

**EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE ANSELMO: UN ASUNTO  
*LIMINAL* (DENTRO) DE LA MÍSTICA DE EUGENIO TRÍAS<sup>1</sup>**

**ANSELMO'S ONTOLOGICAL ARGUMENT: A *LIMINAL* ISSUE  
(WITHIN) THE MYSTICISM OF EUGENIO TRÍAS**

**O ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE ANSELMO: UMA QUESTÃO  
*LIMINAR* (DENTRO) DO MISTICISMO DE EUGENIO TRÍAS**

---

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

Candidato ao doutorado em Filosofia Contemporânea, com bolsa CONAHCYT, pela Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-MEX. Mestre em Estética e Arte pela Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-MEX. Professor da Universidad de Antioquia e do Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid-COL. E-mail: [reiprincipito@yahoo.es](mailto:reiprincipito@yahoo.es)

---

Román Alejandro Chávez Báez

Doutor em Filosofia pela Universidad Iberoamericana-MEX. Professor da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-MEX. E-mail: [ralexch74@gmail.com](mailto:ralexch74@gmail.com)

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/notandum.vi62.71757>

*Recebido em 25/03/2024*

*Aceito em 13/05/2024*

---

<sup>1</sup> Este artículo recoge algunos aspectos que se desprenden de la investigación doctoral: “Una interpretación fenomenológico-hermenéutica acerca de la simbología del ocultismo desde la filosofía del límite de Eugenio Trías”, adscrita al Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la cual es financiada a través de la beca CONAHCYT, México.

### Resumen

Uno de los pensadores que, de manera muy paradigmática, ha dado continuidad al clásico argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, dentro de la contemporánea reflexión hermenéutico-fenomenológica, es el filósofo español Eugenio Trías. A través de su principal obra: *La Edad del Espíritu*, publicada en 1989, dedicada a la investigación del símbolo religioso en relación con lo sagrado, Trías entabla un particular diálogo con el Arzobispo de Canterbury a través de su singular interpretación que hace respecto al argumento ontológico. En este artículo, precisamente, se analizará cómo este argumento anselmiano cobrará una especial subsistencia dentro de la mística liminal que propone Trías. Concretamente, se mostrará, primero, que el rango ontológico de Anselmo apunta a un nivel ontoteológico para Trías; segundo, que su resignificación está allende al plano filosófico (tradicional) y, por último, que la insistencia del argumento ontológico de Anselmo, dentro del marco filosófico del pensador contemporáneo, sugiere algunas implicaciones difíciles de esquivar. Aun así, para la investigación filosófica actual, quedará claro cómo el sentido filosófico de pensadores como Anselmo de Canterbury, cobra una indiscutible significación y relevancia dentro la investigación actual de la mística y lo sagrado como, en este caso, lo propone Eugenio Trías, el filósofo de la liminalidad.

**Palabras clave:** Argumento ontológico de Anselmo; Ontoteología; Mística liminal; Eugenio Trías.

---

### Abstract

One of the thinkers who, in a very paradigmatic way, has given continuity to the classic ontological argument of Anselmo of Canterbury, within contemporary hermeneutic-phenomenological reflection, is the Spanish philosopher Eugenio Trías. Through his main work, *The Age of the Spirit*, published in 1989, dedicated to the investigation of the religious symbol in relation to the sacred, Trías engages in a particular dialogue with the Archbishop of Canterbury through his singular interpretation of the ontological argument. This article will analyse precisely how this Anselmian argument will take on a special subsistence within the liminal mysticism proposed by Trías. Specifically, it will be show, first, that Anselm's ontological rank points to an onto-theological level for Trías; second, that its resignification is beyond the (traditional) philosophical plane; and, finally, that the insistence of Anselm's ontological argument, within the philosophical framework of the contemporary thinker, suggests some implications that are difficult to avoid. Even so, for current philosophical research, it will be clear how the philosophical sense of thinkers such as Anselm of Canterbury, takes on an indisputable significance and relevance within current research into mysticism and the sacred as, in this case, proposed by Eugenio Trías, the philosopher of liminality.

**Keywords:** Anselmo's ontological argument; Onto-theology; Liminal mysticism; Eugenio Trías.

---

### Resumo

Um dos pensadores que, de forma muito paradigmática, deu continuidade ao clássico argumento de Anselmo de Canterbury, dentro da reflexão hermenéutico-fenomenológica contemporânea, é o filósofo espanhol Eugenio Trías. Por meio de sua principal obra, *A Idade do Espírito*, publicada em 1989, dedicada à investigação ao sagrado, Trías se engaja em um diálogo particular com o Arcebispo de Canterbury por meio de sua interpretação singular do argumento ontológico. Este artigo analisará precisamente como esse argumento anselmiano assumirá uma subsistência especial dentro do misticismo liminar proposto por Trías. Especificamente, será mostrado, em primeiro lugar, que a posição ontológica de Anselmo aponta para um nível ontoteológico para Trías; em segundo lugar, que sua resignificação está além do plano filosófico (tradicional); e, finalmente, que a insistência do argumento ontológico de Anselmo, dentro da estrutura filosófica do pensador contemporâneo, sugere algumas implicações que são difíceis de evitar. Mesmo assim, para pesquisa filosófica atual, ficará claro como o sentido filosófico de pensadores como Anselmo de Canterbury assume um significado e uma relevância indiscutíveis dentro da pesquisa atual sobre o misticismo e o sagrado, como, nesse caso, proposto por Eugenio Trías, o filósofo da liminaridade.

**Palavras-chave:** Argumento ontológico de Anselmo; Ontoteologia; Mística liminar; Eugenio Trías.

---

### Introducción

Dentro de la historia de la metafísica, es bastante conocido el argumento ontológico de Anselmo sobre la existencia de Dios: “Algo de lo cual nada mayor puede ser pensado”

(ANSELMO, *Proslogium*, 2008, cap. 2, 366)<sup>2</sup>; el cual, para el destacado monje benedictino, sintetiza su prueba definitiva<sup>3</sup>. Se trata, sin duda, de la prueba ontológica que, llamada así desde Kant, ha dado pie no sólo al clásico desarrollo teórico por parte de filósofos como Descartes<sup>4</sup>, el mismo Kant (2017), por medio de su crítica a la idea de Dios en tanto idea trascendental así como, por extensión, de toda la metafísica en general, y de Hegel (1970), quien abiertamente se muestra disconforme por la forma tan inmediata del argumento ontológico de Anselmo sobre su prueba de la existencia de Dios, porque descarta (o no es capaz de entrever) la manifestación del devenir interno de ese ser; es decir, para Hegel, Anselmo no logra atisbar la actuación del concepto viviente de la idea de Dios y su concepción de la unidad de lo absoluto, porque el modo de pensar de nuestro tiempo ya no admite este tipo de demostraciones de las verdades religiosas: “Tenemos la convicción de que Dios existe, una convicción que hubiera podido basarse en unos argumentos que se tomaron en otro tiempo por demostraciones; empero, estos argumentos han quedado ya caducos” (HEGEL, 1970, p. 18). De este modo, pareciera que en la historia de la metafísica se llegara definitivamente al olvido consumado que representa la prueba ontológica de Anselmo de Canterbury.

Afortunadamente, la historia de la filosofía nos enseña que no todo está definitivamente escrito. La discusión filosófica que, al respecto, podemos encontrar, sigue creciendo. Por ejemplo, Plantinga (1965) realiza todo un arqueológico sobre el argumento de Anselmo que constituye, hoy por hoy, la base científica para todo comentario filosófico. A

---

<sup>2</sup> Seguimos, en adelante, la traducción del texto bilingüe, en la versión del P. Julián Alameda: “aliquid quo nihil maius cogitari potest”.

