

otra posible figura de unidad. Lo que aterra en la técnica es el vacío, la distancia y el dominio que provoca; justamente silencio nos impulsa a pensar aquella dimensión donde el vacío se muda en plenitud conservándose él mismo como su interna condición. Silencio termina revelándose como aquella dimensión de tiempo que -en tanto condición de libertad- no puede obviarse al pretender acceder a los problemas del presente.

¿Qué labor le corresponde a la filosofía frente a este vacío de tiempo que impone nuestro presente inundado de técnica? Pensar técnica y libertad debe ser una tarea de arrastre de la filosofía hacia ella misma. Sólo así, ingresando en sí misma, en la autarquía de su plenitud⁴², es como podrá anticipar presente. Silencio nos obliga a afinar nuestra tarea en terreno desolado para el hombre moderno: "El fruto dulce y sabroso en tierra árida y seca crece". Para el pensar filosófico silencio no se agota en un objeto disminuido de reflexión; se trata, más bien, de ingresar silencio, de abrirse a su adveniencia, a ese *silencio venido de tan lejos, espeso de tantos silencios* donde la palabra cobre un *frigor de creación*⁴³. Boecio desde la lejanía de la historia nos recuerda taxativo: Cuando hayas callado, cuando hayas hecho silencio, entonces, (sólo entonces) comprenderé que eres un filósofo⁴⁴.

⁴² Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1177 a 27.

⁴³ Carpentier, A., ver epígrafe.

⁴⁴ Boecio, *Philos. cons.* II, 7p. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Wien, 1934, vol. LXVII, 42:10-11.

Unidad versus pluralidad: entre triteísmo y sabelianismo

Categorías textuales, argumentación y especulatividad en la 'Epistola de incarnatione verbi' de Anselmo de Canterbury

por Enrique C. Corti (Buenos Aires)

Qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia.¹

1. La sentencia de Roscelino (audire, intelligere, respondere, redarguere)

La redacción definitiva de la 'Epistola de incarnatione verbi' (EIV) hacia 1092 en Canterbury, obra cuyo comienzo corresponde todavía a la estancia de Anselmo en Bec, y su publicación en el año 1094², coinciden con las primeras discusiones que culminarán con la composición de 'Cur deus homo' (CDH), elaborado entre 1095 y 1098. Ambas obras abordan temáticamente la encarnación, aunque desde perspectivas diversas; mientras EIV enfrenta decididamente el triteísmo de Roscelino de Compiègne, CDH elabora la cristología anselmiana. Lo decididamente original de la epístola consiste en que está compuesta como glosa de un texto -referido a Anselmo por el monje Juan, de la

¹ S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, F. Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1968. Vol. II, *Epistola de incarnatione verbi*, I, lin 5-8, p. 9. En adelante se indicará EIV, seguido de sección, línea/s y página/s.

² Biffi, I.: *Protagonisti del medioevo: Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Suger, Pietro il Venerabile, Tommaso Becket*, Milano, 1996, p. 201. Sobre las diversas recensiones de la EIV: F.S. Schmitt, *Cinc recensions de l'Epistola de incarnatione verbi de s. Anselme de Canterbury*, Revue Bénédictine 1939, pp. 275-287; W. Fröhlich, *The letters of Anselm of Canterbury*, pp. 335-343.

abadía de Bec- que refiere a su vez lo escuchado por Juan de boca del mismo Roscelino, a quien tuvo oportunidad de oír en Compiègne, localidad próxima a la sede episcopal del obispo Fulques, de Beauvais, a quien acompañaba en tal oportunidad.³ En la carta 73 dirigida a Fulques, Anselmo solicita a éste que lo defienda de la calumnia de Roscelino, quien postulaba tres substancias en Dios amparándose en la autoridad de Lanfranco y de Anselmo mismo. La carta, de un tono teñido de indignación, comienza con una aserción muy fuerte: 'Roscellinus omnino christianus non est'. Más adelante, en la misma carta consigna: 'Nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere.'⁴ La argumentación es concluyente, Roscelino no es cristiano porque el cristiano debe progresar hacia la intelección desde la fe, y no, en caso de no resultarle posible entender lo que cree, recusar su fe. De

³ Anselmo responde sucintamente a Juan en la epístola 142 -datada en la época de su estancia en Canterbury (1092)- sobre el tema del triteísmo de Roscelino. Recién hacia 1094 -siendo ya arzobispo de Canterbury- compondrá Anselmo la epístola que nos ocupa, desarrollando en ella la respuesta completa y la argumentación correspondiente. Siendo abad en Bec dirigió la ep. 73 a Fulques, obispo de Beauvais, recomendando a éste la conducta que estima adecuada para con Roscelino, bajo dos suposiciones: que se trate de un bautizado y educado en la fe cristiana, o que no lo sea. Posteriormente, en la epístola 143 -de la misma época que la ep. 142- faculta al obispo Fulques para que responda por él, de ser necesario, en el Concilio convocado por Rainaldo, arzobispo de Reims, reunido efectivamente en Soissons en 1092. Sobre el estilo anselmiano como autor de las cartas, ver J.Leclerc, *Due aspetti dello stesso S.Anselmo: lo scrittore dotto e lo scrittore 'popolare'*, en Anselmo d'Aosta figura europea, pp. 145-148.

⁴ Ep.73. Claro está que Anselmo se defiende él mismo de cualquier posible acusación de impiedad, lo que puede verse en la carta 143 -que como la carta 73 también está dirigida al obispo Fulques- en donde confiesa su adhesión al símbolo, esto es al credo, porque entiende haber sido invocado por Roscelino en su 'tesis', como también entiende que lo ha sido el arzobispo Lanfranco, cuya dignidad pasada ha quedado a salvo por su vida, tanto como su dignidad futura lo es después de su muerte (Lanfranco muere en 1089): "In qua sententia asserit venerabilis memoriae archiepiscopum Lanfrancum fuisse et me esse" (...) "De me autem hanc veram omnes homines habere volo sententiam. Sic teneo ea quae confitemur in symbolo cum dicimus: 'credo in deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae'. Et: 'quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem', et ea quae sequuntur." Ep.143.

modo que Roscelino -a ojos de Anselmo- aparece como inadecuado a tales prescripciones, a saber, o bien no acepta la fe cristiana para progresar de ahí en más en su intelección sino que invierte el orden colocando la argumentación como presupuesto de la fe, o bien, si la acepta como presupuesto, la recusa posteriormente por no haber conseguido su intelección.

La argumentación racional tendiente a la defensio fidei está, o debe estar, dirigida a los impíos, no a los cristianos. La EIV habrá de admitir una lectura desde esta perspectiva pues Anselmo, en ella y consecuente con sus presupuestos, tendrá que mostrar que la 'tesis' del canónigo de Compiègne margina a éste dogmáticamente del cristianismo colocándolo en el terreno de la impiedad, dado que en caso contrario ni cabría argumentar. En efecto, si quien sostiene la antedicha tesis fuese un bautizado y educado cristianamente, no cabría exigirle razones de sus asertos ni explicación alguna por sus errores, ni manifestarle explícitamente la verdad cristiana: bastaría con un anatema.⁵ La sentencia que expresa la opinión de Roscelino es formulada por Anselmo como sigue:

En la EIV, de manera condicional (si... ergo...):

"Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est."⁶

En la carta 143, de manera disyuntiva excluyente (...aut...):

"(...) dicit in deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas, aut patrem et spiritum sanctum esse incarnatum [cum filio], et tres deos vere posse dici, si usus admitteret."⁷

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la interpretación que Anselmo hace del caso Roscelino está dirigida no solamente a las opiniones manifestadas en la sentencia sino también a su autor; y que ello determinará no solamente si cabe responderle o no, sino también

⁵ Quod si baptizatus et inter christianos nutritus est, nullo modo audiendus est, nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda aut nostrae veritatis illi est exhibenda (...) Ep.73.

⁶ EIV, II, lin 22 p. 10 - lin 1 p. 11.

⁷ Ep.143.

el modo en que habrá de ser articulada la respuesta que se ofrezca. La interpretación es formulada por Anselmo en la carta 73 de modo disyuntivo no excluyente (...vel...):

"Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab illis enim iuste exigendum est ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant."⁸

Esto es: o bien se trata de un cristiano (bautizado y educado entre cristianos), o bien de un caso de impiedad. Pero como no es excluyente, bien es posible que se trate de un cristiano que -a causa de su actitud irreverente de cara a lo que excede su razón- queda encuadrado como un caso de impiedad. Impiedad en el significado que adquiere la expresión cuando denota a quien, siendo cristiano según el orden prescripto (primum credere, deinde intelligere), no lo es cuando al tratar de progresar en la intelección de su fe, la abandona a causa de no conseguirla. Tratándose de un cristiano bastaría con reconvenirlo a la tradición dogmática de la iglesia católica; frente a un caso de impiedad se justifica una respuesta, que consistirá en mostrar de una manera racional lo irrazonable de tales aserciones, como asimismo lo irrazonable del desprecio por los cristianos que se sigue de dichas aserciones. Es propio de cristianos, y deber inherente a su condición, progresar en la intelección de la fe, pero les resulta impropio, en cambio, intentar acceder a la fe por la intelección o abandonar la fe a causa de una imposibilidad de intelección de la misma. Lo propio de cristianos es deleitarse en el progreso de intelección de su fe, y también, cuando el progreso no es ya posible, adoptar una actitud reverente frente a lo misterioso. No se trata de elevar en actitud desafiante la cornamenta en ocasión de no entender los misterios, sino de inclinarse reverentemente la cabeza en señal de veneración frente a aquello que la excede.⁹ El caso de Roscelino de Compiègne implicó un doble

⁸ Ep.73.

