

Para Ricoeur es tarea del lenguaje religioso no permitir que -para decirlo con palabras de Max Weber- la *ética de la persuasión* capitule ante una presunta *ética de la responsabilidad*, sino que busque *mediarse* a través de ésta.⁵⁷ Precisamente esa no capitulación es función de la versión *profética* del habla, con su *anuncio* de que la *justicia en el mundo e instituciones nuevas* son posibles, y su *denuncia* radical de las injustas "estructuras de pecado". Pero como no absolutizará (como *ídolos políticos*) ni a las ideologías ni a eventuales efectivaciones o instituciones históricas, confundiéndolas con el Reino de Dios, tal habla conserva la "*reserva escatológica*". Ésta permite la *crítica* a todas las realizaciones sociales, culturales y políticas, así como la *comprensión y paciencia* ante las debilidades de los hombres, comenzando por las propias.

El lenguaje *parenético* que invoca la *Ley del Sinaí* o la *Ley Nueva* (más allá de toda ley) del Sermón de la montaña, no desdibujará las radicales exigencias de *conversión personal y estructural* de los distintos estamentos sociales, pero -gracias a la paciencia antes mencionada- sabrá unir las con actitudes de misericordia y humildad. Sin perder el realismo de la extrema gravedad de la situación, la *exhortación y la plegaria religiosas* moverán a *esperar contra toda esperanza*, conservando la confianza y la paz del corazón personal, familiar y aun social ante el sufrimiento injusto y en su lucha *radical* contra él. Pues en ese combate, "*confiará con tanta fe en Dios, que obre como si todo dependiera de sí; y empleará de tal modo todos los medios humanos, como si todo dependiera de Dios*".⁵⁸

De ahí el valor del habla religiosa para la sociedad civil y la política en momentos críticos y terminales como el que vivimos. Es de esperar que el pueblo argentino sepa articular y coordinar entre sí sus distintas versiones del habla, imaginar así creativamente nuevas propuestas históricas más justas y viables, y encontrar caminos para llevarlas a la práctica y hacerlas realidad ética, cultural, social, jurídica, institucional y política.

⁵⁷ Cf. ND 508. Todo el punto VII de ND (págs. 505-508) está dedicado al tema "Poétique et politique". Allí afirma: "Ciertamente, la existencia humana es una existencia política. Pero los textos en los que la existencia cristiana se comprende a sí misma no son políticos sino en la medida en que son poéticos. Es así que los modelos para el compañerismo entre Dios y su pueblo y el resto de los hombres constituyen más bien una poética de la política" (interpreto: en cuanto orientada a la liberación humana integral), "la cual, para recibir una calificación propiamente política, pide una articulación con análisis, saberes, intereses, organizaciones, etc." (ND 508).

⁵⁸ Sobre esta sentencia dialécticamente paradójica y su atribución a (l espíritu de) San Ignacio, cf. G. Fessard, *La dialectique des exercices spirituels de Ignace de Loyola*, Paris, 1966.

Ontología, teología y lenguaje

La vía proposicional como acceso a lo sobreeminente

Dos ejemplos de reflexión trinitaria sobre la base de modelos
proposicionales divergentes:

Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury¹

por Enrique Corti
Unsam - Conicet

Primera parte: Ontologías de la identidad y la diferencia

Puede expresarse una proposición categórica de manera tal que la cópula se interprete, o bien como indica el símbolo de inclusión, i.e. '⊂', o bien como lo hace el de igualdad, i.e. '=', o bien mediante el símbolo de pertenencia, i.e. '∈'.

El símbolo de inclusión corresponde a una relación entre clases, y es posible denominar 'de la diferencia' a este formato proposicional en la medida en que instaura una relación antisimétrica entre sujeto y predicado.

El símbolo de igualdad, en la medida en que queda definido como mutua implicación entre clases, puede denominarse 'de la identidad' porque la relación entre sujeto y predicado es entonces perfectamente simétrica.

