

M: *Die Morgenröte*. Aurora.

Mam: *Menschliches Allzumenschliches*. Humano, demasiado humano.

2. Fuentes

Nietzsche, Friedrich, *Gesammelte Werke*, Musarion Verlag, München, 1923-1928.

Nietzsche, Friedrich, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, I-VIII, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzimo Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1967-1972.

3. Bibliografía citada

Balthasar, Hans Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1939.

Idem, *Herrlichkeit*, III, I, 2: *Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige, Paris, 1999³.

Foucault, Michel, *Qu'est-ce qu'un philosophe? Dits et écrits I* (1954-1969), 1966, 42, Gallimard, Paris, 1994, pp 552-553.

Heidegger, Martin, *Nietzsche I-II*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.

Idem, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, en Gesamtausgabe, V, Wegmarken, Frankfurt, 1976.

Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1983².

Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Stuttgart, Meiner, 1941.

Lubac, Henri de, *Le drame de l'humanisme athée*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1963.

Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Grasset-Fasquelle, Paris, 1977.

Valadier, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974.

Welte, Bernhard, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1958.

La experiencia del lenguaje en *Monologion* y *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury

por Enrique C. Corti
Unsam - Conicet

1. *Monologion*. La experiencia del lenguaje del límite y el viraje hacia la *via per aliud*.

Los antecedentes textuales del vocablo *nihil* (nada) en el pensamiento anselmiano remontan a *Monologion*¹, donde es posible encontrar tres instancias de este término. La primera es pertinente a la creatura en relación a la *inteligencia divina*, respecto de la cual la *esencia creatural* aparece como *nihil aliunde* (nada que se origine fuera de) la esencia divina, entendida esta última como aquella esencia que es saber que nada sabe más allá y fuera de sí mismo. La segunda es también pertinente a la creatura en relación a la *voluntad divina*, respecto de la cual la *subsistencia* (o substancialidad) de la creatura aparece también como *nihil aliunde* esta misma esencia divina, pero ahora entendida como aquella esencia que es querer que nada quiere más allá y fuera de sí mismo. "Esencia" y "substancia" son nociones que, atribuidas a Dios, aparecen identificadas con su esencia cuando su esencia es pensada categorialmente como *spiritus* ("*nisi dicatur substantia pro essentia, id est, spiritus*"). Pero devienen, según está indicado en los dos primeros *nihil*, esencia y substancia de la creatura que en la creatura no se identifican. El motivo de la no identificación es la libertad creadora que opera sin mediación, crea produciendo la creatura *ex nihilo* (de la nada). *Ex nihilo* vale aquí tanto como *nihil aliunde* la esencia divina en el orden del saber y del querer. Las personas de la divinidad trinitaria -Hijo y Espíritu Procedente- guardan una precisa relación con estos dos primeros sentidos de *nihil*: el Verbo en relación al saber productor y esenciante; el Espíritu en relación al querer conservador providencial. La tercera instancia del término aparece en el momento menos esperado: si las presencias esenciante

¹ Para una secuencia argumental de los tres *nihil* en el *Monologion* ver *Apéndice* al final del artículo.

(*creatrix*) y conservadora (*servatrix*) de Dios han sido vistas como imprescindibles cuando fue necesario explicar la procedencia efectiva de la creatura (forma + subsistencia) a partir del creador sin mediación alguna (*nihil aliunde*), ahora, cuando la reflexión se topa con la libérrima decisión divina del *fiat creatura*, comprende que es preciso, además, un *tertium nescio quid* (una tercera instancia del término cuyo correlato objetivo se ignora) en Dios mismo que permita discernir en él lo que propiamente se denomina libertad. Este *tertium nescio quid* es obviamente asimismo *nihil*. Nada hay que sea discernible de Dios, en Dios mismo, que dé razón de su libertad: "*Nec ulla ratione est quod est nisi quia est*", en expresión de *De veritate* (por razón alguna es lo que es sino porque es).