⁹ Nam christianus per fidem debet ad intelligendum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Ep.73.

Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare

tratamiento, pues por un lado fue reconvenido a la fe de su bautismo católico en el concilio reunido en Soissons en 1092, y por otro recibió de Anselmo una respuesta racional, expuesta en la EIV. La EIV habrá de leerse así como una 'defensio fidei' en la que Anselmo procede según sus propias prescripciones. Dado que Roscelino es pasible de impiedad en el segundo sentido de dicho término, es necesario un proceso de 'defensio fidei' en el que se oiga lo que dice y, después de haberlo entendido, se responda. Pero también, ya que el canónigo no es impío en el primer sentido del término, se precisa otro proceso de 'defensio fidei': en éste deberá ser oído y entendido, pero no se le responderá sino que será reconvenido conciliarmente. Debe quedar claro que Roscelino, en un primer momento, simplemente intenta la defensa de su fe y no es pasible de impiedad. O sea que trata de defender el dogma de la encarnación del Hijo, y no del Padre ni del Espíritu Santo junto con el Hijo. Desde tal suposición Anselmo comprende que en el caso Roscelino se halla frente a un cristiano. Sólo así adquiere sentido el siguiente texto:

"Dicit, sicut audio, ille qui tres personas dicitur asserere velut tres angelos aut tres animas: *pagani defendunt legem suam, iudaei defendunt legem suam. Ergo et nos christiani debemus defendere fidem nostram.* Audiamus quomodo iste christianus defendat fidem suam. Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo Pater et Spiritus sanctus cum Filio Incarnatus est. Videte quid dicat iste homo, quomodo defendat iste christianus fidem suam."¹⁰

contra aliquid eorum quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse quae ipsi non valeant comprehendere. Nullus quippe christianus debet disputare quod, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et, secundum illam vivendo humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. EIV, I, lin 5 p. 6 -lin 4 p. 7.

¹⁰ EIV, II, lin 19 p. 10 - lin 2 p. 11.

Nótese en el texto anterior un 'nosotros' que incluye a ambos, Anselmo y Roscelino: 'nos christiani' / 'fides nostra'. 'Nosotros, cristianos' debemos defender 'nuestra fe': en este caso la encarnación del Hijo. Pero después de tomar (supuestamente) Roscelino la palabra para defender la fe de todos los cristianos, se establece una escisión. A partir de ese momento están por una parte los que oyen y por otra 'este cristiano' que habla en defensa de su fe: 'Audiamus' / 'iste christianus' - 'sua fides'. ¿Qué ha pasado? Ha sucedido que Roscelino, tomando la palabra para defender el dogma de la encarnación del Hijo, ha vulnerado el dogma de la trinidad. Y es aquí donde el 'nosotros' ya no puede incluirlo; Anselmo no puede considerar parte del 'nosotros' a Roscelino porque su 'defensio fidei' se ha transformado en una 'vulneratio fidei' y se ha hecho pasible de acusación de impiedad en el segundo sentido del término. Frente a este nuevo Roscelino, excluido del 'nosotros' el auditorio tendrá que asumir la 'defensio fidei': primero oír, para después *entender* lo que ha sido dicho por quien habla en defensa de su fe, de una fe que ahora ha devenido *privada y excluida del nosotros* de la cristiandad: 'Videte quid dicat'.

Es la antedicha escisión la que otorga derecho al auditorio para oírlo y responderle. Si fuese un cristiano más, no debería ser oído sino directamente anatematizado; si no pudiese ser considerado como un 'otro' frente al 'nosotros', no podría ni cabría respondersele. Sin embargo, no se trata de un impío más (en el primer sentido del término) frente al que sólo cabe la apología. Ha estado incluido en un 'nosotros' común mientras no devino impío en el segundo sentido del término. Cabe la reconvencción conciliar por medio de la cual se lo convoca nuevamente al 'nosotros' común. De este modo se cumplen las dos prescripciones: a) responderle; b) reconvenirlo conciliarmente.

Más arriba se dijo que ambas prescripciones deben cumplir la tarea de oír y entender, pero mientras la primera lo hace para *responder*, la segunda lo hace para *reconvenir*. Es posible leer la EIV desde ambas perspectivas: para la tarea de 'responder' se prestará atención a los párrafos II al IX; para la de 'reconvenir' (=redarguere), a los párrafos XII al XV. Responder implica recusar la sentencia de Roscelino en su doble aspecto condicional, con antecedente afirmativo y con antecedente negativo. Reconvenir significa mostrar que Roscelino, si después de haber sido recusado en las consecuencias triteístas de su tesis, se refugia en la negación de las tres personas trinitarias, no sabe

desde dónde habla (nescit unde loquitur), porque lo está haciendo desde la herejía sabeliana, esto es, desde una herejía condenada como tal.¹¹

2. Audire et intelligere

2.1. Audire

Al oír corresponde el texto de la sentencia, sea en la versión condicional que expone la EIV, sea en la disyuntiva excluyente ofrecida por la carta 143. Si se niega una proposición condicional, se obtiene una conjuntiva entre su antecedente y la negación de su consecuente. Objetar la sentencia tal como la formula la EIV, la transforma en otra que afirma conjuntamente la trinidad entendida dogmáticamente y la no encarnación del Padre y el Espíritu Santo junto con el Hijo. El dogma trinitario aparece así verdadero en conjunción con el dogma de la encarnación. Si se niega una proposición disyuntiva excluyente, se obtiene un bicondicional que pone en equivalencia sus componentes. Objetar la sentencia tal como la formula la carta 143, la transforma en otra que afirma la equivalencia entre la no encarnación del Padre y del Espíritu Santo conjuntamente con el Hijo, por una parte, y por la otra, la trinitariedad divina. El dogma de la encarnación aparece así verdadero en equivalencia con el dogma trinitario. Lo que se oye de Roscelino es, según puede verse, exactamente la negación de los dogmas expresados en el credo cristiano. Anselmo oye bien: Roscelino niega la posibilidad de aserción conjunta de la unidad de naturaleza y trinidad de personas en Dios (dogma trinitario) por una parte, y por otra la encarnación de la segunda persona, esto es, el Hijo (dogma de la encarnación). Según él, la aceptación conjunta de estos dogmas implica, ya sea modificar el dogma trinitario (de una naturaleza y tres personas, pasar a tres cosas separadas por sí), ya sea modificar el dogma de la encarnación (pasar de la encarnación de la segunda persona trinitaria, a la encarnación de las tres conjuntamente). Así puede verse que ambas formulaciones, la de la EIV y la de la carta 143, son idénticas. Anselmo oye lo mismo en ambos casos, a pesar de que sus formas lógicas difieran, porque se trata de dos formas lógicamente equivalentes.

2.2. Intelligere

Lo que acaba de decirse en el punto anterior no es un detalle. Anselmo estima que ha de excluirse de la tarea de consideración

¹¹ Véase más adelante nota 29.

espiritual del texto sagrado a los dialécticos contemporáneos suyos. Nótese en primer lugar que se trata de excluir a los dialécticos contemporáneos suyos y no a la dialéctica misma. Lo expuesto anteriormente es claro testimonio de que Anselmo no excluye la dialéctica. En segundo lugar, la exclusión no alcanza al análisis literal del texto sagrado; únicamente se refiere a la consideración espiritual. Obviamente estamos aquí en presencia de una actitud exegética que se inscribe en la tradición de la iglesia.¹² Junto al sentido literal aparecen los tres sentidos espirituales¹³: solamente de la consideración de estos tres sentidos quedan excluidos los dialécticos modernos del siglo XI.

Equiparando la dialéctica con la sabiduría meramente humana representada en la cornamenta, Anselmo advierte que ésta, si acomete contra la piedra que representa la sabiduría divina, más fácilmente se fracturará que conseguirá conmovérsela. Aquellos dialécticos modernos que ven brotar sobre su cabeza la cornamenta de la ciencia que versa sobre el sentido literal, ignoran que además de saber *algo*, i.e. la letra, es menester estar en posesión de la sabiduría pertinente al *modo* en que es conveniente saberlo, i.e. el espíritu que la vivifica. La sabiduría del espíritu que vivifica la letra se adquiere únicamente por la solidez de la fe, que implica la purificación del corazón por obra del acatamiento de los preceptos y la práctica de la humildad. En síntesis, la mortificación de la letra, de lo corpóreo, es lo que hace vivir el espíritu.¹⁴ Quien no cree no comprende, porque quien no cree no hace la experiencia, y quien no ha experimentado no conoce. Esto es así, a ojos de Anselmo, porque la medida en que la experiencia de la cosa supera a la simple audición sobre la cosa, es idéntica a la medida en que la ciencia de la experiencia del creyente supera al conocimiento del que solamente ha

¹² Sobre la relación entre lenguaje y verbo, H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubingen, 1990⁶, pp. 422-431.

¹³ Los tres sentidos espirituales son el alegórico, el tropológico y el anagógico. Para la exégesis medieval véase el ya clásico texto de H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de L'Écriture*, Paris, Aubier, 1959. También puede consultarse G.Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988, ch. III y IV.