<sup>3</sup> Recordemos que Anselmo ya había reflexionado sobre la existencia de Dios en un texto anterior, el *Monologium*; sin embargo, allí su especulación, bastante extensa y detallada, se fija en la naturaleza de la esencia suprema de Dios, no en su carácter ontológico propiamente.

<sup>4</sup> Quien, en un primer momento, participa de la refutación que Tomás de Aquino hiciera al obispo de Canterbury en su *Suma Teológica* (2001; Primera parte, cuestión 2, artículo 1), -pues, al parecer el filósofo francés no conocía el texto de la *Suma contra los Gentiles* (2007; I, II), donde Tomás de Aquino diferencia entre la asunción conceptual del argumento de Anselmo y la demostración de la esencia de Dios en tanto existente, porque él asume que es imposible concebirlo sin una prueba *a posteriori*; o sea, que considere tanto sus obras como sus efectos-; Descartes, posteriormente, en sus *Meditaciones de prima philosophia* (1973), en cambio, argumenta sobre su existencia en tanto prueba de la idea clara y distinta que poseería su esencia: “Mi argumento era éste: Lo que, clara y distintamente, concebimos que pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de cualquier cosa, ya sea su esencia o su forma, puede predicarse de ella con toda verdad; pero después de haber investigado suficientemente lo que es Dios, comprendemos clara y distintamente que pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza el existir; luego, podemos afirmar con verdad que Dios existe” (DESCARTES, 1973, p. 116; traducción nuestra).

En la versión original: “Meum autem argumentum fuit tale: Quod clare et distincte intellegimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest, de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis investigavimus quot sit Deus, clare et distincte intellegimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat; ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare quod existat”.

su vez, también encontramos algunos estudiosos que, en sus análisis, se centran en una marcada objeción kantiana como la que nos ofrecen Cuffaro (2012, p. 337-354) o Heathwood (2011, p. 345-357). La cuestión del argumento ontológico de Anselmo, en últimas, sigue imantando de fascinación el perquirir de los(as) filósofos(as) porque, como explica Rovira, desata las cuestiones más interesantes de la filosofía:

Ciertamente, llevada a sus extremos, la discusión de las objeciones contra la tesis de que la verdad de la proposición “Dios existe” es de evidencia inmediata, no puede por menos sacar a la luz la necesidad de examinar ciertas discusiones y ciertas tesis filosóficas generales. Estas cuestiones son, en verdad, los problemas más graves y centrales de la Metafísica: el problema de los universales, el problema de la predicación del ser, el problema del origen del conocimiento de las esencias, el problema de los sentidos del ser y, en fin, el problema de la visión del ser en finito e infinito. (ROVIRA, 1991, p. 18-19).

Bajo este panorama, precisamente, es que el filósofo español, Eugenio Trías, viene a proponer un diálogo con Anselmo de Canterbury a través de su investigación sobre la experiencia simbólica, en relación con lo sagrado, que desarrolla en su principal obra: *La Edad del Espíritu* (2014). Se trata de una indagación fenomenológico-hermenéutica del acontecer simbólico, donde lo místico adquiere, para Trías, el rango máximo de la experiencia de lo sagrado.

En este sentido, nuestro análisis crítico intenta indagar sobre la siguiente cuestión: ¿Tiene la filosofía medieval, en concreto, algo que aportar al debate filosófico religioso sobre la crisis moderna de significado y, en particular, a los intentos de recuperar un sentido del encanto más allá de la construcción humana? Sugiriendo un acercamiento interpretativo entre la postura ontológica de Anselmo de Canterbury y la postura fenomenológico-hermenéutica de la mística en relación con lo sagrado, del filósofo español Eugenio Trías, analizaremos su reciente intento de reencantar el mundo mediante la recuperación de lo sagrado por medio de la asunción que, el filósofo de la liminalidad hace respecto del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury. Para ello, inicialmente expondremos un breve esbozo del carácter místico de la simbología religiosa de Trías; enseguida, y como primer punto de nuestro análisis, mostraremos cómo el rango ontológico de Anselmo apunta a un nivel ontoteológico para Trías; segundo, que su resignificación está allende al plano filosófico (tradicional) y, por último, que la insistencia del argumento ontológico de Anselmo, dentro del marco filosófico del pensador contemporáneo, sugiere algunas implicaciones difíciles de esquivar. Aun así, para la investigación filosófica actual, quedará claro cómo el sentido filosófico de pensadores

como Anselmo de Canterbury, cobra una indiscutible significación y relevancia dentro la investigación actual de la mística y lo sagrado como, en este caso, lo propone Eugenio Trías, el filósofo de la liminalidad.

### La mística simbólica de Trías

En 1989 Eugenio Trías publica *La Edad del Espíritu* (2014), una obra que desentraña la estructura liminal de la simbología religiosa. Apoyándose en la idea de liminalidad<sup>5</sup>, el filósofo catalán, estructura su obra en tres partes: las dos primeras (ciclo simbólico) dedicadas al análisis fenomenológico-hermenéutico del símbolo<sup>6</sup> religioso, el cual se desarrolla a través de siete “condiciones de posibilidad” o categorías<sup>7</sup>, divididas, precisamente en fenomenológicas<sup>8</sup>: matriz, mundo, testigo y cita, logos, y en hermenéuticas<sup>9</sup>: exégesis, lo místico y, finalmente, conjunción simbólica. El segundo ciclo, Trías lo dedicará al del Espíritu; es decir, a la reflexión que surgiría entre el simbolismo y la razón, donde el pensador español pretende postular un nuevo posible horizonte de síntesis entre razón y simbolismo, tal y como (a su modo) preconizó Schelling, por lo que Trías quiere sugerir que su filosofía del límite podría dar testimonio de este nuevo acontecer con su propuesta de una razón fronteriza.

En el despliegue indagativo que, dentro del ciclo simbólico<sup>10</sup>, Trías realiza a través de las grandes religiones de la humanidad, la mística constituirá el nivel más paradigmático dentro de su categorización simbólico-religiosa. Se trata de una “categoría” donde lo simbólico, entendido no como algo objetual sino como acontecer o experiencia de la

---

<sup>5</sup> Trías quiere considerar el límite como un ámbito ontológico propio y, a la vez, constituir su apertura como una franja o espacio de conjunción y disyunción que media entre el mundo y el misterio. Es decir, considera tanto la disyunción como la conjunción como motores internos del límite que *grosso modo* se despliegan en tres cercos: 1) el cerco del aparecer (nuestro mundo concreto); 2) el cerco de lo hermético (lugar de lo sagrado, del misterio) y 3) el cerco fronterizo (campo articulador de los dos anteriores).

<sup>6</sup> Aquí Trías precisa que “más que de símbolo (substantivo) se hablará de “simbolizar” (forma verbal)” (TRÍAS, 2014, p. 29).

<sup>7</sup> Valga aclarar que por *categoría* Trías entiende el orden de reflexión de su propio sistema, por lo que no asume este concepto de manera formal clásica a como lo hace la tradición filosófica como, por ejemplo, podemos encontrar –pero también de manera diferenciada– en pensadores como Aristóteles, Kant, Hegel, Marx principalmente. En este caso, las estructuras de las *categorías* son “nombres que deciden lo que puede saberse del ser, de un ser que yo concibo como “ser del límite” (TRÍAS, 2000, p. 517), y que, por lo mismo, estas “condiciones de posibilidad de ese acontecimiento, de lo que desprendo *siete categorías* [son] siete requisitos que hacen posible que el acontecimiento simbólico se produzca” (TRÍAS, 2000, p. 517).