"*Nec ulla ratione voluit ea quae voluit nisi quia voluit*" (por razón alguna quiso lo que quiso sino porque lo quiso) es la expresión que habría que agregar en *Monologion* para guardar cierta simetría entre ambos textos; sin embargo, una expresión semejante recién aparecerá en *De casu Diaboli* referida al ángel caído para describir su libérrima decisión de abandonar la justicia: "*ipsa sibi causa efficiens fuit, si dici potest, et effectum*" (fue causa eficiente y efecto de sí misma). No referida a Dios, pero sí a su ángel, cuya caída acontece a una con el gesto mismo ("*nec ulla ratione voluit ea quae voluit nisi quia voluit*") desertor de la rectitud. Precisamente por ello cae, por pretender el gesto de identidad imposible a cualquier creatura, es decir, "*voluit quia voluit*". Quiso lo que quiso sin reparar que para él, en cuanto creatura, aquello que es querido, si bien es querido por ser querido (le va su libertad en eso), no le acontece existir por virtud del acto mismo de ser querido. Lo que acontece que existe por ser querido es aquello que torna sobre el sujeto del acto constituyéndolo moralmente. El ángel desconoció su creaturidad y también que únicamente como creatura le es dado querer. Olvidado esto, querer y caer fue lo mismo para él (fue causa eficiente y efecto de sí mismo).

Según se ve, junto a una primera significación consistente en la ausencia de mediación por la que el Verbo es Verbo sólo por sí, sin mediación creatural, y a una segunda por la cual el Verbo sólo por sí es sobreeminente debido a su consubstancialidad con la esencia sobreeminente, es posible hallar una tercera significación que está ligada con lo sobreeminente como *espíritu*, como saber que es esencia y como esencia que es saber, y particularmente con el saber que de dicho espíritu pretende la creatura racional.

Las dos primeras instancias del término aparecen en el capítulo XI, pero la tercera lo hace en el capítulo XIX apenas después del argumento que inaugurarás posteriormente el texto *De veritate* (sobre el que está estructurada esta obra al comienzo y al final del subtema

dedicado a la verdad, caps. I y X). Este argumento, de naturaleza lingüística, pone en juego los niveles sintáctico y semántico a la vez, porque apela a la significación de términos como *praeteritum* y *futurum* a la vez que a la estructura de los tiempos verbales de *esse* correspondientes al pasado y al futuro, que se vinculan proposicionalmente a fin de dar lugar al argumento. *Erat + futurum* y *erit + praeteritum* integran las proposiciones cuyas verdades, definidas sintácticamente y carentes de toda referencia existencial a 'comienzo' y 'fin' respectivamente, postulan la necesidad de una causa de su verdad sin comienzo ni fin y, por lo tanto, atemporal.

En *Monologion*, el saber que es esencia y la esencia que es saber, en la medida que se constituye sin mediación de la creatura, diseña la noción de Verbo sobreeminente apelando para ello a *nihil* como forma de la mediación que lo posibilita, y a la vez diseña el saber que la creatura racional puede pretender del Verbo: solamente puede saberse de él como condición necesaria de la creatura pero no como su condición suficiente. Como condición necesaria significa que es impensable la creatura en el supuesto de la inexistencia del Verbo creador, y esto es correcto; como condición suficiente significa que debiera bastar el pensamiento del Verbo como creador para inferir la existencia de la creatura por él creada, y esto es incorrecto, porque entre el pensamiento de lo posible como posible y como efectivamente existente media el *fiat* de la libertad creadora. Es obvio que sólo puede saberse del Verbo por una vía *per aliud* (vía larga o *negativa*) ya que no puede sabérselo *per se*, por la vía *per proprietatem suae essentiae* (vía corta o *afirmativa*).

La imposibilidad de la vía afirmativa, esto es, la necesidad de la vía negativa, que no satisface a Anselmo porque relega en la exterioridad a la razón del que medita, hacen que -siempre en *Monologion*- intente un nuevo camino: la *via eminentiae*, o mejor dicho, la *via ad eminentem*.

Describir el abordaje anselmiano como una *via ad eminentem* y no como una *via eminentiae* no es producto de una descuidada sustitución de vocablos; describe una característica propia del pensamiento anselmiano: su carácter especulativo. *Ad eminentem* es la designación más apropiada para una vía que conduce hacia Dios, no solamente a la razón del que medita (*via eminentiae*) sino también a quien medita con ella. La afirmación de especulatividad depende de la hipótesis general de un vínculo de correlación (tal vez dependencia) entre articulación material del texto y articulación categorial del pensamiento de su autor.