¹⁴ *Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam innitendo petram hanc evolvere. Solent enim quidam cum coeperint quasi cornua confidentis sibi scientia producere, nescientes quia si quis se existimat scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere.* EIV, I, lin 5-10 p. 7.

oído la palabra sin efectuar la experiencia de la misma a través de la fe en la palabra encarnada.¹⁵

Intelligere, por tanto, exige la experiencia del creyente operada en y por su fe en la palabra encarnada. La carencia de esta ciencia que brota de la encarnación de la palabra -es decir de la fe- es la que excluye a los dialécticos de la consideración espiritual de la misma. Tal carencia determina que los dialécticos aludidos por Anselmo estimen que las substancias segundas, esto es las intenciones universales de género y especie, aparezcan como meros soplos de la voz (*flatus vocis*). No es que las palabras no sean sonidos articulados, es que no son solamente eso. No es que no exista sentido literal, es que no existe solamente sentido literal. No es que no sea conveniente o aún necesaria la dialéctica, es que no es posible disolver la interpretación de la palabra en el nivel material de interpretación de la letra.

3. Primera prescripción: respondere (parágrafos II al IX)

En el marco que proporcionan la audición y la intelección puede señalarse que desde el párrafo II hasta el párrafo IX desarrolla Anselmo su respuesta a Roscelino. Para justificar este aserto es preciso atender al texto *'Videte quid dicat iste homo, [audiamus] quomodo iste christianus defendat fidem suam'*¹⁶ con que se abre el párrafo II, y también a este otro texto, que cierra el párrafo XI:

*"De scriptis illius cui respondeo in hac epistola, nihil potui videre praeter illud quod supra posui; sed puto sic patere veritatem ex iis quae dixi, ut nulli lateat intelligenti nihil quod contra illam dicitur vim veritatis tenere."*¹⁷

¿A qué asunto, presente en los escritos de Roscelino, entiende Anselmo haber respondido hasta aquí? Al asunto del triteísmo. En efecto, de ello dan cuenta las primeras líneas del párrafo XII:

¹⁵ *Qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit non cognoscit. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia.* EIV, I, lin 5-8 p. 9.

¹⁶ EIV, II, lin 1-2 p. 11.

¹⁷ EIV, XI, lin 7-9 p. 30.

"Sed si revocatus a multitudine deorum pluralitatem abnegat in deo personarum, hoc ideo facit quia nescit unde loquitur."¹⁸

Evidentemente Anselmo estima haber respondido a Roscelino de modo tal que éste ha abandonado la tesis de la pluralidad de 'cosas' en la trinidad, es decir la multiplicación de personas cada una de las cuales es entendida al modo de una 'res' separada de las otras, lo que se conoce como triteísmo. La respuesta de Anselmo ha establecido, a su juicio, la *unidad de la naturaleza* divina.

La índole racional de la respuesta ofrecida es también clara. O bien Roscelino expresa que hay tres dioses, o no entiende realmente lo que dice.¹⁹ Si se trata de lo primero, obviamente no se está en presencia de un cristiano; si de lo segundo, no es posible tomar en serio sus afirmaciones porque no es posible entender lo que alguien dice a menos que quien lo dice entienda estar diciendo algo. Tratándose de lo primero, la respuesta que se le ofrezca no puede apelar a la autoridad de la Sagrada Escritura -en la que Anselmo inequívocamente lee la aserción de un solo Dios verdadero- porque Roscelino la interpreta pervirtiendo su sentido, o si la entiende adecuadamente, no cree lo que allí se dice. No queda alternativa, la respuesta habrá de ser de índole racional.²⁰

Resta el sector X - XI, cuya función, en el texto de la Epístola y en el pensamiento de Anselmo, se verá más adelante en este mismo trabajo.²¹

3.1. *Quid dicit Roscellinus?*

Anselmo divide el texto de Roscelino centrándose en las personas del Padre y del Hijo, y justifica tal procedimiento reductivo entendiendo que lo que se argumente de estas dos personas vale por extensión de las tres: en efecto las personas del Padre y del Hijo se

¹⁸ EIV, XII, lin 11-12 p. 30.

¹⁹ Ver más adelante, nota 29.

²⁰ Certe aut vult confiteri tres deos, aut non intelligit quod dicit. Sed si tres deos confitetur, christianus non est. Si autem affirmat quod non intelligit non illi credendum est. Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit aut eam perverso sensu interpretatur. Quid enim apertius dicit scriptura sacra quam quia deus unus et solus est? EIV, II, lin 2-7 p. 11.

²¹ Véase punto 5, 'Los párrafos X y XI'.

distinguen una de la otra en forma recíprocamente relativa por los nombres propios con que son designadas.²² El Padre lo es del Hijo por haberlo engendrado, siéndole propio engendrarlo; el Hijo lo es del Padre por ser engendrado por él, siéndole propio el ser engendrado: lo propio de cada uno es su relación única con la otra persona. En el caso del Espíritu Santo, procedente del Padre y del Hijo, lo propio es el proceder de ambos.

La primera división comprende el antecedente del condicional: 'si duae personae non sunt duae res'. Aquí lo que hay que entender es qué quiere decir Roscelino con 'duae res', cuál es su sentido apelativo.²³ A continuación expone el contexto dentro del que aparece esta expresión. Primero en el contexto de la fe cristiana, donde se cree que las personas divinas son lo que cada una es en sentido propio y también lo que cada persona es en común con las demás. En ese contexto 'Padre' es lo propio (=engendrar) y lo común (=Dios), del mismo modo que 'Hijo' es lo propio (=ser engendrado) y lo común (=Dios) y 'Espíritu Santo' es lo propio (=proceder del Padre y del Hijo) y lo común (=Dios). Hay uno que es común (=Dios) y tres que son propios (=Padre - Hijo - Espíritu Santo); lo común se entiende en común y lo propio viene significado por los nombres propios. Cabe preguntarse, por tanto, en cuál de los dos sentidos debe entenderse la expresión 'duae res', si en el sentido de lo común o en el sentido de lo propio. En el sentido de lo

²² Ut autem facilius [respondere] et brevius hoc faciam, loquar tantum de Patre et Filio, quoniam hae duae personae suis propriis vocibus aliae ab invicem aperte designantur. EIV, II, 8-10 p. 11.

²³ Quaeramus primum quid velit hic dicere 'duas res'. EIV, II, lin 15 p. 11. Nótese que Anselmo se pregunta qué quiere decir Roscelino al utilizar la expresión 'duae res', lo que implica avanzar hacia la intención significativa del autor, es decir avanzar más allá de la letra de la expresión, hacia su sentido apelativo. En 'De grammatico', Anselmo ha establecido una neta diferencia entre significación y apelación de los términos. Apelación es una propiedad intraproposicional y variable del término por la cual éste remite a lo singular existente de conformidad con el contexto proposicional en el que se halla presente y siempre en relación al uso común del lenguaje. La significación, en cambio, es una propiedad extraproposicional e invariable del término, establecida desde el uso no común del lenguaje y que se expresa en la definición de dicho término. Puede consultarse mi artículo *Consideraciones sobre el 'De grammatico' de Anselmo de Canterbury*, en *Patristica et Mediaevalia XV* (1994), pp. 27-38.

propio está claro que son tres cosas²⁴, y así es como vienen designadas por tres nombres, cada uno de los cuales refiere a lo singular de cada persona.

No hay, por tanto, impedimento alguno en entender que en Dios, según lo propio de las personas, hay tres cosas. Todo depende de la intelección del término 'res': según se lo entienda referido a las *relaciones* de origen de las personas no se genera problema alguno,²⁵ la situación cambia si se entiende el término como referido a la *substancia* -aclara Anselmo.²⁶

²⁴ Solemus enim usu dicere 'rem', quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid. EIV, II, lin 5-6 p. 12. Decir de Dios, 'Padre' o 'Hijo' o 'Espíritu Santo' es decir algo en cada caso distinto, porque en Dios no se confunde uno con ninguno de los otros del mismo modo que, aunque en un mismo hombre, por ejemplo, pueda darse ser padre y ser hijo, sin embargo no es lo mismo lo que en él se significa por 'padre' que por 'hijo', siéndolo según respectos distintos.

²⁵ Hoc igitur modo nihil prohibet dicere duas personas, patrem et filium, esse duas res; si tamen intelligatur cuiusmodi sint res. Non enim sic sunt pater et filius duae res, ut in his duabus rebus intelligatur eorum substantia, sed eorum relationes. EIV, II, lin 12-15 p. 12.

²⁶ En 'Monologion', cap. 26, aborda Anselmo una problemática semejante, al preguntarse cómo la naturaleza sobreeminente es substancia. Está reflexionando allí sobre la naturaleza divina, en el marco de lo que podría denominarse un tratado dogmático 'de deo uno'. La respuesta consiste en entender que en el caso de la naturaleza de Dios se está usando el término 'substancia' para apelar -se dirá en el lenguaje posterior del 'De grammatico'- 'esencia': "(...) quomodo substantia est? Quomodo ergo obtinebitur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra sicut est supra omnem substantiam?" M, XXVI, lin 9-11, p. 44. En el momento de explicar tal asimilación del lenguaje, Anselmo se refiere a Dios como 'individuus spiritus': "Quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se coligit? Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cuiuslibet rei essentia dici solet substantia: profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici *substantia*. Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his spiritus dignior est quam corpus: utique eadem asserenda est esse *spiritus*, non *corpus*. Quoniam autem nec ullae partes sunt eiusdem spiritus, nec plures esse possunt eiusmodi spiritus, necesse est ut sit omnino *individuus spiritus*". M, XXVII, lin. 10-19, p. 45. Véase mi trabajo *El camino del nombre*, Buenos Aires, Patristica et Mediaevalia, 1989, parte I.A.