Si la igualdad se define por la inclusión, y ésta, a su vez, por la relación de pertenencia, i.e. '∈', se tiene que una clase está incluida en otra si y sólo si cualquier individuo que pertenece a la primera pertenece a la segunda; y que dos clases son iguales si y sólo si poseen los mismos elementos, esto es, si se implican mutuamente.

El símbolo de pertenencia corresponde a una relación entre individuo y clase. Esta relación es primitiva, no se define. La relación '∈' es la relación proposicional básica, fundamental, a partir de la cual se definen las demás. Resulta así una relación central de la ontología; expresa representativamente la inherencia de una determinación en un sujeto singular y, en un modelo proposicional como el que estamos considerando, fija los límites entre los que cabe interpretar la cópula 'es', a saber: identidad - diferencia.

1. Ontologías de la identidad

Identidad es aquella interpretación de la cópula que torna simétrica la relación entre sujeto y predicado. Cuando se adopta, solamente cabe la actitud reductiva que piensa un extremo proposicional

desde el otro, al que el primero queda reducido. En un ejemplo simple, consideremos el enunciado 'x es P' e interpretemos la cópula como una relación simétrica. ¿Qué puede pensarse en 'x' que no sea ya pensado en 'P'? Es claro que 'P' da exhaustivamente razón de 'x'. De no ser así, se incluiría en 'P' menos (o más) de lo que hay en 'x' y, en cualquiera de los dos casos, el predicado 'P' expresaría (en menos o en más) lo que 'x' no es (lo otro que 'x') en vez de expresar lo que sí es. Esta es la impronta de las ontologías de la identidad. 'Ontologías', en plural, porque son posibles dos. En el ejemplo cabe, también, la pregunta ¿qué puede pensarse en 'P' que no esté ya presente en 'x', si 'x' resume en sí la totalidad dada de determinaciones contenidas en 'P'?

Según sea que se privilegie el sujeto 'x' o el predicado 'P', resultan las dos posibles ontologías de la identidad: en el primer caso la ontología de la sustancia (ontología antigua) y en el segundo la ontología del sujeto (ontología moderna).

Si el lugar del sujeto gramatical de la proposición categórica mediante la cual se expresa lo que se piensa es ocupado por aquello (*id*) último e irreductible (sea materia, sea forma, sea compuesto substancial) que únicamente cabe señalar mediante un *quid* deíctico, i.e. como aquello que sólo es sujeto no pudiendo ser predicado más que por un accidente de dicción, entonces el predicado -en la medida en que es pensado simétricamente- nada puede decir más allá de aquello que 'x' es, y se limita a reiterarlo tautológicamente de conformidad con el principio lógico (devenido ontológico) de identidad. Es el caso de la ontología antigua, en la que la sustancia es siempre sujeto y jamás predicado, en el seno de una ontología capacitada para decir *de la sustancia* pero no para decir *la sustancia* misma. Nunca debe olvidarse que no hay ciencia de lo singular.

Si, en cambio, lo último e irreductible es el predicado y únicamente es dable pensarlo como *quid* entitativo más allá del cual nada cabe que sea pensable, entonces el sujeto gramatical -en la interpretación simétrica de la cópula- queda reducido a un *id* cuya vacua reiteración tautológica por parte del predicado es todo lo que de él puede pensarse: nunca debe olvidarse que no hay ciencia de lo singular. Este es el caso de la ontología de la modernidad, en la que la sustancia es dicha *ella misma*, ingresando así en el ámbito del saber, i.e. de lo universal. Sin embargo nada puede ser dicho ahora *de ella* toda vez que su en sí ha sido escamoteado esta vez por la subjetividad del espíritu dicente (empírica - trascendental - absoluta) y ha desaparecido del escenario ontológico. La capacidad del espíritu para decir la sustancia misma se nutre de su directamente proporcional incapacidad para decir de ella. El sujeto moderno habla de sí mismo: no debe olvidarse que lo absoluto no sólo es sustancia (en sí) sino que ha devenido sujeto (para sí) por obra y gracia del saber simétrico que lo constituye desde la interpretación de la cópula como '='.