<sup>8</sup> Llamadas así porque se trata de atender a lo fenoménico o aquello que nos es *dado* de manera espontánea en una experiencia, al modo en que se nos da y que, en cuanto tal, interesa considerar cómo se integra en el *logos* (desde lo que se muestra o aparece en tanto fenómeno).

<sup>9</sup> Trías las asume como el medio con el cual proceder. Es decir, no las toma en el sentido propio que le daría Heidegger o Gadamer (en el sentido disciplinar), sino como una aplicación particular que refiere más a una comunicación.

<sup>10</sup> En el cual, dicho sea de paso, únicamente nos ocuparemos aquí.

## Notandum, ano XXVII, 2024 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

manifestación de lo sagrado (TRÍAS, 2014; 2015), es el espacio fundante de aquello que aún no es posible conocer, la realidad de lo allende, pero de la que, paradójicamente, se podría fundar un algo inédito. Así, según Trías (2014, p. 243): “El núcleo (=X) de lo sagrado, (...) constituye una efusión de inteligibilidad de tal intensidad y fuerza que en ella, de hecho, toda voluntad de comprensión se derrumba”. No obstante, la realidad de la que nos habla Trías en el ciclo simbólico, por medio de los diferentes relatos y figuras que intentan aprehender el fenómeno de lo sagrado, intenta poner en relación su idea de Dios y de trascendencia-inmanencia en tanto experiencia simbólica intermedia. La liminalidad simbólica triasiana, en este sentido, es el espacio donde se darían cita lo inmanente y lo trascendente. Desde la perspectiva de Trías, lo trascendente no se convierte en algo totalmente inmanente, aunque sólo puede ser estudiado en forma de experiencia simbólica, por vía *apofática* y, por lo tanto, en forma inmanente:

Esa vía *apofática* es la más perfecta, por cuanto revela *via negationis* la radical trascendencia de la realidad supraesencial, o de ese Dios al que ningún nombre es del todo conmensurable, ni siquiera el más excelso. Pero puede también acercarse a ello por otras vías, a través de la utilización *simbólica* de esos nombres, en los cuales algo queda, como metonimia y resto, del rastro de Luz incandescente y de Tiniebla radiante de ese ser trasciende todo ente. (TRÍAS, 2014, p. 244).

Trías se refiere a lo trascendente como “lo sagrado”, y cree que únicamente si lo sagrado se revela puede ser experimentado por nosotros. Tal revelación tiene lugar en el límite, que es la realidad intermedia donde se conjuga/yuxtapone todo acontecer “entre el mundo visible y el invisible” (TRÍAS, 2014, p. 273). Precisamente, todo símbolo religioso, en cuanto realidad fenoménica y hermenéutica, es símbolo liminal; o sea, es un espacio intermedio, que pertenecería al cerco fronterizo porque daría cuenta tanto de lo allende, de lo sagrado o del misterio que Trías denomina cerco hermético, como de lo que acaece en el cerco del aparecer (lo que sucede en el ámbito de la experiencia de quien puede dar cuenta de esta, donde se gesta toda realidad cultural). Pero el acontecimiento simbólico, en tanto espacio fronterizo, no es sólo una frontera entre lo inmanente y lo trascendente. El límite es también, o más específicamente, un espacio donde lo inmanente se encuentra con lo trascendente. Este acontecimiento simbólico es posible gracias al encuentro del sujeto (que también es liminal) con lo sagrado. En este marco liminal, Trías articula su noción de “ser” como un conjunto tripartito formado por la existencia (la dimensión del ser que se revela), lo sagrado (una dimensión del ser que no se muestra) y el sujeto liminal en tanto ser del límite, en el sentido

de “que destaca ese doble cerco disimétrico, el cerco hermético (relativo a lo que se sustrae a toda revelación) y el cerco del aparecer (o aspecto revelado y manifiesto de ese ser del límite)” (TRÍAS, 2015, p. 148).

Según esto, para Trías la conexión interna entre Dios y el ser consiste en que *Dios es el ser* en forma personal, y que *el ser es* el sustrato impersonal de *lo divino*. De ahí que Trías afirme que en “el ser del límite se da forma *personal* bajo la forma del Dios del límite” (TRÍAS, 2015, p. 151); o sea, Dios se revela en el acontecimiento simbólico que se produce en el mundo intermedio constituido por el límite, por lo que es posible que nos haga *sentir* una presencia de la que podemos dar testimonio, aunque Dios (sea éste en su total ambivalencia lo que pudiera, en últimas, significar) esté fuera de nuestro alcance, pero que, paradójicamente, habilita su sentido místico por medio de su singular *religatio*:

Tal *religatio* alcanza su expresión culminante cuando se alcanza el último estrato o núcleo de ese “fenómeno” (lo sagrado-y-lo-santo). Tal es su núcleo *místico*, el que se entrega en el encuentro místico característico de este eón. En él se descubre la raíz y la fuente de *lo simbolizado en el símbolo*. Tal raíz debe ser concebida como la más alta y sublime instancia que imaginar y pensar se pueda, (...). Surge, pues, esa noción purísima del Dios Uno y Único, sin “asociado” (sin “verbo”, sin consorcio “trinitario”, sin filiaciones ni fidelidades, sin *szygías*): un Dios al que sólo negativa y *apofáticamente* puede accederse, ya que es el que todo y a todo trasciende. (TRÍAS, 2014, p. 249-250, n. 202; cursivas del autor).

Tal asunción de lo místico, por consiguiente, es lo que permea todo acontecer simbólico. Constituye la “raíz y fuente” de lo que se simboliza en todo símbolo religioso, porque instauro el núcleo de todo aquello “que imaginar y pensar se pueda” respecto a ese algo (=X) “que todo y a todo trasciende” y que, por consiguiente, le permitirá a Trías prefigurar su diálogo con Anselmo de Canterbury como veremos a continuación.

### **El carácter ontoteológico del argumento de Anselmo, según Trías**

Hemos visto que la simbología religiosa de Trías pugna por dar cuenta de la experiencia de lo sagrado bajo la particular óptica de lo místico. Trías, en este sentido, afirma que: “El acontecimiento simbólico se registra ahora en esa situación de *encuentro místico* que rebasa y trasciende toda infinita tarea hermenéutica y alegorizante” (TRÍAS, 2014, p. 242). Se trata de una “situación” especial porque, precisamente, en el *encuentro místico* que se da entre el sujeto liminal y lo sagrado, la experiencia simbólica únicamente puede notificar su acontecer, por lo que cualquier palabra que se pudiera decir queda ensombrecida por la

## Notandum, ano XXVII, 2024 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

experiencia misma, pues, nada de lo que podamos llegar a imaginar o siquiera pensar podría conjuntar algún decir total y/o definitivo de lo que pudiera acaecer en ese encuentro; luego, rebasa cualquier intento interpretativo que se pudiera pretender.

La perspectiva que Trías plantea, según lo anterior, se aboca a intercambiar el ejercicio de la hermenéutica por la adopción del sentido vivencial de la experiencia simbólica, a través del culto, como por ejemplo lo haría el Islam:

En el Islam el libro santo no funda una comunidad hermenéutica; no es el libro lugar de infinita exégesis. En el Islam el libro santo funda la *comunidad mística*, en el sentido de que ésta *comulga* literalmente con la escritura del Corán. El Corán no está ahí para ser objeto de interpretación o de infinita *hermeneusis*. El texto del Corán no deber ser *interpretado*. Debe ser, en sentido místico, *comulgado* (a través de la recitación enfatizada por la entonación y el canto). (TRÍAS, 2014, p. 251; énfasis del autor).