Roscelino no entiende el término de ese modo. Prueba de ello es que cuando expresa el antecedente del condicional sobre el que se está trabajando, agrega en tono aclaratorio: 'per se separatim': la expresión 'si Padre, Hijo y Espíritu Santo no son tres cosas *por sí separadamente*', exige en virtud de su sentido que, por ejemplo, en un hombre, no sea posible a la vez entender 'padre' e 'hijo'. Si fuese posible el darse a la vez paternidad y filiación en Dios -según Roscelino, y de conformidad con el adverbio 'separatim' en la expresión 'per se separatim'- sería inevitable entender que el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado juntamente con el Hijo.²⁷

Es obvio que lo que subyace en la interpretación que hace Roscelino es que la expresión mencionada debe mantener invariable su significación, sea aplicada a una creatura (el hombre del ejemplo), sea aplicada a Dios. Dado que no distingue entre significación y apelación, no comprende que el contexto proposicional, en que aparece la expresión en cada caso, obliga a establecer esa diferencia entre sus términos.

Piensa que únicamente estipulando como condición el antedicho adverbio (=separatim) se evita la encarnación conjunta de las tres personas. Pero no piensa que por aquella separación adverbial en virtud de la cual son mutuamente otros (otros como cosas) el ser Padre, el ser Hijo y el ser Espíritu Santo, dado que son mutua y relativamente otras la paternidad, la filiación y la procedencia -'en general', podría decirse, sin restringir el caso a Dios- se llega inevitablemente a la conclusión de que en el caso del ejemplo de un hombre cualquiera que se considere, no será posible que en él se den a la vez relación de filiación (respecto de sus progenitores) y de paternidad (respecto de su/s engendrados). Si no se distingue entre los distintos contextos en los que aparecen los términos, no se ve la necesidad de evitar la conclusión anterior. Si los términos no apelan contextualmente, es decir si no se acepta que así es, y solamente se acepta que significan de modo invariable, por qué no ver entonces que mediante tal procedimiento deviene imposible que en un hombre se den a la vez paternidad y filiación, lo que sin embargo ocurre en la mayoría de los casos.

Roscelino substancializa las relaciones de origen, entendiendo 'substancia' como 'res' (=separatim), pensando que así evita que en la encarnación de esa 'res' llamada 'Hijo' acontezca la encarnación de la

²⁷ Nam per illam separationem qua aliud est esse patrem et aliud esse filium, quoniam aliae sunt ad invicem paternitas et filiatio: si credit unum et solum esse deum qui est pater et filius, non videt patrem et filium posse separari, quin sint in eodem homine simul. EIV, II, lin 2-5 p. 13.

'res' llamada 'Padre' y la 'res' llamada 'Espíritu Santo'. En vez de contextualizar la significación mediante la apelación -como hace Anselmo- univoca la significación (substancia=cosa) cualquiera sea el contexto, sin advertir que de esa manera contradice la experiencia habitual que constata que en un mismo hombre y sin inconveniente alguno pueden darse -como de hecho se dan- la filiación y la paternidad.

Si bien cree, como dice, que hay un único Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin embargo no percibe que la distinción por la cual una cosa es ser Padre, otra ser Hijo, otra ser Espíritu Santo -dado que las relaciones de paternidad, la filiación y la procedencia son distintas entre sí respectivamente, aun sin necesidad de substancializarlas entendiéndolas como 'cosas'- basta al efecto de establecer que en un hombre -Jesús de Nazareth- puede darse una de ellas (ser Hijo) sin que se den las otras dos.

Debe pensarse, por lo tanto, que Roscelino no menciona como distinción la de *lo propio* de cada persona, sino que exige una distinción que avanza sobre la naturaleza *común* a las tres personas, es decir, avanza sobre la naturaleza divina multiplicándola hasta dar en el denominado triteísmo.

Es evidente que no entiende la distinción como referida a lo propio, porque al ejemplificar el significado de 'separatim' agrega 'sicut sunt tres angeli aut tres animae'. De ninguna cosa numéricamente una se dice, en efecto, que es dos ángeles o dos almas -o dos, en general sin aditamento alguno- ni se dice tampoco que dos cosas numéricamente distintas son una. De Dios, sin embargo, que es uno y único, se dice que es Padre, Hijo, Espíritu Santo, y también se dice que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un único Dios. Se cree que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios, que el Espíritu Santo es Dios, y recíprocamente que Dios es Padre, que Dios es Hijo y que Dios es Espíritu Santo. Pero nadie que crea lo que acaba de decirse cree que hay varios dioses o que Padre, Hijo y Espíritu Santo no sean tres. Quien piensa 'ángel' o 'alma' piensa en términos de substancia y no de relación. Por tanto Roscelino, que los menciona en plural, debe estar entendiéndolos en pluralidad substancial y no relativa.

Finalmente, Roscelino aclara aún más su tesis, al añadir en el texto 'ita tamen ut voluntate et potestate omnino sint idem'. No podría ser entendido lo anterior si la voluntad o poder que mantiene unidas a las personas no les fuese atribuida por él en lo que tienen de propio. ¿Cómo podrían ser uno de este modo, si no atribuyendo a cada uno, en lo propio, tal voluntad o poder? Sólo así podrían ser uno, siendo tres cosas separadamente. Pero la voluntad o poder, en realidad, corresponde a las personas en virtud de la substancia (*substantia pro essentia*) o

naturaleza divina que les es común. Por lo tanto, si atribuye la voluntad o poder a las personas en virtud de lo que de propio tiene cada una, separándolas, en consecuencia, en virtud de sus propiedades, ¿para qué agrega 'como tres ángeles o tres almas'?

La argumentación anselmiana aquí es muy sutil: si Roscelino separa las personas en virtud de las propiedades no dice nada nuevo, pues así es como se lo entiende. Pero en tal caso, ¿para qué se añade 'como tres ángeles o tres almas'? Y si atribuye a las personas la voluntad o poder de mantenerse reunidas en virtud de su naturaleza común, tampoco dice novedad alguna, puesto que es así como se lo entiende. De modo que es menester entender que con dicha expresión (*ita tamen ut...*) no intenta más que atribuir la voluntad o poder a las personas en lo que tienen de propio, pero siendo así, ¿para qué agrega 'sicut tres angeli aut tres animae'?, porque al hacerlo incurre en contradicción consigo mismo. La contradicción consiste en sostener a la vez que el poder y la voluntad de mantenerse reunidas corresponde a las personas en virtud de su individualidad (relación substancializada) por un lado, y también que les corresponde en virtud de la naturaleza que les es común (serían uno por aquello mismo que son tres).

Si dijese que la voluntad o poder les corresponde en virtud de la naturaleza que les es común, esto es en virtud de aquello que a la vez permite a cada una y a las tres, conjuntamente, ser un único Dios, cabría preguntarle si es cristiano. Como obviamente responderá por la afirmativa, habrá que entender que él mismo cree que hay un único Dios, y que Dios es tres personas, y que solamente una de ellas, el Hijo, se ha encarnado. Sin embargo, quien así cree afirma simultáneamente que cualquiera que no crea lo que él cree no es cristiano. Por lo tanto, si Roscelino cree esto, y cree que es cristiano, cree asimismo que no es cristiano cualquiera que no crea lo que él mismo cree. Puede indagarse ahora si no es él mismo quien no es cristiano, dado que acepta la argumentación anterior. En efecto, si ser cristiano implica creer lo que él mismo dice creer, y si quienquiera que no lo crea no es cristiano, puede examinarse si él mismo no ha dejado de serlo al sostener su tesis de las 'tres cosas separadamente'.

3.2. *Quomodo ratiocinatur secum?*

Roscelino: Si Dios es, numéricamente, una y la misma cosa, y si además es Padre, Hijo y Espíritu Santo: ¿cómo no se han encarnado el Padre y el Espíritu Santo al encarnarse el Hijo? Porque de una y la misma cosa no pueden verificarse simultáneamente predicados opuestos excluyentes. Dado 'a', o bien 'a es S' o bien 'a no es S' es verdadera, pero

no ambas, es decir, en una proposición con sujeto singular no pueden verificarse de éste simultáneamente un predicado y su negación. Así, 'Pedro es apóstol' y 'Pedro no es apóstol' no pueden ser verdaderas a la vez puesto que son contradictorias. Si se consideran dos proposiciones singulares con idéntico sujeto aunque denotado mediante nombres distintos, ocurre lo mismo que en el ejemplo anterior: 'Pedro es apóstol' y 'Simón no es apóstol' no pueden ser verdaderas simultáneamente. Otra es la situación tratándose de proposiciones singulares con sujetos distintos: 'Pedro es apóstol' y 'Esteban no es apóstol' pueden ser ambas verdaderas. Si se adopta idéntica convención tratándose del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y se afirma, a la vez que no son cosas distintas sino una y la misma, ¿cómo es posible predicar algo del Hijo y no predicarlo de las otras dos personas? Luego, si el Hijo se ha encarnado, el Padre se ha encarnado y el Espíritu Santo se ha encarnado.

Anselmo: Extremando las consecuencias de la argumentación anterior se viene a generalizar el criterio para todos los predicados. Así como en el caso de la encarnación, lo mismo valdría en el caso de las propiedades exclusivas de cada persona: si el Hijo es Hijo, Verbo y encarnado, lo mismo habrá que decir del Padre, y viceversa. Pero en tal caso se han disuelto las propiedades personales, viniendo a la conclusión de que no son tres las personas, sino una, porque poseen idénticas propiedades. Ahora bien, si se dice que son tres las personas, es porque se las distingue; de modo que admitiendo el criterio de Roscelino habría que negar que sean tres las personas. Finalmente, ¿Por qué Roscelino restringe su argumentación a la encarnación? Bien debiera decir: si las tres personas son una sola y la misma cosa, entonces no hay tres personas. Esto es destruir la fe.²⁸

3.3. *Triteísmo (parágrafos IV al IX)*

3.3.1. *Primer Sector (parágrafos IV y V)*

-Condicional con antecedente afirmativo: *quid consequi?*
-Fallitur sub nomine 'rei'. -Fallit sub nomine 'dei'.