Denomino especularidad a un mecanismo textual de índole proposicional que Anselmo utiliza en *Monologion*. Adopta la forma de

un análisis de los predicados de la proposición categórica mediante un procedimiento por el que reduce su pluralidad a la unidad del sujeto, para después invertir dicho procedimiento con el fin de exponer dicha unidad a través del juego de la pluralidad de sus diferentes predicados. De este modo aparece la cópula proposicional como sede de un trabajo especular que la va diseñando en su sentido definitivo.

Aquel mecanismo textual va acompañado de una articulación especulativa del pensamiento, por la que Anselmo intenta su objetivo explícito: meditar acerca de la razonabilidad de la fe comenzando para ello por una consideración de la innegable pluralidad constatable en el orden de los bienes que lo conduce, a través de los diferentes movimientos, hasta la necesidad de la 'vía del juicio' que articula verdad y bien en la síntesis que de ambos efectúa la razón desiderante que, conduciendo a través de la *via ad eminentem*, conduce hacia Dios, no solamente a la razón del que medita (*via eminentiae*) sino también a quien medita con ella, al sujeto desiderante de conformidad con un juicio.

El término *nihil*, en las tres versiones que de él ofrece *Monologion*: creación, conservación y consumación corresponden a los tres éxtasis temporales -pasado, presente y futuro- y constituye una efectiva categoría del pensamiento del autor.

Que se trata de una categoría, lo verifica el uso que de ella se hace en obras posteriores; que el autor utiliza esta categoría sistemáticamente, lo atestigua el argumento de continuidad que conecta todas estas obras posteriores:

De veritate se inicia con una alusión a *Monologion*, cap. XVIII, donde Anselmo piensa a Dios creador, conservador y consumador mediante categorías temporales (pasado, presente, futuro);

Proslogion desarrolla su famoso argumento en base a un comparativo relativo que deviene absoluto sin abandonar su condición de relativo gracias a que uno de los términos de la comparación es precisamente *nihil*;

De libertate arbitrii aborda el tema de la libertad de la voluntad -y no el del libre albedrío- y apela a *nihil* para expresar una libertad original de la creatura racional tal que nada (primer *nihil* = forma) puede superarla en el orden de su naturaleza aunque el orden del uso (segundo *nihil* = acto) sea pasible de la alienación de la injusticia;

De casu Diaboli, que tematiza el problema del mal, concluye con una formulación de la categoría que la ofrece lingüísticamente como una negación determinada, esto es, como una negación no solamente sincategorema sino también dotada de valor como categorema con contenido ontológico.

Nihil constituye un elemento decisivo tanto en la arquitectura textual cuanto en la doctrinal.

En los *textos* desempeña su función como operador según el siguiente esquema:

en *Monologion* hace posible el giro especular del capítulo LXIV como un istmo entre la primera y la segunda parte;

en *Proslogion* articula los dos primeros estadios del argumento, *gradatio* y *circuitus*, con los dos últimos, *indicius* y *excessus* entre los cuales se verifica la conclusión del argumento, esto es *existit Deus*;

en *De veritate* sostiene el paralelismo entre las nociones de verdad natural y verdad sujeta al uso de la voluntad, permitiendo al texto del cap. X formular tres nociones de vínculo causal, sólo causado-causado y causante-sólo causante;

en *De libertate arbitrii*, cap. IX, vuelve factible la afirmación inaudita "*nec Deus potest auferre voluntatis rectitudinem*" (Dios no puede suprimir la rectitud de la voluntad) y reconcilia los opuestos *libertas-servitus* (libertad-servidumbre) en el cap. XI;

en *De casu Diaboli*, ofrece el soporte de la conclusiva aserción "*ipsa sibi causa efficiens fuit, si dici potest, et effectum*" (fue causa eficiente y efecto de sí misma) que cierra el cap. XXVII, en franca consonancia con la tripartita división del vínculo causal formulada por *De veritate*.

Desde un punto de vista *doctrinal*, el esquema es el siguiente:

Las dos partes de *Monologion* corresponden a las dos vías especulativas allí desarrolladas, la que opera mediante las propiedades de la esencia divina reduciéndolas a la unidad de ésta ("*via per proprietates suae essentiae, vel via per se*") y la que opera mediante las propiedades del alma racional reduciéndolas a la unidad exigida por su deseo de beatitud ("*via per proprietates alterius essentiae, vel via per aliud*").