Esta reticencia a toda apuesta hermenéutica al texto sagrado, por parte de Trías, cede a la dinámica en la que toda experiencia simbólica se mueve y cobra vida. Sin embargo, esto bien puede suceder para el caso del Islam, pero qué sucede para el caso cristiano. Trías, líneas más adelante, responde que, como el cristianismo precede al Islam, su desarrollo no logra asumir el libro en sentido místico porque “En el cristianismo el libro es objeto *inspirado*, no *revelado*, sobre el que circula la *hermeneusis* infinita. El cristianismo nació y se desarrolló en el seno (...) hermenéutico y alegorizante” (TRÍAS, 2014, p. 251; cursivas del autor).

La preponderancia que Trías le otorga al Islam, en este caso, obedecería a querer destacarla como paradigma teleológico inmanente en torno al texto sagrado. No obstante, cabría preguntar si el acontecer fenoménico de esta experiencia simbólica (una de muchas), ¿es modelo suficiente para acallar la lúcida e incansable *hermeneusis* que sugeriría cualquier otra experiencia simbólica de lo sagrado, donde cualquier lenguaje quedaría igualmente marginado en el abismo del silencio? Definitivamente, no.

Trías pretende hacer de aquella unión mística “directa”, vivenciada en el culto de la “recitación enfatizada, por la entonación y el canto” del texto sagrado que experimenta la comunidad creyente, un modelo de experiencia simbólica libre de todo compromiso hermenéutico. Por eso para Trías (2014, p. 248):

Es preciso, antes que nada, una tarea gigantesca de derribo de toda artificial trama de hipóstasis que entumescen la *visión*. Urge destruir todos los ídolos conceptuales en que se fueron enredando las iglesias en sus crueles dialécticas de ortodoxia y herejía. Debe, pues, demolerse toda esa trama de “personas” artificialmente impostadas a la Luz de las Luces primigenia. Se

## Notandum, ano XXVII, 2024 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

hace necesario retirar todo ese séquito de mediadores espúreos que impiden la perfecta *illuminatio*, la visión clara y perfecta del Uno y Único, condición de su encuentro con él y de la *unió mystica* que entonces puede producirse. (énfasis del autor).

Es así como, cualquier intento de conceptualización que implicaría el proceder interpretativo en el plano textual de lo sagrado, por parte del creyente, obstaculizaría la “perfecta *illuminatio*” o unión mística. Precisamente, este es el “defecto” que Trías le achaca al proceder de lo místico en Occidente (a través del cristianismo), pero que en el Islam no se da.

De ahí que para Trías toda mística occidental, por su proceder filosófico, obnubila la intuición plena de lo místico o lo sagrado, debido a que si bien su “unión” se presiente, nunca se concretiza. La única excepción, a ojos del filósofo de la liminalidad, para esta mística “defectuosa”, que acaece en Occidente, es la que ofrece la figura de Anselmo de Canterbury a través de su argumento ontológico y que constituirá el corazón mismo de la verdadera mística occidental:

El eón místico se despliega en Occidente a partir del siglo XI, y sobre todo en el “renacimiento” del siglo XII. Una figura como Anselmo de Canterbury constituye la mejor prueba. Suele considerarse su célebre argumento ontológico, que expone en su *Proslogium*, como argumento “filosófico” de gran relevancia dentro del tema canónico relativo a las “pruebas de la existencia de Dios”. No se advierte, en cambio, que esa idea de un ser de una grandeza tal que no puede pensarse ni concebirse ningún otro por encima de él es, justamente, la idea directriz de este eón místico, la que constituye la *categoría* misma de este eón. (TRÍAS, 2014, p. 269).

Para entender esta pretendida “idea directriz de este eón místico”, con la cual Trías quiere asumir el argumento ontológico de Anselmo como místico, es preciso tener en cuenta que su interpretación está enfocada en demostrar que la revelación simbólica puede estar a la altura de la investigación filosófica (como, en su tiempo, pretendió Filón de Alejandría respecto a la relación religión-filosofía<sup>11</sup>); lo cual, lleva a Trías a querer elevar el rango

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, Filón defendía sistemáticamente la posibilidad de enriquecer la cultura, aunque solo fuera mediante la interpretación del texto sagrado (la Biblia, en este caso), como una especie de oportunidad para transformar y desarrollar creativamente los conceptos filosóficos. De acuerdo con una de las estudiosas de sus obras, como Alesse (2008), Filón participó intensamente en muchas discusiones filosóficas, ganando su propia posición que se describe como la originaria “judaicofilosófica”, “Mosaicofilosófica” o “filonismo”. Además, Filón subrayaba que todo el conocimiento tenía su fuente última en la ley mosaica, y que los sabios griegos se limitaron a asumirla. Aunque la intención original de este planteamiento era demostrar la supremacía de la sabiduría contenida en el Pentateuco sobre la filosofía griega –como algo secundario a la “verdadera filosofía” practicada por los judíos–, llevó a Filón a centrar su atención en la filosofía helenística y a, eventualmente,

ontológico del argumento de Anselmo a un nivel ontoteológico, dentro de esta “categoría” mística del acontecer simbólico. Se trata, por consiguiente, de una resignificación que, como veremos en el siguiente apartado, estaría amparada en un discurrir filosófico allende (o por lo menos al margen de) todo marco (tradicional) filosófico.

### **Un argumento ontoteológico más allá del clásico discurrir filosófico**

Hasta el momento, parece evidente que para Trías el argumento ontológico de Anselmo no es (exclusivamente) filosófico, sino místico. Su interpretación apela a un tamiz filosófico particular que se aleja del clásico discurrir de aquellos filósofos que (únicamente) se dedican a abordar esta cuestión desde un enfoque meramente conceptual, ya sea como una mera cuestión formal dentro de la lógica argumentativa o, bien, como un asunto (exclusivamente) conceptual metafísico u ontológico, respecto a la idea de la existencia de Dios. Sin embargo, Trías aborda la cuestión ontológica de Anselmo como epicentro de la dinámica misma del *eón* místico que se desdobra en Occidente por medio, precisamente, de la figura de Anselmo de Canterbury.

En efecto, Trías ampara su interpretación recurriendo a una particular terminología, a saber, la que ofrece la tradición del gnosticismo valentiniano, como lo da a entender con el uso de la expresión: *eón místico*. Se trata de “un modo *gnóstico* de acercarse a la sabiduría de Dios, a sus propósitos y voluntades, en el cual insisten con gran vigor los modelos *filosóficos* heredados de tradiciones neoplatónicas” (TRÍAS, 2014, p. 256).