2. Ontologías de la diferencia

Ontología de la diferencia puede denominarse a la que interpreta la cópula en términos de '≠', ya sea como '⊂' o como '∈'. De esta manera, no todo aquello que resume en sí el sujeto proposicional es dicho por el predicado, ni todo lo que el predicado proposicional dice del sujeto está resumido por el sujeto proposicional. Hay un plus en cada uno de los extremos proposicionales respecto del otro extremo, y ambos excesos desbordan los límites del enunciado. ¿Quién se hace cargo ontológicamente de ellos? ¿Dónde encontrar contención para dichos excedentes proposicionales? La ontología de la diferencia debe ser entendida también en plural: se trata de ontologías de la diferencia. El pensamiento medieval atribuye al acto creador de Dios el excedente que desborda cualquier enunciación: *ex nihilo* y *creatura* son las dos formas gramaticales que dan cuenta de ello. Es una ontología en la que la noción *actus* debe ser prolijamente deslindada de la noción *forma*, para así revelar la esencial antisimetría que la afecta: toda *forma* es *actus*, pero no todo *actus* es *forma*. 'Forma' y 'acto' no pertenecen al mismo nivel semántico. A Dios cabe únicamente *actus actus*, a la creatura *actus formae*. Esta ontología de la diferencia resuelve la antisimetría del enunciado asignándolo a una instancia extraproposicional en la que se desdibujan los conflictos que genera el modelo proposicional.

El pensamiento de la posmodernidad reniega de la posibilidad de remitir al acto creador del Dios el excedente ontológico que desborda desde los enunciados una vez que se los ha interpretado de manera antisimétrica. Pero como es necesaria -no menos que para la ontología medieval- una instancia extraproposicional que dé cuenta de dicho excedente y dado que no se puede recurrir a la razón para neutralizar el excedente de la diferencia porque se ha renunciado al relato holista y tautológico de la identidad, finalmente apela al último recurso disponible: la eventualidad (*Ereignis*, en sus más variadas formas) como marco de contención de la antisimetría del enunciado y del excedente ontológico que esto produce. Estamos frente a la ontologización de la hermenéutica.

Segunda parte: Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury

1. Nicolás de Cusa

En el diálogo cusano *Idiota de sapientia*¹, específicamente el

¹ Nicolás de Cusa, *Idiota. De sapientia. De mente. De staticis experimentis* (ed. Ludovicus Baur), vol. 5, Leipzig, Felix Meiner, 1937. Recientemente traducido entre nosotros, Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la*

parágrafo 21 se inicia con una interrogación: *nonne Deus est omnium principium?* La respuesta -como no podía ser de otro modo- es afirmativa. Desde allí la argumentación es contundente: si la sabiduría eterna y Dios son idénticos, esto es, si la sabiduría eterna es Dios y la totalidad de las cosas por él creadas han sido dotadas de forma por el Verbo, que es asimismo Dios, se concluye que el Verbo de Dios, que es asimismo Dios, es aquella eterna sabiduría idéntica con Dios.

¿Qué es problemático en esta argumentación? Respuesta: el cómo (*quomodo fit*) implicado en tal aserción. ¿Cómo todo aquello que actualmente es pudo ser, pudo ser como es, y es actualmente? Posibilidad ontológica, posibilidad entitativa y actualidad fáctica están ahora en juego.

Dios mismo es quien otorga la actualidad a todo aquello que tan solamente puede ser. La omnipotencia divina es la capacidad de producir *ex nihilo*, de franquear el paso desde no ser a ser. Pero semejante Dios no puede ser un Dios cualquiera. La interpretación antedicha exige una constitución trinitaria en Dios porque se hace necesario darle contenido a la aserción; es preciso explicar el *quomodo fit* de la identidad, en Dios, de la sabiduría y el verbo, además de la identidad, también en Dios, del Dios que es verbo, sabiduría, y Dios. Es preciso dar contenido a la aserción de un Dios que es Dios, significando esto no una mera tautología sino todo un problema trinitario.