Ambas son vías posibles, distintas y además complementarias únicamente porque la relación entre la esencia divina y la esencia del alma racional es una relación antisimétrica de creación *ex nihilo*. Esta relación aparece con todo su vigor especulativo en el cap. LXIV que formula "*superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*" (el desarrollo anterior comprendió racionalmente que es incomprensible...), haciéndose cargo del hecho manifiesto de haber discurrido sobre aquello que al discurso aparece como no siendo pasible de discurso, a la vez que sobre la imposibilidad de ser pasible de discurso aquello sobre lo que, sin embargo, se ha discurrido. Los tres *nihil* formulados por esta obra corresponden a los tres éxtasis temporales de creación, conservación y consumación.

¿Es posible sostener, a partir de los elementos puntualizados, que existe una relación determinante entre la estructura del texto y el pensamiento, relación que explica la constitución unipolar en *Monologion*? Los tres éxtasis temporales equiparables a los tres *nihil* no están afectados por discontinuidad alguna entre ellos, precisamente por tratarse de tres 'éxtasis'. El tratamiento que reciben en el argumento del capítulo XVIII es sintáctico, no semántico. Alude a las puras relaciones entre signos lingüísticos, y no a la temporalidad histórica que jalona los tiempos. Resultan así entidades puramente extáticas obtenidas por ablación argumental.

Cuando *De veritate* retoma este argumento, justamente lo hace para explicar que no debe confundirse entre Dios y el lenguaje que formula las proposiciones del argumento, como si el mismo argumento no tuviese otro objetivo que probar tal cosa, esto es, que la proposición aludida es sin comienzo ni fin, o que su verdad es el mismo Dios "*non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset Deus*" (no lo he dicho como queriendo significar que esa frase -la que dice 'algo será'- carece de principio o simplemente que esa verdad es Dios).

La confusión en la que pudo haber incurrido en *Monologion*, la aclara ahora Anselmo explicando que la finalidad de aquel argumento era probar que una verdad -así sea meramente lingüística- requiere causa. Y si la verdad en cuestión parece ser perdurable (sintácticamente, sin referencia objetiva) la causa que la sostiene habrá de ser igualmente perdurable. Perdurabilidad que es de índole atemporal porque está determinada por las relaciones entre los signos lingüísticos. Es la perdurabilidad extática. Pasado, presente y futuro como horizonte omnicompreensivo ya dado de una sola vez para siempre (*semper*).

Las dos vías, la *per se* y la *per aliud*, o vías *eminentiae* y *ad eminentem* operan, ambas, dentro del mismo horizonte del *semper*. El texto de *Monologion* no requiere más que un libro, en correspondencia con la continuidad de las dos vías. Estos dos caminos o vías, el primero efectuado por la razón con la que se medita según la unilateralidad del juicio en sus dos direcciones -hacia el sujeto proposicional y hacia los predicados proposicionales-, y el segundo efectuado por el sujeto meditante según la dilección de su deseo, aunque conforme asimismo al juicio, componen los movimientos de *Monologion*.

El juicio -unilateralmente en la *via per se*, o regulando la dilección en la *via ad eminentem*- es el horizonte que delimita la perspectiva atemporal extática del primer texto anselmiano, y también

la dimensión especulativa que su pensamiento logra alcanzar en ese texto.

La exorbitancia y desproporción entre Dios y su creatura alcanzará en el argumento de *Proslogion* cap. X también tres expresiones, en consonancia con los éxtasis temporales: la primera "*aliquid quo nihil maius cogitari possit*" (algo que lo cual nada puede pensarse más grande); la segunda "*aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*" (algo que lo cual nada puede pensarse más grande, de tal modo que no pueda pensarse que no es); la tercera "*quiddam maius quam cogitari possit*" (algo más grande que lo que puede ser pensado) que M. Corbin denominó los tres nombres de Dios². *Proslogion* ostenta una constitución unipolar por la misma razón que *Monologion*: se trata de nombres extáticos que nombran lo innombrable dentro del único horizonte de la *razón con la que se medita*, que también envuelve a quien medita con ella. Igualmente aquí queda a la vista la desproporción exorbitante entre Dios y su creatura; empero, la temporalidad tampoco está jalonada por la historicidad.

El juicio ya no es más la vía, porque la carga de la prueba ha sido desplazada hacia una descripción que está más cerca del nombre y del concepto que del juicio; pero los extremos del juicio que en *Monologion* involucraban la meditación de un solo sujeto consigo mismo, se han convertido ahora -en *Proslogion*- en dos sujetos que discurren entre ellos y operan como sujeto y predicado proposicionales. Pero como esto se da en una alocución donde la razón con la que se medita y quien medita con ella -esto es, la razón- sigue teniendo la última palabra y la temporalidad adquiere dimensiones asimismo extáticas, también *Proslogion* está compuesto en un libro, unipolarmente.