Pero este “modo *gnóstico*” implica para Trías un regreso no solo de carácter histórico sobre el acontecer de lo divino, sino una vuelta a “modelos *filosóficos*” que traban un acceso intuitivo, existencial, de la divinidad sin condiciones ni limitaciones. Postura ontoteológica que le permite asumir el argumento ontológico de Anselmo como una forma intuitiva directa de lo espiritual respecto al conocimiento de lo sagrado, como caso paradigmático de la mística occidental. Paradigma que correría en paralelo con la figura del místico sufi Sohrawardī, como figura emblemática para el Islam porque, al igual que con Anselmo, el místico constituye un “innovador de su propuesta filosófica y mística” (TRÍAS, 2014, p. 263),

---

transformarla. Aunque esto ocurría únicamente al momento de comentar las Escrituras, por lo que Filón estaba convencido de que toda la sabiduría estaba contenida, en últimas, en la ley mosaica (FILÓN DE ALEJANDRÍA, 1990, XIV, p. 79; RUNIA, 2001). La comparación que, en este caso, hacemos con Trías solo funciona en relación con la intención de vincular lo simbólico-sagrado con lo filosófico; por lo demás, es claro que para que Trías salga inmune de toda crítica por su planteamiento ontoteológico, tendrá que recurrir a una considerable habilidad interpretativa que dé como resultado una asunción creativa de su comentario a Anselmo; por el momento, Trías apenas ofrece un empleo poco común de la filosofía medieval y, a menudo, alegórica a su simbología liminal.

sugiriendo, de paso, una conjunción profético-filosófica en la que se alcanza, justamente, la “*unión mística e iluminación filosófica*” (TRÍAS, 2014, p. 264; cursivas del autor); es decir, tanto en la figura del místico sufí como en la del monje Anselmo se logra aquella conjunción profético-filosófica que daría cuenta de una tradición que, de acuerdo con la interpretación de Trías (2014, p. 264), “proviene de figuras como Hermes, Empédocles, Pitágoras y Platón, pero también de la tradición sabia y profética del antiguo Irán. (...) Hace referencia a Frashaostra (Zarathushtra) y otros más”, porque responden al criterio de la intuición humana en tanto imitación de la divina que es siempre “de naturaleza mística, su iluminación reflexiva” (TRÍAS, 2014, p. 265).

Bajo esta perspectiva, si la intuición humana (demasiado humana) es una imitación de la sagrada, según plantea Trías a través de su interpretación mística, se puede llegar a todo en tanto que el objeto de todo entendimiento humano sería todo el ser, incluso el ser puramente posible. Tal sería el sujeto liminal místico. A su vez, Dios mismo será sujeto de intuición liminal, cuyo conocimiento filosófico será un saber esencial acerca de la manifestación de lo sagrado, lo divino, Dios o eso (=X).

No obstante, esta perspectiva ontoteológica acarrea una serie de dificultades que, como enseguida veremos, Trías no logra solventar. Estas tienen que ver con su forma tan “libre” de interpretar el argumento ontológico de Anselmo; una forma que, para el caso de místicos como el andalusí Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī<sup>12</sup> (TRÍAS, 2014, p. 249-262; 2015, p. 88, 159) o del iraní Sohrawardī (TRÍAS, 2014, p. 262-266; 2015, p. 56-57), podría funcionar exegéticamente, mas no para el caso de Anselmo de Canterbury, donde su argumento es absorbido por la interpretación (exclusivamente) hierática de Trías.

### **Escolllos en la asunción hierática triasiana del argumento ontoteológico de Anselmo**

Como rocas filosas a flor de agua, la interpretación hierática que plantea Trías, al absorber el argumento ontológico de Anselmo, parece poner en peligro la navegación hermenéutica que emprende filosóficamente dentro del ancho mar de su categoría mística. Retomemos, entonces, el pasaje en el que podemos encontrar algunas implicaciones difíciles de esquivar. Dice Trías (2014, p. 269):

---

<sup>12</sup> Sobre este místico y filósofo andalusí no profundizaremos aquí debido a que Trías sobrepone la figura del místico iraní Sohrawardī. Sin embargo, para una mayor ampliación que realizamos, remitimos a nuestro estudio cuya ponencia fue publicada: “El *acontecimiento simbólico* en Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Una apropiación *liminal* de los textos místico-filosóficos del pensador y poeta de Al-Andalus en la filosofía contemporánea de Eugenio Trías” (REINOSO; CHÁVEZ, 2022, p. 367-375).

Suele considerarse su célebre argumento ontológico, que expone en su *Proslogium*, como argumento “filosófico” de gran relevancia dentro del tema canónico relativo a las “pruebas de la existencia de Dios”. No se advierte, en cambio, que esa idea de un ser de una grandeza tal que no puede pensarse ni concebirse ningún otro por encima de él es, justamente, la idea directriz de este eón místico, la que constituye la *categoría* misma de este eón.

Obviamente un ser así, hierático y sublime, debe existir, pues, de no existir podría pensarse en otro, superior a él, tan grande que además de ser pensado fuese existente. Sólo en relación a un ser así su pensamiento implica, *a fortiori*, la atribución de existencia. Sea como fuese, ese ser es definido como el más grande de todos, subrayándose por tanto su carácter encumbrado, sublime, hierático. Y ese ser de este carácter es definido como supremamente existente. Se trata de un recorrido lógico característico de este eón [el místico], en el que la grandeza sublime se tiende a desprender, como de su fuente originaria, cuanto se pueda pensar en relación a la existencia. (agregado nuestro).

Dejando a un lado el hecho de que Trías no parte de una cita directa<sup>13</sup>, en este escueto (pero denso) comentario que ofrece, el filósofo de la liminalidad basa su comentario de una forma (muy) “libre”. Por ejemplo, no tiene en cuenta que el razonamiento del Arzobispo de Canterbury ya se prefiguraba en el *Monologium* (2008). En ese texto Anselmo reflexiona sobre la creación y el hombre de manera escatológica, para dejar clara la idea de que Dios y el ser humano no son idénticos; idea contraria en la perspectiva de Trías (2014, p. 329), pues, no lograría conciliar con la del padre de la escolástica, para quien el ser humano es imagen de la naturaleza, no una mera figura noética, sino, muy por el contrario, una imagen dinámica (ANSELMO DE CANTERBURY, 2008, p. 347-385).

Pero, más allá de este punto de vista contrario, Trías tampoco parece advertir la fuerte implicación que entraña el argumento ontológico de Anselmo para su interpretación, la cual tiene que ver con la inmutabilidad y la simplicidad de Dios. Dice Anselmo (2008, p. 366): “Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento<sup>14</sup>”, y que Trías (2014, p. 269) entiende como “un ser de una naturaleza tal que no puede pensarse ni concebirse ningún otro por encima de él”. Se trata de un argumento que, como puede observarse, tiene que ver con el ser de Dios pero constreñido al pensamiento en términos negativos; o sea, en *aquello mayor que lo cual nada puede pensarse* se antepone un máximo al pensar. Por eso, de ese *nihil* que niega al pensamiento un ser mayor a él, Anselmo le suma

---

<sup>13</sup> Únicamente, en nota a pie de página (la número 223), Trías (2014) en esta cita se limita a poner la fuente empleada para su interpretación.

<sup>14</sup> En la versión original: “Et quidem credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest”.

el adjetivo *maius*, un calificativo que, al constatar la unidad mayor de un solo ser, pone en relación intrínseca no solo el carácter de la *inmutabilidad*, o de la naturaleza divina primordial, sino el de la *impasibilidad* (Dios no puede ser afectado por nada exterior). Asunto que, dentro del comentario citado, Trías pasa por alto, pues, olvida que, dentro del contexto de la corriente de la doctrina cristiana, la inmutabilidad de Dios se asocia con su simplicidad (EMERY, 2009, p. 34). Rasgo que, como muy escuetamente veremos, no es que sea exclusivo en Anselmo, sino que lo retoma desde Orígenes, pero que consideramos que el filósofo no tiene en cuenta para su interpretación.

La posición de Orígenes, por ejemplo, es una manifestación poco común de la convicción de que las fuentes propias del concepto de simplicidad deben encontrarse *directamente* en los libros sagrados. En su polémica con el epicureísmo y el estoicismo, considerados hostiles a la concepción cristiana de la trascendencia divina, Orígenes subrayó que los filósofos eran incapaces de comprender adecuadamente a Dios como un ser indestructible, simple e indivisible; algo medianamente semejante a lo que estima Trías. Según el autor de *Contra Celso*, el concepto de la absoluta no complejidad de un ser supremo sólo puede realizarse en contacto con la “revelación”, especialmente con la idea de la inmutabilidad de Dios, que está inequívocamente contenida en la Sagrada Escritura (ORÍGENES, 1885, IV, p. 14).