²⁸ Videtis igitur quomodo destruat fides nostra secundum sensum eius qui putat consequi patrem esse cum filio incarnatum, si una et non plures sunt res in deo personae plures? Si enim vera est haec eius consequentia, non solum hoc quod de patre et filio dixi, sed in omnibus tribus personis tanta sequetur confusio, ut quidquid de singulis proprie dicatur, de omnibus communiter dicendus sit. EIV, III, lin 3-8 p. 16.

Si se supone que Roscelino ha pensado que 'tres cosas' no corresponde a las personas sino al hecho de que cada una de ellas es Dios, multiplica por tres la naturaleza divina llegando a la afirmación de tres dioses (triteísmo). Pero podría bien haber ocurrido que al transmitirse los dichos de Roscelino, y sin que éste lo hubiese dicho realmente, se deslizase 'como son tres ángeles o tres almas'. Supongamos que tal aclaración no ha sido hecha: ¿por qué entonces *yerra él mismo o induce a error*²⁹ en lo pertinente al término 'res', cuando para él el término 'res'

²⁹ Cur ergo fallitur aut fallit sub nomine rei, cum idipsum significetur sub nomine dei? EIV, IV, lin 3-4 p. 17. Cabe destacar que el contenido de '[Roscellinus] fallit sub nomine rei' y su contraparte '[Roscellinus] fallitur sub nomine dei' corresponde a los párrafos IV y V, mientras que el de '[Roscellinus] fallitur sub nomine rei' y su contraparte '[Roscellinus] fallit sub nomine dei' está desarrollado en los párrafos VI al IX. En ambos casos se trata de un equívoco por el cual Roscelino presupone una sinonimia entre 'res' y 'deus' a la vez que expone ambos términos como heterónimos. Anselmo se encarga de poner de manifiesto tal equívoco a efecto de mostrar que la tesis de Roscelino conduce al triteísmo. Si, en efecto, las tres cosas no lo son en virtud de sus propiedades sino en virtud de su naturaleza, nadie puede equivocarse respecto de que están siendo afirmadas tres naturalezas divinas y no tres personas.

El sector IV-V expone 'fallit sub nomine rei' (=fallitur sub nomine 'dei') y desarrolla las consecuencias de la tesis de Roscelino, esto es: 'quid consequi a dictis Roscellini?' en lo pertinente a la noción 'res'. Si se entiende 'res' como significando también relaciones, se hace inevitable el triteísmo.

El sector VI-IX expone 'fallitur sub nomine dei' (=fallit sub nomine 'rei') y muestra que las consecuencias que Roscelino estima se siguen de aceptar la negativa de su tesis '-si las tres personas *no son* como tres cosas, entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo'- en realidad no se siguen: 'quid non consequi a dictis Roscellini'.

Se parte, entonces, de dos implicaciones: una con antecedente afirmativo -si solamente el Hijo se ha encarnado-, y otra con antecedente negativo -si *las tres personas no son como tres cosas separadamente*-; a partir de allí, se desarrollan el 'quid consequi', relativo al primer condicional, en el sector IV-V, y el 'quid non consequi', correspondiente al segundo condicional, en el sector VI-IX.

Los dos condicionales dependen del equívoco fundamental de Roscelino referido al binomio 'res / deus', pero mientras el primero lo analiza desde una perspectiva pública ('in quo fallit?'), el segundo lo hace desde una perspectiva privada ('in quo fallitur?'). La perspectiva pública del engaño

tiene el mismo significado que el término 'Dios'? Porque o bien niega que Dios sea esta cosa que es tres personas, o bien, si no lo niega, se sigue no solamente que las tres personas no son una sola cosa sino tres, y también que las personas no son un solo Dios sino tres dioses.

(=fallit) presupone, a su vez, una perspectiva privada de autoengaño (=fallitur): *engañar* en lo pertinente a la noción 'res' presupone *engañarse* en lo pertinente a la noción 'deus'. Y viceversa, *engañarse* respecto de 'deus' conlleva *engañar* respecto de 'res'. Así, el texto queda dividido en los sectores IV-V y VI-IX. El sector IV-V comprende: 'quid consequi?' (antecedente afirmativo) -in quo fallit?' ['fallit sub nomine rei' / ('fallitur sub nomine deus')]. El sector VI-IX comprende: 'quid non consequi' (antecedente negativo) - 'in quo fallitur?' ['fallitur sub nomine deus' / ('fallit sub nomine rei')].

El condicional con antecedente afirmativo 'si *solamente el Hijo se ha encarnado*' tiene por consecuente 'entonces las tres personas son como tres cosas separadamente'. El condicional con antecedente negativo 'si *las tres personas no son como tres cosas separadamente*' tiene como consecuente 'entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo'. El antecedente (afirmativo) del primer condicional se opone contradictoriamente al consecuente del segundo condicional. El antecedente (negativo) del segundo condicional se opone contradictoriamente al consecuente del primer condicional. Si bien se observa, entre los dos exponen la ley de contraposición del condicional, según la cual $(p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$. La lógica de Anselmo es impecable y muestra que, bajo cualquier consideración, la tesis de Roscelino es inaceptable dado que los dos condicionales son equivalentes. Ni de la suposición de que solamente el Hijo se ha encarnado se sigue que las tres personas son como tres cosas separadamente, ni de la suposición de que las tres personas no son como tres cosas separadamente se sigue que el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo.

Esta estructura categorial y argumentativa expone un cierto carácter especulativo en la primera parte de la 'Epístola de incarnatione verbi', esto es, la comprendida en los párrafos II - IX. Estos párrafos están dedicados a recusar el triteísmo, es decir, la tesis de una pluralidad de dioses, mediante una afirmación de la unidad de la naturaleza divina. La segunda parte de la Epístola, que se desarrolla en los párrafos XII al XVI, aborda el tema de la negación de la pluralidad de personas, es decir, el sabelianismo: "(...) haec ratiocinatio si rata est, vera est haeresis Sabellii." EIV, III, lin 12 p. 15. Como puede verse, Anselmo, en el párrafo III, ya tiene en mente la necesidad de recusar esta argumentación que atribuye a Roscelino a título de 'ratiocinatio ad intra': "Cum igitur dicit [Roscellinus] (...): puto quia *sic ratiocinatur secum*." EIV, III, lin 18-22 p. 14.

Si Roscelino recurre a decir que las tres cosas son *conjuntamente* un solo Dios, y que no se sigue de su antecedente que sean tres dioses, cabría replicarle que en tal caso ninguna de las personas sería plenamente Dios y que Dios resultaría de la composición de estas tres cosas.

Para solventar la dificultad anterior, el canónigo agrega 'de modo tal que por la voluntad o poder sean absolutamente lo mismo'.³⁰

Frente a tal agregado, cabe investigar si estas tres cosas son de naturaleza divina en sentido divisivo, o lo son como poseyendo en común voluntad y poder, o de modo tal que su naturaleza divina no consiste solamente en lo que cada una es separadamente de las otras, ni consiste en lo que son en común, sino de ambos modos a la vez. Según se las considere separadamente, se tiene tres dioses que pueden ser concebidos como unidad sin recurrir a la voluntad o poder, dado que lo propio se entiende en discontinuidad con lo común y lo común en discontinuidad con lo propio. Si la divinidad es apropiada por las tres cosas divisivamente, mientras se sostiene que la voluntad o poder les es común, entonces podrán ser concebidos como de naturaleza divina al margen de la voluntad o poder que se les atribuye en común, y esta voluntad o poder restará, entonces, excluida en la naturaleza divina.

Si se las considera de naturaleza divina en virtud del poder o voluntad poseído en común, no concuerdan en la unidad de la naturaleza divina por sí sino por otro. Y de tal manera, las tres cosas resultan innecesarias a la unidad divina o, dicho de otro modo, la naturaleza divina no tiene necesidad de ellas.³¹

Si se recurre a la tercera opción mixta de modo tal que las tres cosas sean *apeladas* Dios en virtud de la voluntad o poder -de modo semejante a un hombre a quien se atribuye ser rey en virtud de su regia potestad-, entonces se las apelará 'Dios' de manera accidental, y no substancialmente. En efecto, si así fuese, las tres cosas serían tres dioses, del mismo modo que tres hombres apelados reyes son tres reyes y no uno.

'Quid consequi?' Lo que se sigue es que habiéndose encarnado una persona divina, no es necesario que alguna otra se haya encarnado conjuntamente con ella. Dicho de modo condicional con antecedente afirmativo: del antecedente 'solamente el Hijo se ha encarnado' -el cual Roscelino piensa que se deriva necesariamente el consecuente 'las tres personas son como tres cosas separadamente'- no se deriva más que el

³⁰ '(...) ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem.' EIV, II, lin 24 p. 10 - lin 1 p. 11.

³¹ Frustra igitur cogitantur illae tres res in deo. EIV, V, lin 3 p. 19.

consecuente 'es imposible que las tres personas sean como tres cosas separadamente'.

'In quo fallitur?' Se engaña a sí mismo en relación al nombre 'res' porque concibiendo una distinción tal como la propuesta entre las cosas, viene a dar con una pluralidad de dioses. Si se entiende el término 'cosa' de manera de extenderlo hasta incluir las relaciones mismas, el triteísmo es inevitable.