2. *Cur Deus homo*. La experiencia del límite del lenguaje y la conversión déictica: *invenire et intueri quiddam magnum*. Lenguaje de la infidelidad y de la fe, el singular y la historia.

El texto soteriológico anselmiano se propone pensar la redención del hombre operada por Cristo, en cuya única persona se reúnen las naturalezas humana y divina.

² M. Corbin, *L'oeuvre de Saint Anselme de Canterbury*, Paris, Du Cerf, 1986.

La obra, compuesta en dos libros cuya estructura Anselmo consigna en el *Praefatio (proprie dictum)*³, discrimina dos contenidos conceptuales -Anselmo los denomina *materia editionis*-: en el primer libro se procede "*quasi nunquam aliquid fuerit de Christo*" (como si nada relativo a Cristo hubiera ocurrido nunca), y está dirigido a la lógica de la infidelidad, en el segundo se procede "*quasi nihil sciatur de illo*" (como si no se supiera nada relativo a Cristo, aún sin prejuizar acerca de él mismo), y es abordada la lógica de la fe.

He denominado 'lógica de la infidelidad' a la que se desarrolla bajo el imperio metodológico de una remoción histórica de la persona de Cristo ("*quasi nunquam aliquid fuerit*"), y 'lógica de la fe' a la que presupone sólo una remoción noética de Cristo ("*quasi nihil sciatur*"), sin que se suponga su inexistencia histórica.

Cada libro admite subdivisiones, también previstas en el prefacio propiamente dicho. El segundo libro admite tres; la tercera es decisiva y atañe propiamente a la 'lógica de la fe': "*omnia quae de Christo credimus*" (todo lo que creemos acerca de Cristo). Considerando la hipótesis de un segundo prefacio queda definido textualmente dentro de la 'lógica de la fe' un núcleo reflexivo muy importante entre los capítulos XV y XVI. M. Corbin los denomina 'corazón del pensamiento' y del *Cur Deus homo*⁴.

Hasta el XV la reflexión trata un *opus* del que nada ha sido dicho (*nihil dicendo*) por tratarse de algo exorbitante y desproporcionado para la razón con que se medita y para quien medita con la

³ *Cur Deus homo*, praefatio, lin. 8 p. 42 - lin. 3 p.43. *Proprie dictum* señala que se trata de lo que Anselmo mismo denomina *praefatio* y como tal figura en la edición crítica de F.S. Schmidt. Se sabe, sin embargo, y el editor crítico lo consigna en el caso de *Monologion*, las primeras líneas del primer capítulo (lin. 5 p.13 - lin. 5 p.14) de dicha obra constituyen un segundo prólogo (F.S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, v.1, pág. 72). En el caso de *Cur Deus homo*, a partir de una hipótesis que considera los capítulos I y II del primer libro como una suerte de segundo prefacio, he logrado establecer una estructura alternativa para este texto, que permite dar cuenta de la relevancia de los capítulos XV y XVI del libro segundo en tanto contienen las expresiones *invenimus quiddam magnum e invenimus Christum* (Cfr. E. Corti, "Libertad y necesidad en 'Cur Deus homo' de Anselmo de Canterbury", *Stromata* 45 (1989) 339-368 y 56 (1990) 337-360).

⁴ M. Corbin, "Necessité et liberté. Sens et structure de l'argument du *Cur Deus homo* de Anselme de Cantorbéry", *Humanisme et foie chrétienne* (1976), 599-632.

razón. Se trata del *Christus* ("*aperte invenimus Christum*" lin. 3-4, p.116). Desde el capítulo 16 se trata de un *opus* admirable en su constitución intrínseca, se trata de "*aquel quien en persona hace que hombre y Dios convengan en uno*" (lin. 3-15, p.117).

La expresión *quiddam magnum* (algo grande) contiene en su ingenuidad gramatical los aspectos que se requieren filosóficamente para indicar un hito en la temporalidad extática continua y abrir en ella un hiato histórico. Cristo -*magnum quiddam*- inaugura la historia porque en la hipótesis de su inexistencia o de su desconocimiento la temporalidad resulta meramente extática y continua, admitiendo únicamente argumentaciones que establecen diferencias entre pasado, presente y futuro que son puros éxtasis en el horizonte único de la razón con la que se medita y de quien medita con la razón.