De acuerdo con Orígenes (1885a), Dios es en grado sumo mónada, unidad, fuente y razón ilimitada. Los seres complejos y materiales están limitados por sus características específicas. Dios-Razón no está sujeto a tales limitaciones y, por lo tanto, es supremamente activo y actuante. Un razonamiento que, hasta cierto punto, es similar al planteamiento ontoteológico triasiano a través de la postulación que ofrece de la simbología liminal. Pero, al justificar la simplicidad de Dios, Orígenes no redujo su argumento a la negación de la corporeidad como lo hace Trías, sino que propuso el concepto de ser absoluto como principio básico del ser creado. Todas las cosas proceden del *principium*, que es el principio absoluto de la realidad. Los seres que derivan de él están formados por elementos y el *principium* no puede ser compuesto. De acuerdo con Wright (2009, p. 71), la complejidad existente en él requeriría la existencia previa de elementos, lo que arruinaría la característica fundamental del *principium*: ser el principio absoluto (ORÍGENES, 1885a).

Es desde este escenario que Trías, al parecer, no logra entrever que los argumentos a favor de la inmutabilidad e impassibilidad de Dios fueron a menudo retomados e, incluso, reforzados en filósofos medievales como Anselmo de Canterbury. En el comentario que Trías

hace sobre el argumento ontológico, pasa por alto, a su vez, el contexto en que Anselmo deliberó sobre esta discusión en el *Proslogion*:

Y ¿cómo puedes ser a la vez misericordioso e impasible? Porque si eres impasible, no compartes nuestros sufrimientos, tu corazón no se atormenta a la vista de nuestra miseria, en lo cual consiste ser misericordioso. Y, sin embargo, si no eres misericordioso, ¿de dónde viene tan gran consuelo como el que procuras a los desgraciados?

¿Cómo, señor, eres y no eres a la vez misericordioso? ¿Será que lo eres respecto a nosotros y que no lo eres contigo mismo? Lo eres, en efecto, para *compadecer* nuestros sufrimientos, pero no para experimentarlos. Porque cuando vuelves los ojos hacia nuestras miserias, experimentamos el *efecto* de tu misericordia y, sin embargo, nuestras desgracias no alteran tu inmutable esencia. Eres, pues, misericordioso, porque salvas a los desgraciados, perdonas a los pecadores, que son tus hijos; pero no lo eres en el sentido de que la compasión por nuestras miserias pueda *afectar* tu ser<sup>15</sup>. (ANSELMO DE CANTERBURY, 2008, p. 374-375; cursivas nuestras).

A través de esta cita podemos evidenciar cómo Trías, además, no repara en un trasunto muy caro a su filosofía liminal, a saber, el de la *pasión*. Se trata de un asunto que Anselmo matiza directamente al decir que Dios es *compasivo* “en cuanto a nuestra experiencia, pero no en cuanto a la suya”; es decir, que Dios es misericordioso en cuanto al *efecto*, no en cuanto al *afecto* de la compasión. Cuestión muy distinta para Trías (2015, p. 151) porque para él “En cualquier caso Dios, único o plural, hace referencia al carácter *personal* del ser (impersonal): se da una relación de yo a tú, o de tú a un yo, que convoca y exige” debido a que, para el pensador de la simbología liminal, tanto Dios como el sujeto existencian en su identidad dialéctica la misma pasión a raíz del “encuentro en la cual se realiza la *unió mystica*, en la cual, como en el éxtasis de la *cópula*, cada uno de los términos “relativos” sale de sí, al encuentro con el otro (...), acudiendo a ese encuentro radical en el cual se consuma dicha unión” (TRÍAS, 2014, p. 243, 309, 330; 2015, p. 211-216).

De esta manera, cuando el pensador de la simbología liminal comenta que “esa idea de un ser de una grandeza tal que no puede pensarse ni concebirse ningún otro por encima de él” (TRÍAS, 2014, p. 269) es una “categoría” mística, se le escapa contrastar su interpretación

---

<sup>15</sup> Seguimos la traducción del texto bilingüe, en la versión del P. Julián Alameda: “Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es? Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, non est Tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est ese misericordem. At si non es misericors, unde miseri est tanta consolatio? Quomodo ergo es et non es misericors, Domine, nisi quia ess misericors secundum nos, et non es secundum Te? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim cum Tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis *effectum*, Tu non sentis *affectum*. Et misericors, et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris.” (cursivas nuestras).

hierática con la disputa de fondo respecto a la inmutabilidad y la impasibilidad porque, en últimas, estos elementos apuntan a una discusión sobre la concepción personal de Dios, pero no de manera (exclusivamente) mística como considera Trías, sino de manera filosófica.

Un ejemplo a través del cual se puede notar esta obliteración, por parte de Trías en su interpretación, tiene que ver con la perspectiva medieval en la que se problematiza este asunto. Trías, al parecer, cuando leyó a Tomás de Aquino no reparó (muy bien) en su comentario cuando éste subrayaba que el Dios sin cuerpo no tiene emociones: ni ira, ni miedo, etc.; o sea, que no experimenta ninguna pasión. Al no tener fisiología, Dios no es capaz de alterarse. Dios carece de *pathos*: no se aflige, ni por compasión ni (por así decirlo) por sí mismo (TOMÁS DE AQUINO, 2001, I. 20, 1; 2007, I. 89, 3; WOLTERSTORFF, 1988, p. 205). Pero un ser absoluto no tiene receptividad ni potencialidad, así se le piense, según interpreta Trías (2014, p. 269), como “un ser de una grandeza tal que no puede pensarse ni concebirse ningún otro por encima de él”. En este sentido, pasa por alto que en la relación Dios-hombre, algo realmente nuevo sólo podría aparecer en el lado humano (PANNENBERG, 1971, p. 162; LEE, 1974, p. 40; WEINANDY, 2002); sin importar que, indistintamente, “sea lo mismo decir *ser del límite* que decir *Dios del límite*” (TRÍAS, 2015, p. 149).

Así, en la relación de identidad liminal entre Dios y el sujeto, Trías fracasa al recurrir al argumento ontológico de Anselmo al obviar que, si bien es cierto que la simplicidad de Dios no es un empobrecimiento (ni conceptual ni de atributos ni de ninguna otra naturaleza), se trata, más bien, de una posesión indestructible de plenitud óptica.

De acuerdo con Rogers (2008, p. 108) y DUBY (2016, p. 9-10), cuando al respecto se le pidió a Anselmo que escribiera un tratado sobre la esencia de Dios, pero sin referirse a los datos de la revelación, el monje benedictino construyó y expresó su pensamiento en las partes separadas del *Monologium*. Como en el pensamiento de Agustín, la inmutabilidad está estrechamente ligada a la simplicidad, pero esta última –consideraba Anselmo– debe ser tratada principalmente como una exigencia de la razón que reconoce la existencia del ser supremo. Este es, precisamente, el punto de partida y la base del razonamiento que Trías no considera en su interpretación. Toda cosa compleja necesita ingredientes y existe como tal gracias a ellos y depende de ellos. En cambio, un ser perfecto no tiene causa de existencia y es un ser simple. No se puede pensar en Dios en términos de complejidad, pues sería negar la verdad de que Él es el ser supremo, del que no se puede pensar en algo mayor (ANSELMO DE CANTERBURY, 2008, p. 57-60). Es decir, Anselmo no escribió sobre los *atributos* de

## Notandum, ano XXVII, 2024 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

Dios (como sí lo hizo Agustín), sino que dio *argumentos filosóficos* para la comprensión de la simplicidad de Dios<sup>16</sup>, mas no “argumentos hieráticos” como asegura Trías (2014, p. 299).