'In quo fallit?' Engaña en relación al nombre 'deus' porque hablando en tales términos (sustituyendo 'res' por 'deus'), al convertir a una pluralidad de cosas en Dios induce al error en el que él mismo se encuentra, esto es, la pluralidad de dioses.

3.3.2. Segundo sector: (parágrafos VI, VII, VIII y IX)

-Condicional con antecedente negativo: quid non consequi?

-Fallitur sub nomine 'dei'. -Fallit sub nomine 'rei'.

Roscelino requiere de su interlocutor una argumentación tendiente a poner de manifiesto que el condicional con antecedente negativo, esto es, 'si las tres personas no son tres cosas, entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo', no se verifica. Anselmo tendrá que ofrecer, por tanto, una argumentación que muestre que en dicho condicional el antecedente es verdadero pero el consecuente es falso. Este desarrollo constituye el contenido textual de la expresión 'non consequi' y evidencia que Roscelino se engaña (=fallitur) a sí mismo respecto a la noción 'deus', y consecuentemente engaña (=fallit) respecto a la noción 'res'.³²

Sobre el carácter plenamente establecido por el cual es doctrina la unidad de la naturaleza divina y la trinidad de las personas, Anselmo se remite a la Escritura y a la tradición exegética de la iglesia -especial-

³² Forsitan dicet iste [Roscellinus]: (...) ostende non consequi quod dico, et fatebor ego tecum nullum inconueniens sequi, si solus filius est incarnatus, aut si tres personae sunt una res. Quod si ab hac ostensione deficiis, non solvis sed magis ligas quaestionem, cum tu ipse mecum probas innumera inde nasci inconuenientia. Quae si negata sunt ambo debemus pariter concludere tres personas non esse unam rem, si solus filius est incarnatus; aut si sunt una res omnes pariter esse incarnatas. EIV, VI, lin 2-10 p. 20.

Ostendendum ergo est in quo iste fallitur, et quomodo incarnationem solius filii non sequitur tres personas esse tres res separatas; aut si una sunt res tres personae, [non sequitur] omnes eas incarnatas esse.

mente a San Agustín. Además, menciona expresamente sus propias obras 'Monologion' y 'Proslogion', a cuya factura asigna el objetivo de probar, por razones necesarias y sin el recurso a la autoridad de la Escritura, lo que se cree sobre la naturaleza divina y sobre sus personas, además de lo que se cree sobre la encarnación.³³

La epístola, en este párrafo VI, parte del hecho siguiente: Roscelino no niega las tres personas; tampoco niega que se haya encarnado el Hijo. Argumenta, sin embargo, que las tres personas han de ser concebidas como distintas de tal manera que ni el Padre ni el Espíritu Santo estén en el Hijo, porque si estuvieran en él, y el Hijo, a su vez, en el hombre por obra de la encarnación, estarían también en el hombre las otras dos personas por obra de la misma encarnación.

Anselmo se propone mostrar ahora: 1) que aún suponiendo tres dioses, esto no evita la encarnación del Padre y el Espíritu Santo con el Hijo; 2) que no hay pluralidad de dioses sino sólo uno; 3) que aunque un solo Dios sea tres personas, esto no solamente no implica la encarnación de las tres personas habida cuenta de la encarnación de una de ellas, sino que lo imposibilita.

Lo primero se prueba por relación a la potestad que Roscelino atribuye a Dios y que, distinta de la naturaleza divina, identifica como aquello en virtud de lo cual se dan su ubicuidad y su eternidad. En efecto, tal potestad no es accidental a Dios, que resulta inconcebible sin ella. Es, por tanto, substancial a Dios. Ahora bien, o se identifica con la totalidad de su esencia o tan sólo parcialmente. Esto último no es posible dado que no son concebibles partes en Dios; se ha de concebir, entonces, como idéntica con su esencia. De esta manera se llega a la conclusión siguiente: así como la potestad divina es aquello en virtud de lo cual se dan su ubicuidad y eternidad, de igual modo su esencia, que es idéntica a su potestad. Y la tesis de Roscelino pone en evidencia su defecto, porque la pluralidad de dioses con que piensa que se salva la encarnación conjunta no lo conduce al fin previsto. Ubicuidad y eternidad afectan por igual a las tres personas de manera que, en lugar

³³ Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit (...). EIV, VI, lin 16-19 p. 20.

alguno y en tiempo alguno será imposible encontrar una de ellas sin que se encuentren las otras dos.³⁴

Lo segundo exige referirse a la identificación 'Dios / bien sobreeminente'. O bien Dios no es el bien sobreeminente, o bien hay varios bienes sobreeminentes, o bien hay un solo Dios del mismo modo que hay un solo bien sobreeminente.

La identificación inicial no es negada por persona alguna, porque cualquier cosa que sea menor que alguna otra ciertamente no es Dios y toda cosa que no sea el bien sobreeminente es menor a algo, dado que es menor respecto al bien sobreeminente. Y el mismo bien sobreeminente es único, porque si hubiese más de uno serían iguales en dignidad y el bien sobreeminente es tal porque no admite ni igual ni superior.³⁵

Lo tercero se prueba porque el mismo Roscelino no niega que sean tres las personas divinas. Y si lo son no es en virtud de su naturaleza sino en virtud de las relaciones de origen que constituyen las personas. Por tanto, si el Hijo se ha encarnado y no es numéricamente la misma cosa que el Padre como tampoco es numéricamente la misma cosa que el Espíritu Santo, no es necesario, esto es, no se sigue que se hayan encarnado conjuntamente. Roscelino, sin embargo, piensa que la distinción entre personas no es tan fuerte como la distinción de

³⁴ Non ergo illum potest adiuuare multitudo deorum ad defendendum patrem et spiritum sanctum ab incarnatione, quoniam non inueniri potest in eorum multiplicatione illa disiunctio, sine qua defensionem istam fieri posse nequaquam existimat. EIV, VII, lin 17-20 p. 22. Sobre el tema de la ubicuidad y eternidad Anselmo ofrece un largo desarrollo en 'Monologion', capítulos XX al XXIV. Y sobre la argumentación tendiente a establecer la eternidad de Dios a partir del análisis del lenguaje, véase 'De veritate', capítulos I y X, que remiten a 'Monologion' capítulo XVIII.

³⁵ Confróntese la argumentación de 'Monologion', capítulos I a IV, como también la presente en 'Proslogion', capítulo II. Pueden verse, asimismo, mis trabajos *Verdad y libertad. Lectura de "De Veritate" de S. Anselmo de Canterbury* en: Stromata 3-4, Buenos Aires, 1983, pp. 351-363; *El Bien y la Esencia*, en: Stromata, 3-4, Buenos Aires, 1986, pp. 329-365; *Libertad y Necesidad en "Monologion"*, de Anselmo de Canterbury, en: Patristica et Mediaevalia IX, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Facultad de Filosofías y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1988, pp. 46-90; *Proyección estructural de los capítulos I-IV del "Monologion"*, en: Stromata 3-4, Buenos Aires, 1988, pp. 511- 536.

naturaleza (=cosa) y que, a menos de establecer una distinción semejante entre las personas, resulta inevitable la encarnación conjunta.

Esta concepción de Roscelino afecta de modo inmediato la encarnación misma. Si se concibe la encarnación como asunción de la naturaleza humana en la unidad de la naturaleza divina y no en la de la persona del Hijo, la consecuencia inevitable de tal identificación entre ambas naturalezas es la indignidad de la naturaleza humana, que aparece así como imposible de ser redimida³⁶. La asunción de la naturaleza humana operada en la encarnación ha acontecido en la unidad de la persona del Hijo, porque no es concebible que una pluralidad de personas sea, en un hombre, una sola persona. Si, en efecto, un mismo hombre fuese una misma persona con cada una de varias personas, no serían ya varias personas sino una sola en la que se identificarían todas. De esta manera se ve que no es posible concebir la encarnación como la asunción de la naturaleza humana en la unidad de la naturaleza divina ni como la asunción de la naturaleza humana en la unidad de varias personas que serían, en definitiva, una sola y la misma persona. Cualquiera que hubiese sido la persona divina encarnada, valdría la misma argumentación. La unidad divina-humana operada en la encarnación exige la unidad de la persona, pero no exige la de la naturaleza.³⁷

'Quid non consequi?' Lo que no se sigue es que habiéndose encarnado una persona divina, sea necesario que alguna otra se haya encarnado conjuntamente. Dicho de modo condicional con antecedente negativo: del antecedente 'si tres personas no son tres cosas' no se deriva necesariamente el consecuente 'el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo'.

'In quo fallitur?' Se engaña a sí mismo en relación al nombre 'Dios' porque concibiendo la distinción propuesta entre las personas viene a dar con una pluralidad de dioses.

'In quo fallit?' Engaña en relación al nombre 'cosa' porque hablando en tales términos (sustituyendo 'deus' por 'res'), al convertir a

³⁶ Confróntese la argumentación de 'Cur deus homo', libro I, caps. V, XIX y XX.; libro II, caps. VI, VII y IX. Puede verse mi trabajo *Libertad y Necesidad en 'Cur deus homo' (primera parte)* en: Stromata, 3-4, Buenos Aires, 1989, pp. 339-368; *Libertad y Necesidad en 'Cur deus homo' (segunda parte)* en: Stromata, 3-4, Buenos Aires, 1990, pp. 340- 375.

³⁷ Quapropter impossibile est deo incarnato secundum unam quamlibet personam illum secundum aliam quoque personam incarnari. EIV, IX, lin 2-4 p. 25.