¿Qué significa decir que Dios es Dios cuando lo que quiere decirse es que Dios es creador, i.e. que posee la capacidad de producir *ex nihilo* (posibilidad ontológica), de producir *ex nihilo* unas tales cosas (posibilidad entitativa), y que además de dicha capacidad, de hecho produce *ex nihilo* unas tales cosas (actualidad fáctica)? Si decir 'Dios es Dios' no es una tautología, estamos en aprietos. Si decir que un sujeto gramatical posee un predicado gramatical no es una aserción tautológica, tenemos un problema en puerta: inicialmente un problema teológico trinitario, al final, un problema ontológico y gnoseológico.

Si no se trata de una tautología, entonces el predicado no expresa lo que el sujeto gramatical es, y cualquier enunciado afirmativo por su forma deviene negativo por su contenido. Si se trata de una aserción tautológica, entonces nuestra ciencia es puramente nominal, incrementamos el vocabulario pero no el saber, y terminamos identificando el saber con una enciclopedia. Nicolás responde en clave teológica² que decir de Dios que es Dios no es una tautología. Dios es Dios Padre, que puede ser llamado unidad o entidad porque lo originado *ex nihilo*, de ella obtiene su ser otro, ser otro que lo establece más allá de la indiferenciada unidad

sabiduría, trad. esp. Jorge Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

² Cfr. *De idiota*, I, 22. Es conveniente leer este texto en paralelo con *De docta ignorantia*, I, 7-9 y 19-20; II, 7.

del origen y lo proyecta como pluralidad (posibilidad ontológica). Dios es Dios Hijo, que puede ser llamado igualdad de la unidad o de la entidad porque de ella obtiene lo originado *ex nihilo* su ser tal otro, talidad que lo determina (posibilidad entitativa) en un orden inteligible de universalidad específica: este Dios Hijo es la sabiduría eterna del Dios Padre expresada en el Verbo que crea nombrando *ad intra*. Finalmente son unidos el *ser* y el *ser tal* a efecto de que sea el ser de la facticidad, el que existe. Unión operada por Dios que asimismo es Dios Espíritu, la unión de todo lo unido, i.e. la facticidad. Facticidad que es la unión del ser y del ser tal -unidad, i.e. logos- en que consiste todo lo existente como también toda representación de lo existente en nosotros.

El corolario teológico del cusano es inevitable, porque habiendo asimilado el Dios Padre a la unidad y no viendo en ella aptitud para ser engendrada, establece que el Dios Padre no es engendrado (*Patrem nihil gignit*) sino eterno, que el Dios Hijo procede del Dios Padre así como la igualdad procede (*procedit*) de la unidad -¿podría decirse que por una replicación tautológica?- y que el Dios Espíritu procede (*procedit*) del Dios Padre y del Dios Hijo a la vez, del mismo modo que la unidad procede de la unidad y de lo igual.

El corolario ontológico resulta inquietante: "Unde omnis res, ut habeat esse et tale esse, in quo est, opus habet unitrino principio, Deo scilicet trino et uno (De donde toda cosa, para que tenga ser y tal ser, en el cual es, necesita de un principio unitrino, es decir de un Dios unitrino)". La constitución intrínseca de la cosa es ella misma triunitaria. El corolario que el cusano no hace explícito, pero que implícitamente se halla contenido en el texto es éste: la constitución intrínseca del lenguaje que expresa nuestra ciencia de la cosa es el enunciado categórico no tautológico. Cuando en el texto se lee *spiritus enim est uniens et nectens in nobis et universo omnia* (pues el espíritu une y conecta en nosotros y en el universo todas las cosas) es preciso atender especialmente a la cláusula *in nobis*. La capacidad judicativa -o lógica-, es decir el espíritu, es la que une en nosotros el sujeto con el predicado más allá de la gramática, o más acá, pero en cualquier caso de una cierta manera que excede la simple sintaxis gramatical.