Un antes y un después, tienen sentido solamente a partir de un *quiddam* déictico, y esto significa que es accesible desde la perspectiva de una *inventio*, puntual e histórica. La razón con la que se medita y quien medita con ella, ni en monólogo ni en alocución tienen acceso a *quiddam magnum* porque están ceñidos por el horizonte único de una temporalidad extática. No pueden acceder al antes ni al después hasta que no acceden al ahora que inaugura *quiddam magnum*.

Las dos necesidades (*praecedens-sequens*) hallan referente en el ahora que inaugura *quiddam magnum*. La necesidad precedente (*praecedens*) es eficaz respecto de la cosa porque la precede lógicamente en el contexto de un horizonte extático. Se trata de necesidad lógica, de aquella necesidad comprensible para la razón con la que se medita y para quien medita con la razón, pero que no inaugura ni un antes ni un después históricos. Esta necesidad es la que no sirve para nombrar la gracia sobrenatural, que propiamente es gracia y no necesidad. La necesidad consiguiente (*sequens*) puede ser aplicada propiamente para nombrar la gracia, porque se trata de una necesidad que resultando totalmente ineficaz respecto a la cosa, la sigue, no la precede. Sigue a la cosa porque ésta (*quiddam*) ha inaugurado un después histórico produciendo lo que la sigue al operar según libertad, es decir de conformidad consigo misma, con su propia verdad o rectitud. Así, *quiddam* interrumpe el flujo continuo del horizonte extático impidiendo a la razón con que se medita y a quien medita con ella bastarse a sí mismos en el círculo de una temporalidad sin tiempo y sin cosas, sin antes ni después. Frente a *quiddam* cabe intuirlo (*intueri*), no cabe pensarlo. La intuición de *quiddam* accede a él como *magnum*. En este momento se instaura verdaderamente la dualidad; sólo ahora podrá hablarse de antes y después, hasta y desde *quiddam magnum*; ahora el texto puede constituirse mediante dos libros.

Finalmente, *De concordia* —el último texto compuesto por Anselmo antes de morir— aborda la temática del encuentro con lo sobreeminente que, inaugurada por *Monologion*, precede desde entonces el pensamiento anselmiano.

La sobreeminencia que proyectaba a Dios siempre más allá del sujeto judicante y desiderante (*Monologion*) y que lo abroquelaba allende lo pensable (*Proslogion*), encuentra en *Cur deus homo* el quiasmo histórico del encuentro con él en la persona de Cristo: *quiddam magnum*. Pero es en *De concordia* donde puede entablarse un diálogo entre hombre y Dios, un evento donde no es solamente el hombre quien habla, ni lo es Dios; ni Dios a través de su palabra hecha evento singularísimo en la historia, sino que Dios y hombre se encuentran frente a frente y dialogan de libertad a libertad: *praedestinatio* (predestinación o imperio divino) — *liberum arbitrium* (libre albedrío o voluntad libre del hombre). Este texto pone de manifiesto que, en orden a la salvación, no se trata ni de sola gracia ni de solo libre albedrío, sino de un encuentro dialógico donde ambos se ponen en juego. Este diálogo frente a frente acontece textualmente en el libro segundo de *De concordia* y ocupa literalmente la parte central de esta obra que aparece, así desarrollada en tres libros.

Apéndice: *Los tres nihil en Monologion. Secuencia argumental*

Es preciso referir a los capítulos III, VI-VIII, XI, XIII, XVIII-XIX, para mencionar los más notorios, a efectos de percibir la relevante presencia categorial de *nihil* en la primera obra de Anselmo; sin embargo es en los capítulos XI y XVIII-XIX donde dicha presencia es decisiva.

La primera aparición consta en la expresión *nihil est per nihil*, perteneciente al cap. III (lin 4 p.15). Habiendo ya desarrollado, en I y II, la perspectiva de los atributos *bonum* y *magnum qualitate*, en III aborda la noción *aliquid*. *Nihil* debuta en relación a *aliquid* en el marco de una cierta causalidad expresada en *per*.