En todo caso, como se puede entrever luego de este breve cateo, la inmutabilidad de Dios deriva de su simplicidad, que adquiere justificación filosófica al aceptar la perfección absoluta del ser supremo y la *acceidad* de su naturaleza (ANSELMO DE CANTERBURY, 2008, p. 43) en sentido hipotético filosófico, pero no en un sentido místico o “hierático” como argumenta Trías porque, además, él está interpretando la noción cristiana (u occidental) del Dios de Anselmo bajo la oscura lente del mito gnóstico. Es decir, quiere sustraer el argumento ontológico de Anselmo al cerco hermético para darse una autonomía total sobre ese “ser máximo sobre el cual no es posible pensarse algún otro”, para contraponerle el estrato de lo negado por los medievales, la manifestación de la voluntad de un Dios pasional<sup>17</sup>:

Un *pathos* determina el estallido del *logos*. Si Dios quiere comunicarse, o si quiere romper el valladar (*Horos*) de silencio (*Sygé*), tal como lo piensa la Gnosis (especialmente valentiniana), entonces debe hablarse de la pasión y del padecimiento de Dios. Al Dios-Razón y al Dios-Acción es preciso contraponer esta idea (antiestóica, antigriega) del Dios-Pasión: ese Dios que se comunica mediante *Logos*, el cual, transitando el valladar silencioso de la Divinidad *trascendente*, se abre a la comunicación, al régimen del Verbo (del *Logos* como *pensar-decir*). (TRÍAS, 1991, p. 465; cursivas del autor).

Por otra parte, llama la atención que Trías (2014, p. 271), precisamente, en esta categoría donde “la *crisis dia-bálica* (...) sobreviene al concluir este eón”, no haya intuido esa “línea de *sombra* [que] parece generar un contrapunto dramático a la serena contemplación *mística*” (TRÍAS, 2014, p. 259; cursivas del autor, agregado nuestro) que lo embelesa, por lo que se torna insólito que no considere el aspecto totalmente contrario (o *dia-bálico*) del

---

<sup>16</sup> Ahora bien, si ampliamos nuestro ámbito de discusión sobre la simplicidad divina a la época moderna, descubriremos que, por ejemplo, David Hume sugería que tomarse en serio la simplicidad imposibilita la formulación de cualquier juicio sobre Dios, lo cual podría llevar irremediablemente al ateísmo. En este sentido, el autor de *Diálogos sobre la religión natural* (1942) acusó a los propagadores de la idea de la simplicidad de Dios de emplear palabras vacías y de privar de todo sentido al discurso religioso (HUME, 1942, IV; HUGHES, 1995, p. 53-54). Además, los logros de la metafísica clásica en el área discutida fueron subestimados por Hegel y W. James. Este último, por ejemplo, criticó la forma escolástica de predicar a Dios en términos de atributos metafísicos como sin sentido, desde el punto de vista de la religión práctica.

<sup>17</sup> A su vez, el sujeto es, en este sentido: “El hombre, *Anthropos*, es la forma misma de lo divino (de ahí que la Gnosis valentiniana lo concibiera como un eón excelso del *pléroma*: una de las determinaciones originarias del Dios presto a revelarse)”. (TRÍAS, 2015, p. 153).

argumento ontológico de Anselmo, el cual implicaría, a su vez, la existencia en la realidad de “algo peor que lo cual nada pueda pensarse” como, por ejemplo, el demonio<sup>18</sup>.

Ciertamente es un asunto difícil de abordar porque, en sentido estricto, ninguno de los textos de Anselmo ofrece algún argumento ontológico que pudiera sugerir la existencia de este particular ser, como tampoco se encuentran referencias que pudieran dar pistas al respecto<sup>19</sup>. Cosa contraria sucede en Trías, donde esta figura singular, de eón en eón, “se ha deslizado, de forma bien patente y tangible, la *cesura dia-bálica*” (TRÍAS, 2014, p. 262-263), por lo que llama la atención que, dentro de su “licencia interpretativa”, no halla reparado en este aspecto tan sugestivo para esta categoría mística.

Finalmente, la perspectiva interpretativa que Trías propone respecto al argumento anselmiano, desde el punto de vista filosófico, es improbable, mientras se apoya en una prueba hipotética, como la de Anselmo. En efecto, la invalidez de la prueba anselmiana (por medio de la cual cree poder apoyarse Trías para su categoría mística) es a todas luces sofística, como bien comentaba el filósofo moderno B. Lorenzelli respecto al argumento ontológico de Anselmo:

Porque del hecho de que ese ser por encima del cual no puede haber nada superior, sea posible en el orden ideal, no se sigue que lo sea en el orden real. En efecto, concedida la posibilidad intrínseca del concepto de un ser al cual le sería necesaria la existencia, porque se le conceptúa como algo *por encima del cual no puede pensarse cosa mayor*, la cuestión que queda por resolver no es si ese concepto tiene necesariamente la existencia, de suerte que no pueda no incluirla, porque esto está concedido, sino que la cuestión es si ese ser existe o si existe *fuera de la mente* aquello que se recibe por el mismo concepto. Por donde el que niega la existencia real de tal ser *fuera del concepto*, no contradice a su concesión, por la cual asentía a la inclusión de la existencia *en tal concepto*, sino que niega la existencia

---

<sup>18</sup> Se trata de un asunto que ha dado pie a otra variante de debates como el que emprende Cock en su artículo: “The Ontological Argument for the Existence of God”, publicado en 1917-18, donde sugería que si se diera el caso de que el argumento ontológico de Anselmo fuera cierto, también debería aceptarse la existencia en la realidad de “algo peor que lo cual nada pueda pensarse”; o sea, el demonio: “No obstante, existe otra dificultad con el argumento. Demuestra una noción limitadora del pensamiento hacia lo alto. Igualmente, ¿no demuestra una noción limitante hacia lo bajo? Si se acepta como demostración de la existencia de Dios, igualmente, ¿no debería aceptarse como demostración de la existencia del demonio? Al parecer, es posible aplicar el razonamiento de Anselmo en estricta paridad.” (Traducción nuestra). “There is however, another difficulty with the argument. It demonstrates an upward limiting notion for thought. Does it not similarly demonstrate a downward limiting notion? If it be accepted as demonstrating a God, must it not equally be accepted as demonstrating a devil? It seems possible to apply Anselm’s reasoning in strict parity.” (COCK, 1917-18, p. 380s).

<sup>19</sup> Desde luego, Anselmo dedica veintiocho capítulos a reflexionar, teológicamente, en *De Casu Diaboli* (La Caída del Demonio) (2008), sobre la injusticia, el demonio, el mal, la nada; pero en ninguna parte sugiere, ni mucho menos explícita, un argumento ontológico como tal sobre este ente singular.

# Notandum, ano XXVII, 2024

## CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

real de tal ser, de la cual no tiene conocimiento, sino que le busca.  
(LORENZELLI, 1896, p. 454).

En resumen, así como en el argumento ontológico de Anselmo hay una transición de lo subjetivo a lo objetivo, que en modo alguno se puede justificar; de forma semejante, pero diferente, se le puede conceder a Trías (2014, p. 269) que asimile la interpretación de que “el ser por encima del cual no se puede concebir ni pensar ningún otro por encima de él” es algo viable; pero de ahí a que ese ser liminal exista realmente en sí, fuera del pensamiento liminal, hay que probarlo; asunto que, al parecer, en esta categoría mística no será posible examinar.