¿Cómo opera dicha capacidad? Opera lógicamente, esto es de modo inferencial. ¿Por qué excede la simple sintaxis gramatical? Excede lo gramatical porque se trata de una sintaxis lógica que hace posible trasladar la verdad de unos enunciados a otros como una propiedad hereditaria. Se trata de ciencia demostrativa estructurada deductivamente. El conocimiento científico -desde Aristóteles- ha sido establecido de conformidad con el canon axiomático y debe dar satisfacción a cuatro interrogantes: ¿qué es? ¿cómo es? ¿es? ¿por qué es como es? La primera pregunta es respondida por la definición, la segunda por el enunciado de la tesis que atribuye determinada propiedad a determinado sujeto, la tercera por el axioma, la cuarta por la demostración de que la propiedad

corresponde al sujeto de atribución. La demostración aristotélica es de índole silogística, es decir, está construida sobre una estructura en base a tres términos que guardan ciertas relaciones entre ellos, y dos principios que el Medioevo consagró como '*dictum de omni*' y '*dictum de nullo*'. La sintaxis silogística es de base gramatical, pero excede dicho ámbito. El tercer término silogístico opera para destrabar la tautología enunciativa, de manera que aquello que hace posible la demostración es lo mismo que hace posible hablar con algún sentido, i.e. diciendo algo significativo más allá de la muda identidad tautológica que se limita a la reiteración enunciativa. A la vez, la demostración es factible porque existe un término medio que, intercediendo entre sujeto y predicado de la proposición categórica, opera la superación de la tautología.

Claro está que la tarea demostrativa silogística mediada por el tercer término exige, para cada proposición que se demuestra, otras dos proposiciones que a su vez han de ser demostradas. Para no convertir de tal modo la ciencia en una serie de imposible cumplimiento, el modelo axiomático ofrece enunciados iniciales que exhiben su verdad en la inmediatez de la evidencia. Los axiomas son los indemostrables obvios del sistema. La definición estipula el significado de los términos y la tesis es la aserción de un teorema. Los axiomas, y la demostración a partir de los mismos, hacen el resto. El traslado de la verdad como una propiedad que los enunciados heredan unos de otros, en un circuito que halla sus minimales en los axiomas, es propiamente lo que se denomina inferencia. Etimológicamente, *in-fero* (*inferre*, de *in* + *fero*) significa que se lleva dentro la verdad enunciativa para trasladarla desde un lado al otro, desde una proposición a otra. La garantía de que esa verdad no será alterada, desfigurada por el traslado, es la sintaxis lógica sostenida en el orden del lenguaje por los sincategoremas y en el orden del pensamiento por ciertas entidades de segunda intensionalidad.

Superar la identidad vacía de la reiteración tautológica en el orden del contenido (identidad semántica) exige abrir una brecha entre predicado y sujeto disolviendo su identidad. Pero a la vez, se vuelve imprescindible resguardar en algún ámbito la identidad abandonada para no caer en el vértigo de la equivocidad predicativa. La forma del lenguaje y la del pensamiento (identidades sintácticas) ofrecen el resguardo requerido y garantizan la demostración, el movimiento seguro de la verdad dentro del sistema del saber científico.

La intrínseca constitución triunitaria es inherente a la cosa, y a la vez marca la vida del espíritu al determinar la estructura necesaria del saber racional como una estructura demostrativa: es inherente a la cosa porque obedece a la noción de una producción *ex nihilo* -posibilidad ontológica-, que implica en lo producido una distinción entre *id quod est* ≠ *id quod est*, es decir una distinción entre sujeto sustantivo o sustancial (*id quod est*) compuesto hilemórficamente como sujeto físico (*id + quod*) -posibilidad entitativa-, y sujeto sustantivo o sustancial (*id quod est*)

compuesto metafísicamente -en cuanto sujeto producido *ex nihilo*- *id quod est* -(posibilidad fáctica).