Dios en una pluralidad de cosas induce al error en el que él mismo se encuentra, esto es, la pluralidad de dioses.

4. Segunda prescripción: redarguere (parágrafos XII al XV)

Este extremo de la especulación presente en la epístola corresponde al otro anatema: la negación de la pluralidad de personas en Dios. Quien incurre en él, después de haber sido recusada la tesis de la pluralidad de dioses, ignora de qué habla (*nescit unde loquitur*), porque al confundir el orden divino con el orden creado, piensa que está hablando de Dios y de las personas divinas cuando en realidad está hablando de creaturas humanas.³⁸ Como puede verse, se trata de otro equívoco. Pero mientras el primero se verificaba en el orden del lenguaje haciendo sinónimos los términos 'res' y 'deus', éste avanza en el orden ontológico equiparando creador y creatura.

4.1. De la pluralidad a la unidad: 'cum similitudine' (parágrafo XII: pluralidad; parágrafo XIII: unidad)

Dado que en el orden creado un hombre no admite ser considerado como una pluralidad de personas sino que exige ser considerado una sola persona, trasponiendo el criterio al orden creador, se niega que tal cosa se verifique en Dios. Sin embargo, en este orden, se dice que hay tres personas. No entendiendo que se trata de tres cosas separadamente como lo serían en el orden creado, sino afirmándolo en virtud de cierta semejanza con dicho orden (*i.e. cum similitudine*).

Anselmo recurre en este punto a un ejemplo muy elocuente. Supóngase, dice, un hombre en el que se verifique únicamente la paternidad, y otro en el que se verifique solamente la filiación: Adán y Abel respectivamente. De Adán se dice solamente padre y de Abel únicamente hijo porque no hay quien sea padre de Adán ni hay quien sea hijo de Abel. Son dos personas distintas -aunque más no sea- por el hecho de que cada uno posee una propiedad que le pertenece exclusivamente. A partir de la suposición anterior puede efectuarse una metátesis al orden creador para ejemplificar que de modo semejante se dice en Dios: se dice de Dios que el Padre no es el Hijo ni el Espíritu, porque

³⁸ Sed si revocatus a multitudine deorum pluralitatem abnegat in deo personarum, hoc ideo facit, quia nescit unde loquitur. Nam nec deum nec personas eius cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures humanae personae. EIV, XII, lin 11-13 p. 30.

no hay de quien el Padre sea hijo, ni hay quien sea hijo del Hijo, ni hay quien sea hijo o padre del Espíritu Santo. Ninguno es el otro y así son distintos por sus propiedades aunque los tres sean Dios, de manera semejante al hecho de que Adán y Abel son hombres aunque sean distintos y son distintos aunque sean hombres. Claro está que se trata de una simple semejanza ('*similitudinem habent quandam*') entre ambos órdenes, y que se trata de una metátesis hacia un ámbito heterogéneo que no goza de univocidad ni puede reclamarla precisamente por tratarse de una 'metátesis eis allo genos'. En la trinidad divina, por tanto, hay distinción entre las personas y no pueden ser predicadas una de otra. Es posible decir 'el Padre es Dios', 'el Hijo es Dios', 'el Espíritu Santo es Dios'; no resulta posible, empero, decir 'el Padre es el Hijo' o 'el Hijo es el Padre', etc. Quien niega que pueda afirmarse tres de uno (Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo) o uno de tres (el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios), a efecto de poder -según estima- evitar que entre las personas divinas pueda predicarse una de la otra, nada más que por no hallar ejemplo en el orden creado en que tal cosa se verifique, que comprenda que no todo es comprensible,³⁹ que lo comprenda de manera tal que le resulte *razonablemente* comprensible.

Aun así, Anselmo trata de encontrar en el orden creado una cierta semejanza con lo que acaba de afirmarse en el orden creador y que, en estricto sentido, no tiene semejanza alguna. Alude a un manantial del que nace un río que, a su vez, desagua en un lago. Denomínese 'Nilo'⁴⁰ a lo que acaba de suponerse. En tal suposición, se

³⁹ Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est? Ergo si in eo quod seipsam dicit, generat Pater et generatur Filius: 'generationem eius quis enarrabit' (Is, 53)? Monologion, LXIV, lin 11-16 p. 75.

⁴⁰ Si (como el griego afirma en el Cratilo) // El nombre es arquetipo de la cosa // En las letras de rosa está la rosa // Y todo el Nilo en la palabra Nilo. J.L.Borges, *El Golem*, en: El Otro, el Mismo. Obras completas (1923-1972), Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 885-887. Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus. U.Eco, *El nombre de la rosa*, Buenos Aires, Lumen De la Flor, 1980, p. 607. Obviamente se trata de un 'nombre' distinto de los 'nombres' (en plural). Se trata del nombre esencial, anterior y fundamento de la cosa, se trata de la cosa misma que es, en sí, palabra. "Adán y las estrellas lo supieron // En el Jardín. La herrumbre del pecado // (Dicen los cabalistas) lo ha borrado // Y las generaciones lo perdieron." J.L.Borges, *ibidem*, p. 885.

distinguen el manantial, el río y el lago. Sin embargo cada uno, y los tres, reciben por denominación 'Nilo'. Tiénesse aquí una semejanza en el orden creado de algo que es tres y uno, uno y tres: el río es Nilo, el manantial es Nilo, el lago es Nilo; el Nilo es lago, fuente y manantial; el lago no es manantial ni río, el río no es manantial ni lago, el manantial no es río ni lago.

Si se objetase que esta semejanza dista mucho de lo que quiere ilustrarse con ella, porque pueden distinguirse partes en el ejemplo que no en Dios, piénsese en él como un todo íntegro desde el inicio hasta el fin, como considerándose en todo su tiempo. Porque no está íntegro todo a la vez en el lugar ni en el tiempo, sino que está por partes; ni será perfecto hasta que cese su existencia temporal. Guarda, desde tal perspectiva, semejanza con el discurso oral, que no está completo hasta que cesa de ser emitido, pero que cuando cesa de emitirse cesa asimismo en su existencia.⁴¹

Si en el mismo ejemplo se supone ahora que el río corre subterráneamente de modo que solamente se percibe el manantial y el lago en que desagua, resulta evidente que de los tres el único que corre en forma subterránea es el río, mientras el manantial y el lago están a la vista. Esta nueva semejanza ilustra, mutatis mutandis, el hecho de que la encarnación es privativa del Hijo.⁴²

4.2. De la unidad a la pluralidad: 'sine similitudine' (parágrafo XIV: unidad - parágrafo XV: pluralidad)

Más allá de las analogías entre el orden creado y el creador, Anselmo considera que debido a su disimilitud (i.e. *sine similitudine*) es preciso hasta un cierto punto elongar la mente hacia la contemplación del orden creador mismo. Recurre a la noción de 'eternidad', a la que entiende como expresión adecuada de Dios, quien no es más que la misma y simple eternidad.

⁴¹ (...) cogitet totum hunc Nilum, ex quo incepit usque dum desinet, esse in tota quasi aetate sua; quia nec ipse totus est simul aut loco aut tempore, sed per partes, nec perfectum erit donec desinat esse. Habet enim quandam in hoc cum oratione similitudinem, quae quandiu quasi ex oris fonte procedit perfecta non est; et cum perfecta est iam non est. EIV, XIII, lin 25 p. 31 - lin 1 p. 32.

⁴² Si enim rivus per fistulam currat a fonte usque ad lacum: nonne solus rivus, quamvis non alius Nilus quam fons et lacus, ut ita dicam, infistulatus est, sicut solus filius incarnatus est, licet non alius deus quam pater et spiritus sanctus? EIV, XIV, lin 5-8 p. 33.

La argumentación es sencilla: ni puede afirmarse una pluralidad de eternidades discretas, esto es 'exteriores' unas a otras, ni es posible afirmar una pluralidad de eternidades continuas, esto es 'interiores' unas a otras. Lo primero porque no es concebible algo 'extra' eternidad. Lo segundo, porque cuantas veces se imagine que la eternidad se repite 'ad intra', no hace más que una sola y la misma eternidad consigo misma. Así como se argumenta relativamente a la eternidad, se argumenta relativamente a Dios: no es posible concebir una pluralidad de dioses.⁴³ Y así como Dios guarda eterna y singular unidad de naturaleza, de modo semejante mantiene una inseparable pluralidad en los relativos -Padre, Hijo, Espíritu Santo-. Según las relaciones -y no en menor medida que, según la naturaleza, guarda una *indisoluble* unidad- guarda una *irreductible* pluralidad.⁴⁴

Observando el recorrido de la reflexión anselmiana en lo que se ha denominado segunda parte de la epístola, la correspondiente al anatema sabeliano, puede verse que es necesario distinguir dos sectores: por una parte los párrafos XII, XIII y XIV abocados a una tarea en el terreno de las semejanzas (cum similitudine), por la otra el parágrafo XV intentando un gesto contemplativo (sine similitudine). El ejemplo de Adán y Abel (parágrafo XII) ilustra por vía de la semejanza la pluralidad de las personas divinas; el ejemplo del Nilo (parágrafo XIII) instituido para ilustrar la constitución triunitaria de la naturaleza divina; el ejemplo del Nilo que corre subterráneamente (parágrafo XIV) a efecto de ilustrar el hecho de la encarnación como acontecimiento exclusivo del Hijo. Posteriormente el parágrafo XV, ya sin apelación a semejanza alguna, recurre a la noción de eternidad para elevar la mente a la contemplación de la unidad de la naturaleza divina.