### Consideraciones finales

A lo largo de este breve estudio hemos asistido a la forma, (tan) libre y singular, en que Trías ha emplazado el fundamento filosófico del acontecer simbólico liminal en una genuina experiencia entre lo inmanente y lo trascendente, cuya lógica (pensar-decir) es desplazada hacia el anonadamiento o la saturación de la experiencia misma. Valiéndose de una interpretación hierática del argumento ontológico de Anselmo, Trías propone pensar lo más grande, lo más allende todo pensamiento humano sobre lo divino, así como considerar el aniquilamiento de cualquier decir como producto de la realidad intermedia que se suscita en el sujeto liminal, en su acontecer de lo sagrado, como paradójica ambivalencia del decir y del sustrato sagrado que conlleva toda experiencia religiosa, pues, en el decir de Trías (2015, p. 165):

Sólo en la paradoja y en el *oxímoron* del verbo místico puede, entonces, nombrarse a Dios (como luz tenebrosa o tiniebla de la luz, como nombre innombrable e incomprensible. Propicia así una dialéctica de presencia/ausencia con el testigo alzado hasta el último confín del ser, o a lo que antes se ha llamado el Límite Mayor. Es nombrado entonces como Dios del silencio que, sin embargo, habla y se comunica en ese mismo silencio, o como Dios de la luz que, sin embargo, sume en tinieblas y oscuridad al testigo que accede a la raíz emanativa de toda iluminación e inteligencia.

De ahí que cualquier experiencia singular de lo trascendente deba pensarse como pensar-decir desde el ámbito que se abre entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo sagrado y el sujeto en tanto liminalidad. En otras palabras, el único discurso paradójico que asumiría la construcción de un posible concepto tiene que emanar de su centro místico al que solo el acontecer simbólico puede tener acceso, como bien se puede sugerir por medio de la interpretación hierática que Trías hace del argumento ontológico de Anselmo. De manera que,

el concepto por sí mismo es siempre *concepto en falta* que requiere de un diálogo con la paradoja o con lo ambivalente, pues, “la exigencia del filósofo consiste en instalarse en esa paradoja, la de construir un concepto que clarifica un núcleo del *logos* cuyo estatuto *radical* siempre es simbólico” (TRÍAS, 1991, p, 222; cursivas del autor), si es que pretende acercarse a ese corazón de la penumbra en que, por extensión, se repliega el misterio de lo hermético del argumento ontoteológico de Anselmo, allende toda clásica discursividad filosófica.

En consecuencia, a través de este breve análisis crítico que aquí se ha intentado, también hemos constatado cómo surge una lectura constructiva de la asunción del argumento ontológico de Anselmo y, por extensión, de la filosofía medieval en general: la filosofía liminal de Trías tiene recursos fenomenológico-hermenéuticos capaces de sugerir nuevas formas de abordar cuestiones tan difíciles como las que plantea Anselmo, a través de su argumento ontológico; por consiguiente, es posible explorar otras vías interpretativas en las que perdura el rico filosofar medieval donde, por ejemplo, la simbología religiosa o de lo sagrado puede asumir un modo metafísicamente sofisticado, atento a otras tradiciones y al pensamiento en busca de la constitución de sentido, así como a la necesidad de una deliberación hermenéutica más abierta en la esfera de lo sagrado, como hasta aquí hemos constatado, por medio de la mística, en la simbología liminal del filósofo español Eugenio Trías.

## Referencias

ALESSE, F. **Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy (Studies in Philo of Alexandria, 5)**. Leiden: Brill, 2008.

ANSELMO DE CANTERBURY. **Obras Completas de San Anselmo**. Traducción: P. Julián Alameda. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

COCK, A. The Ontological Argument for the Existence of God. **Proceedings of the Aristotelian Society**, N. S., v. 18, p. 380s., 1917-18.

CUFFARO, M. Kant and Frege on Existence and the Ontological Argument. **History of Philosophy Quarterly**, 29, p. 337-354.

DESCARTES, R. **Meditationes de prima philosophia**. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

DUBY, S. **Divine Simplicity. A dogmatic Account**. London and New York: Bloomsbury T. & T. Clark, 2016.

Notandum, ano XXVII, 2024  
CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

EMERY, G. The immutability of the God of love and the problem of language concerning the “suffering of God”. In: KEATING, J. F.; JOSEPH WHITE, T. (Ed.). **Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering**. Cambridge: Eerdmans, 2009, p.27-76.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. **Obras Completas. De Congressu Erutionis Gratia**. Traducción: José María Tribiño. Madrid: Trotta – Buenos Aires, 1990.

HEATHWOOD, C. The Relevance of Kant`s Objection to Anselm`s Ontological Argument. **Religious Studies**, 47, p. 345-357, 2011.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios**. Traducción: G. R. Echandía. Madrid: Aguilar Ediciones, 1970.

HUGHES, C. **The Nature of God. An Introduction to the Philosophy of Religion**. London and New York: Routledge, 1995.

HUME, D. **Diálogos sobre religión natural**. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

KANT, I. **Crítica de la razón pura**. Madrid: Gredos, 2017.

LEE, J. Y. **God Suffers for Us. A Systematic Inquiry a Concept of Divine Passibility**. Den Haag: Nijhoff, 1974.

LORENZELLI, B. **Philosophiae Theoreticae Institutiones**. Roma: Collegio Vallisoletano, 1896.

ORIGENES. **Against Celsus. Ante-Nicene Fathers**. Traducción: Frederick Crombie. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1885.

ORIGENES. **De Principiis. Ante-Nicene Fathers**. Traducción: Frederick Crombie. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1885a.

PANNENBERG, W. **Basic Questions in Theology**. Traducción: George H. Kehm. London: SCM Press, 1971.

PLANTINGA, A. **The Ontological Argument, from St. Anselmo to Contemporary Philosophers**. New York: Anchor, 1965.

REINOSO F., Nelson. R.; CHÁVEZ B., Román A. El *acontecimiento simbólico* en Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī: Una apropiación *liminal* de los textos místico-filosóficos del pensador y poeta de Al-Andalus en la filosofía contemporánea de Eugenio Trías. In: III COLOQUIO - INTERCONGRESOS- LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL: DESARROLLO Y ALCANCE DE TRADUCCIONES DE LA EDAD MEDIA, 2022, Buenos Aires. **ACTAS**, Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2022, p. 367-375.

ROGERS, K. **Anselmo on Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ROVIRA, R. **La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica**. Madrid: Ediciones Encuentro, 1991.

RUNIA, D. T. **On the Creation of the Cosmos according to Moses (Introduction, Translation and Commentary)**. Leiden: Brill, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra los Gentiles**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

TRÍAS, E. **Pensar la religión**. Barcelona: Galaxia de Gutenberg, 2015.

TRÍAS, E. **La Edad del Espíritu**. Barcelona: Random House, 2014.

TRÍAS, E. **Por qué necesitamos la religión**. Barcelona: DeBolsillo, 2000.

TRÍAS, E. **Lógica del límite**. Barcelona: Destino, 1991.

WEINANDY, T. **Does God Change? (Studies in Historical Theology)**. New York: Fordham University Press, 2002.

WOLTERSTORFF, N. Suffering Love. In: MORRIS, T. V. (Ed.). **Philosophy and the Christian Faith**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p.196-237.

WRIGHT, R. **The Evolution of God**. New York, Boston and London: Little, Brown and Company, 2009.