El texto "*Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid*" sigue inmediatamente al anterior exponiendo su sentido. Ni siquiera puede pensarse algo que no sea por algo, de modo que el texto concluye "*quidquid est igitur, non nisi per aliquid est*" (lin 1 p.16.): todo aquello que es, no es sino por algo. Dicho de otro modo: si no es por algo, no es algo. Queda establecida una continuidad ontológica fuerte que circula del ser al ser. De la nada ni pensar, al menos en el sentido que queda explícitamente cancelado.

Per nihil, por tanto, ha quedado desprovisto de significación. Obviamente ha quedado excluida la posibilidad de *nihil* como causa,

solamente *aliquid* puede ser causa. Nótese que Anselmo piensa una causalidad en el orden del ser; de hecho, hasta ahora sólo ha utilizado el verbo *esse*.

Esse per admite, para el autor, dos determinaciones: *esse per se* - *esse per aliud*, pero tanto uno (*se*) como otro (*aliud*) han de categorizarse mediante *aliquid*: del ser al ser mediando la causalidad. Pero no sólo la causalidad que expresa *per*; también la expresada por *ex* admite las dos determinaciones. ¿Se sigue también la exigencia de su categorización mediante *aliquid*? De ser así, ¿qué puede significar entonces *ex nihilo*? ¿No queda desprovista de significación como ha quedado ya la expresión *per nihil*?

El verbo *esse* cede paso en esta instancia al verbo *producere* (VII, lin 7-10 p.22): *ex nihilo* significa ahora *producere ex nihilo*. Todo el capítulo VIII está dedicado a determinar el modo en que ha de ser entendida dicha expresión con la que termina el cap. VII. Aunque *producere* es sustituido por *facere* a la hora de cumplir el cometido, Anselmo explica los tres posibles sentidos de *facere ex nihilo*: 1) puede significar 'no hacer' ("*nequaquam factum est*"); 2) 'hacer contando materialmente como substrato con la nada' ("*ex ipso nihilo, id est ex eo quod penitus non est, factum sit*"); 3) 'hacer sin contar materialmente como substrato con algo para ello' ("*esse factum, sed non esse aliquid unde sit factum*". VIII, lin 6-8, lin 13-16, lin 17-19; p.23.).

El tercer sentido es el aceptado por Anselmo: *factum esse ex nihilo* significa ser hecho, ser producido, pero no a partir de una materia preexistente a título de substrato. Este es el sentido en que debe entenderse 'creatura'. Este sentido aludido aquí (*non aliquid unde*), es develado en su contenido implícito por el capítulo XI dando lugar al primero y al segundo *nihil*. El texto del capítulo explicita el doble contenido de *unde* en la expresión anterior: "*unde vel eorum quae factura erat formam compingeret*" y "*unde vel ea ipsa hoc quod sunt perficeret*" (XI, lin 7-9 p.26). *Nihil* está referido a la forma y al acto mismo de existencia. Ser hecho de la nada implica no ser hecho a partir de substrato formal alguno, ni serlo a partir de substrato amorfo alguno, sino *simpliciter* ser hecho. Ni hay transformación de substrato preexistente, ni formación de substrato preexistente, no hay substrato, solamente hay creación.

Esta absoluta ausencia de *hypokeímenon* propia del acto creador es desplegada por Anselmo mediante los atributos *primus et solus* en oposición al acto artesanal que es *nec primus nec solus*. Es primero porque no asume forma preexistente, es exclusivo porque no requiere auxilio de materia alguna.

Las creaturas no son lo que (forma) son, ni serían en absoluto lo que son de hecho (acto de existencia) más que por el acto creador: "*ea quae per illam creata sunt, omnino non sunt aliquid quod non sunt per illam; quae vero fiunt per istam, penitus non essent, nisi essent aliquid quod non sunt per ipsam*" (XI, lin 20-23 p.26). Obviamente Anselmo categoriza un origen ontológico radicalmente distinto del conceptualizado por el mundo griego; no se trata de generación sino de creación. *Nihil* está en correspondencia con el acto creador, en cuanto a la forma y en cuanto al acto de existencia.

El capítulo XIII expone el corolario de lo anterior en orden a la presencia histórica de la creatura como tal: "*cuncta quae facta sunt, eodem ipso sustinente vigent et perseverant esse quandiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt*" XIII, lin 6-7 p.27).