⁴³ Ergo quoniam deus aeternitas est, non sunt plures dii, quia nec deus est extra deum, nec deus in deo addit numerum deo. Semper igitur unus et idem et solus est deus. EIV, XV, lin 9-11 p. 34.

⁴⁴ Quoniam ergo cum deus nascitur de deo, vel deus procedit de deo, nec substantia potest amittere singularitatem nec relatio pluralitatem; idcirco unum est ibi tria et tria unum, nec tamen tria de invicem dicuntur. EIV, XVI, lin 27 p. 34 - lin 3 p. 35.

4.3. Unidad y pluralidad: 'per speculum et in aenigmate' (parágrafo XVI)

El parágrafo XVI tematiza, si se observa cuidadosamente su contenido, a Dios.⁴⁵ No en cuanto es uno y único por su naturaleza, ni en cuanto es pluralidad de personas desde la perspectiva que de El ofrecen las relaciones de origen, sino en cuanto es el inefable uno y trino, trino y uno, que excede la contemplación humana. El Dios que 'Monologion' caracteriza como 'solus deus ineffabiliter trinus et unus'.⁴⁶ El Dios que 'Proslogion' describe como 'quiddam maius quam cogitari possit'.⁴⁷ ¿Cómo articular la polémica antitrinitaria de la primera parte de la epístola con la polémica antisabelianista de la segunda parte? En otras palabras, ¿qué es lo que conduce la reflexión anselmiana hasta este parágrafo XVI de su epístola, después de haber transitado ambas polémicas?

Si se tiene presente que la polémica antitrinitaria estuvo orientada al establecimiento de la unidad de la naturaleza divina, y que la polémica antisabelianista se orientó al establecimiento de la diversidad de las divinas personas, puede formularse la hipótesis de que estaría faltando el tercer momento de un movimiento de carácter especulativo, de cuya existencia bien podría tomarse evidencia en el parágrafo XVI.

De ser así, sería indispensable asimismo poder indicar en la epístola anselmiana un cierto punto de inflexión textual que diera cuenta del movimiento de carácter especulativo mencionado. Ya se señaló anticipadamente un movimiento de esta índole⁴⁸ en el sector que comprende los párrafos IV al IX. Se trata, empero, de un sector parcial de la epístola.

5. Cur Christus? (párrafos X y XI)

Como es evidente, en este trabajo no han sido analizados aún los párrafos X y XI. El parágrafo X se abre con una declaración que los

⁴⁵ Quomodo vero filius nascatur de patre et spiritus sanctus procedat a patre et filio, nec tamen sit filius, quoniam sicuti est videri non potest in hac vita; beatus Augustinus velut 'per speculum et in aenigmate' in libro de hac ipsa trinitate diligenter contemplatus est, et ego in Monologio meo, cuius supra memini, pro mea possibilitate disputavi. EIV, XVI, lin 10-14 p. 35.

⁴⁶ Monologion, LXXX, lin 12-13 p. 87.

⁴⁷ Proslogion, XV, lin 14-15 p. 112.

⁴⁸ Cfr. supra, nota 28.

margina del tema específico de la epístola.⁴⁹ Se va a tratar allí de ofrecer razones tendientes a probar un tópico exclusivo de la encarnación: ¿por qué se encarnó el Hijo, y no alguna otra de las personas divinas? El paréntesis extratemático abierto por el parágrafo X involucra al parágrafo XI y no se extiende más que hasta allí.⁵⁰

Basta tener presente la monumental obra cristológica anselmiana, es decir 'Cur deus homo', para comprender la importancia que tal tema tenía para Anselmo. Además, conviene recordar que lo que fue considerado hasta la edición crítica de F.S.Schmitt parte de la epístola era, en realidad, la dedicatoria mediante la cual Anselmo dedicaba 'Cur deus homo' al papa Urbano II. Esto evidencia que ambos textos estuvieron ligados, no sólo cronológicamente, lo que es sabido, sino espiritual y psicológicamente en su autor.⁵¹

Puede formularse la hipótesis de que los párrafos X y XI de la epístola esbozan la doctrina cristológica de Anselmo que será expuesta con posterioridad y detalladamente en Cur deus homo. Pero no solamente constituyen una suerte de primicia de dicha obra; cumplen asimismo la función de punto de inflexión textual en la EIV, y esto es lo que interesa destacar aquí.

El problema abordado por Anselmo en el sector X-XI es el de la unidad personal de las dos naturalezas en Cristo, operada por la persona del Hijo. El punto de partida consiste en analizar la sentencia que sostiene que a dos naturalezas corresponden dos personas. El argumento con que se sostiene lo anterior es el siguiente: Dios antes de la encarnación era una persona en la del Hijo y esto no ha cesado de ser verdadero de Dios aún después de la encarnación; el hombre asumido en la encarnación también es persona dado que ha sido asumido un hombre individual y todo hombre individual es persona. Así, está la persona divina anterior a la encarnación y la persona humana asumida.

Anselmo responde que, así como en Dios una sola naturaleza es varias personas a la vez que varias personas son una sola naturaleza, de modo semejante en Cristo una persona es varias naturalezas y varias naturalezas una sola persona

⁴⁹ Cur autem deus magis assumpserit hominem in unitatem personae filii quam in unitatem alicuius aliarum personarum: quamvis in hac epistola nostrum hoc non fuerit propositum, tamen quoniam huius rei mentio se obtulit, aliquam reddendam rationem existimo. EIV, X, lin 6-9 p. 25.

⁵⁰ Cfr. supra, nota 17.

⁵¹ Cfr. Inos Biffi, op. cit., cap. 4 y apéndice a los primeros cuatro capítulos.

No es lo mismo 'hombre' que el hombre asumido por el Verbo, esto es Cristo, dado que en el nombre 'hombre' solamente se entiende la naturaleza significada por tal nombre (en general), mientras que en el hombre asumido por el Verbo o, si se quiere en el nombre 'Jesús' ha de entenderse, junto con la naturaleza que le cabe en cuanto hombre (en general), la colección de propiedades que es una e idéntica con el hombre asumido y con el Verbo que lo asume, esto es, su más absoluta singularidad únicamente apelable aunque no significable.⁵² Por lo señalado, se ve que el sector X-XI cumple una función de hito textual en el que se entrecruzan categorialmente la significación y la apelación, lo universal y lo singular, a la par que se pone de manifiesto que tal entrecruzamiento categorial se hace imprescindible para referirse al singularísimo 'quiddam magnum' constituido por el 'deus-homo', Jesús de Nazareth.

Si ahora se consideran la primera parte de la epístola (sector II-IX) y la segunda parte (sector XII-XV) como opuestas a partir del punto de inflexión que ofrece el sector X-XI, no es difícil comprender el carácter especular de su texto y la índole especulativa del pensamiento de su autor. Recusando el triteísmo y el sabelianismo no se ha hecho más que reconstruir especulativamente la doctrina triunitaria, exponiéndola en su más excelente 'quiddam magnum', esto es, la persona del Verbo que conjuga y sella la más perfecta alianza entre Dios y el hombre en Jesucristo. Dicho de otro modo: sólo un Dios uno y único, trinitariamente constituido, es capaz de un evento como la encarnación. Posteriormente, a dicho evento ha dado en denominárselo secularización.⁵³

⁵² Sed quoniam et verbum est deus et ille assumptus homo est homo, verum est dicere quia deus et homo eadem persona est; sed in nomine 'dei', subaudiendum est verbum, et in nomine 'hominis', subintelligendus est filius virginis. EIV, XI, LIN 3-6 p. 30.

⁵³ Cfr. H.G.Gadamer, op.cit, pp. 422-431.

La normativa aristotélica de la expresión científica

por Eduardo Sinnott (Buenos Aires)

En los estudios acerca de la teoría aristotélica del lenguaje, la investigación del enfoque normativo se ha centrado preferentemente en el campo de la estilística poética y retórica.¹ Parece no haberse observado suficientemente que Aristóteles elaboró asimismo una normativa paralela referente a la expresión lingüística en el campo de la dialéctica y de la filosofía, esto es, en el campo de la expresión científica en general.²

La normativa aristotélica de la expresión poética y de la expresión retórica se hallan formuladas, respectivamente, en *Poética* xxii y en distintos lugares de *Retórica* III. La normativa de la expresión científica, que es la que me propongo discutir aquí, está expuesta principalmente en los *Tópicos*.³ Este tratado es, sin duda, anterior a la *Retórica* y a la *Poética*, y, en efecto, como se verá, la normativa expuesta en él anticipa en más de un aspecto el planteo correspondiente de aquellos textos. De la normativa de los *Tópicos* emanan, a mi modo de ver, los rasgos reconocidos como característicos de la expresión científica, cuyo primer teorizador fue Aristóteles.

1. La norma fundamental de la expresión científica

Como se verá, la normativa aristotélica de la expresión científica reposa en los mismos supuestos generales que la normativa retórica y la normativa poética; en particular: (a) se refiere al mismo nivel lingüístico, esto es, el de las unidades léxicas, (b) da por sentada la misma clasificación básica de esas unidades y (c) se apoya en la misma distinción funcional.

¹ Cf. por ejemplo, Morpurgo-Tagliabue, G. (1967); Larkin, M. (1971); Casevitz, M., Charpin, F. (1983).

² La distinción entre la dialéctica y la filosofía es, en Aristóteles, sólo metodológica y no resulta relevante para lo que examinaré aquí, de modo que hablaré genéricamente de "expresión científica".

³ Se hallan observaciones complementarias en otros lugares del *Organon*.