Es lógica y marca la vida misma del espíritu porque posibilita el saber racional superando la vacuidad de una ciencia construida sobre la pura reiteración tautológica de predicado sobre sujeto. En efecto, el desplazamiento desde el nivel semántico del contenido proposicional hacia el nivel sintáctico de la forma del pensamiento y del lenguaje garantiza la apertura de la identidad tautológica sin perder el control racional del proceso del saber.

2. Anselmo de Canterbury

Anselmo (*Monologion*) efectúa una reflexión trinitaria que resulta construida categorialmente sobre el modelo de los primeros cuatro capítulos del texto y diseña una noción de sobreeminencia muy especial³.

En cuatro etapas, la reflexión trinitaria establece un mecanismo de atribución que le permite determinar la sustancia desde la perspectiva de la relación y la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, cada cual a su vez, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicional.

La consideración proposicional del lenguaje típica de Anselmo es lo decisivo aquí. Es impensable cualquier determinación fuera de su efectivo estar determinando algo, i.e. estar referida a un sujeto, pero asimismo es impensable cualquier sujeto si no es pensado desde sus determinaciones, i.e. como referido por sus predicados, en tanto le son atribuidos. Los predicados son relativos a los sujetos a los que se atribuyen así como los sujetos a los predicados que les son atribuidos; tanto es impensable el sujeto de inhesión al margen de sus determinaciones, cuanto lo son las determinaciones al margen de su efectivo determinar el sujeto de inhesión. Y dado que sustancia y relación son las categorías elegidas por Anselmo, es preciso que cada una opere en ambos extremos proposicionales, esto es, como sujeto y predicado. El procedimiento de hermenéutica trinitaria que Anselmo lleva a cabo en la primera parte de su *Monologion*, efectuado centripetamente desde los atributos hacia el sujeto, primero, y de modo centrífugo desde el sujeto hacia los

³ Las referencias a textos anselmianos se hacen por *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. F.S.Schmitt, F.Fromann Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968. Para el tema, puede consultarse mi artículo "El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I-IV de *Monologion*", *Stromata* 42 (1986) 329-365. Asimismo, Gilbert, P., *Dire l'ineffable*, Paris, Lethielleux, 1984; Vignaux, P., "Nécessité des raisons dans le *Monologion*", *Revue des Sciences Ph et Th.*, 64 (1980) 3-25; Vignaux, P., "Structure et sens du *Monologion*", *Revue des Sciences Ph. et Th.*, 31 (1947) 193-213.

atributos, después, en lo que he denominado *via per proprietates suae essentiae*⁴, es el ejemplo más claro de la estructura proposicional del saber que allí puede encontrarse.

Si pensar es ejercitar judicativamente la potencia proposicional del lenguaje, esto es, ponderar comparativamente la distancia entre lo singular y lo universal bajo la advocación del juicio que expresa tal vínculo, no puede ser pensada cosa alguna al margen de la proposición dentro de la que la cosa en cuestión llega a ser expresada como determinable. Pensar es juzgar, construir proposiciones.

El pensar judicativo referido a la Trinidad halla en el capítulo XV de *Monologion* su regla áurea: la regla de *melius*. Esta regulación relativiza la división entre términos absolutos y relativos y franquea el límite que opondría de modo excluyente lo singular y lo universal: la noción *melius* adquiere un perfil peculiar en tanto se constituye en regla de atribución por la que deben regirse aquellas determinaciones que son preferibles y también las que son recusables. Hacia el final de la reflexión de este capítulo no operan ya las dos perspectivas iniciales de la regla, que oponen de manera excluyente las perspectivas *omnino* (lo universal) *-in aliquo* (lo singular). La explicación de este hecho es que existen ciertos relativos que escapan a la división que efectúa la regla al dividir entre aquellas determinaciones cuya atribución es preferible, en abstracto (*omnino*), a su negación, y aquellas otras cuya remoción es preferible, en concreto (*in aliquo*), a su atribución.