Del mismo modo y por argumentos semejantes a los primeros concluye Anselmo que así como es necesaria la presencia creadora en relación al origen radical de la creatura, también lo es la presencia sostenedora en relación a su existencia histórica: "*neesse est ut sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem praesentiam*" (XIII, lin 13-15 p.27). La historicidad de la creatura halla su sostén allí mismo donde tiene su origen.

Los capítulos XVIII y XIX contienen el tercer *nihil*, y formulan la argumentación mentada al comenzar *De veritate*.

El principio creador no tiene principio. El principio creador no tiene fin. Prueba de ello es, dice Anselmo, que "*nec per se, nec ex se, nec per aliud, nec ex alio, nec per nihil, nec ex nihilo*" es posible atribuirle principio ni fin. Lo primero porque sería anterior o posterior a sí mismo, lo segundo porque no sería principio sino principiado, lo tercero por motivos obvios: o bien no sería *per se* ni *ex se*, o bien sería idéntico a *nihil*.

Este es el punto que da lugar al cap. XIX: "*ecce iterum insurgit nihil, et quaecumque hactenus ratio veritate et necessitate concorditer attestantibus disseruit, asserit esse nihil*" (XIX, lin 26-27 p.33). ¿Cómo hacer para conjurar la oquedad de *nihil*? Respuesta: exponiendo la dimensión moral de la ontología, o en otros términos mostrando que *rectum* constituye intrínseca e indisolublemente a *ens*. Esta será la tarea que emprenderá Anselmo en *De veritate*. Precisamente por ello este tratado comenzará aludiendo al capítulo XVIII de *Monologion* (DV, I, lin 6-20 p.176).

Mientras, el capítulo XIX parece apelar nuevamente a la interpretación de *nihil* ya expuesta anteriormente en el capítulo VIII, a saber, *nihil* como *non aliquid unde*, bien sea en el sentido de forma,

bien en el sentido de acto de existencia. Pero únicamente parece, puesto que en realidad se trata del tercer *nihil*.

El ejemplo lo proporciona el mismo autor. Si se dice "*nihil me docuit volare*", puede exponerse esa expresión diciendo "*ipsum nihil, quod significat non aliquid, docuit me volare, et erit falsum*": es claro que Anselmo está descartando la equivalencia entre *nihil* y *non aliquid*. La otra exposición posible es: "*quia non me docuit aliquid volare, quod est verum*".

Es verdadera la sentencia, afirma Anselmo metalingüísticamente, si se le asigna el sentido siguiente 'no hay cosa alguna que me haya enseñado a volar', esto es, 'aprender a volar es algo que no me ha sido enseñado', 'no he aprendido a volar, nada ni nadie me lo ha enseñado'. Si se atiende a la interpretación actual de Anselmo, se ve que retoma ahora una de las interpretaciones de *nihil* que había descartado en el capítulo VIII, aquella por la que *facere ex nihilo* significaba 'no hacer'. Obviamente, entonces no cuadraba con el sentido requerido por *facere ex nihilo*, que era 'hacer, pero sin apelar a forma o acto amorfo de existencia alguno como substrato'. Pero ahora el caso es otro, se trata de ajustar el lenguaje para decir que la esencia creadora y conservadora no posee principio ni fin, en suma, que es *ubique et semper* (cfr. caps. XXIII y XXIV) aunque sin connotación espacio-temporal. Está claro que este tercer *nihil* añade a los dos anteriores la connotación de esencia consumadora. La esencia creadora y conservadora es también consumadora porque nada hay 'después y más allá' de ella; es principio, medio y fin para su creatura. *Nihil* adquiere así la dimensión de fin. De fin inteligible y amable en el caso de las creaturas racionales. Estos serán los temas que abordará el autor en *De veritate*.

Los enunciados *futurum erat aliquid y praeteritum erit aliquid* -de cuya verdad indeseante hacia adelante y hacia atrás se sirve la argumentación para probar la eternidad de la esencia creadora-conservadora en el capítulo XVIII de *Monologion*-, obviamente no tenían la intención de mostrarse como verdaderos en toda ocasión o como idénticos a Dios mismo. Servían, dice Anselmo (cfr. *De veritate*, cap.X), para mostrar que basta formular un enunciado como estos, para ver con claridad que la esencia creadora-conservadora, como presencia causal insoslayable en su creatura, no puede faltar tampoco dándose la verdad en un enunciado verdadero del que es imposible determinar cuándo ha comenzado a serlo o cuándo cesará de serlo.