the third part (Metaphysics) of Avicenna’s *al-Isbārāt wa-l-Tanbīhāt* (*Remarks and Admonitions*) and chapters II-IV of Anselm’s *Proslogion*, providing a new interpretation of their affinities.

**Keywords:** Avicenna; Anselm of Canterbury; *Kitāb al-Isbārāt*; *Proslogion*.