¿Cuáles son esos relativos que escapan al anatema inicial de la regla? A juzgar por la alternativa excluyente (*aut omnino - aut in aliquo*) que está siendo negada ahora, se trataría entonces de una equivalencia, ya que una disyunción excluyente es equiparable a la negación de una equivalencia entre sus extremos. Sin embargo, el texto de Anselmo expone el caso interpretando la negación de la alternativa excluyente como una negación conjunta (*nec omnino - nec in aliquo*). Y dado que esta última forma es equiparable a su vez -por el teorema lógico de De Morgan- a la negación de un condicional con antecedente negativo, se tiene que Anselmo entiende estar negando simple y llanamente la primera expresión, aunque interpretándola como un condicional con antecedente negativo y no como la negación de un bicondicional. Esto significa que, para él, entre *omnino* e *in aliquo* cabe la posibilidad de un *et*.

Esta posibilidad, si se lee detenidamente el texto, implica que cabe pensar a Dios mediante la determinación *non summum* siempre que no se piense con ello la preferibilidad absoluta de este atributo respecto de su remoción, y que también puede caberle la determinación *summum*

⁴ Puede consultarse para este tema mi trabajo "El camino del nombre" (Relectura hermenéutica - estructural del *Monologion* de s. Anselmo de Canterbury), *Patristica et Mediaevalia* 10 (1989) 57-64.

siempre que se entienda con ello la inexistencia de caso alguno en el que quepa darse como preferible *non summum*. ¿Qué quiere decirse concretamente con ello? Quiere decirse que es posible pensar a Dios mediante ciertas categorías (que operan como sujeto y como predicado alternativamente) siempre que no se conviertan estas determinaciones en ceñidores que mensuran a Dios, sino que sean conservadas como determinaciones con la razonable posibilidad de ser mensuradas por él como cosa pensada proposicionalmente. En otras palabras, puede pensarse a Dios -y en general a toda cosa- atributivamente a condición de no ceñirlo a ser sujeto de atribución, pues puede ser atributo; ni ceñirlo a ser atributo, pues puede ser sujeto de atribución. Lo pensado puede circular desde la perspectiva *omnino* a la perspectiva *in aliquo* y viceversa, del mismo modo que puede el participio ser leído como sustantivo, o como adjetivo, o como forma verbal.

No solamente es preciso distinguir entre determinaciones absolutas y relativas; también esta división es en sí misma relativa, quedando relativizada así la atribución, tanto de relativos como de absolutos. Ninguno de los relativos (*ipsum - non ipsum*) designa la substancia simple de lo sobreeminente. Lo simple, como tal, no puede ser designado, ya que designarlo significa decir algo de ello y esto equivale a transformarlo en sujeto de atribución -y por lo tanto distinto- de aquello que se dice de él, ya que si no fuera distinto, entonces lo que de él se dijese no sería dicho de él sino que sería él mismo a la vez lo dicho, sin que hubiera ya de quién decirlo, y la totalidad del discurso se resolvería en una vacua tautología. ¿Es posible avanzar más allá? Sí. ¿Cómo hacerlo?

El texto continúa, y después de descartar los relativos y de relativizar la división misma entre absolutos y relativos, queda la regla áurea expuesta en su alcance creatural -referible a toda cosa- mediante dos cláusulas: a) en abstracto es preferible un atributo a su remoción; b) en concreto no siempre lo es puesto que a veces es preferible remover el atributo en cuestión, o dicho de modo más claro, en concreto es preferible cierto individuo a otro.

La cláusula b) es decisiva. ¿Cómo entender que un cierto individuo sea preferible a otro? ¿Cómo vincular lo regulado por la regla - a saber, que en ocasiones es preferible remover un atributo- con la aserción de que es preferible un cierto individuo a otro? ¿Quiere decirse, por ejemplo, que amonedar oro (no-plata, no-níquel) es preferible al hecho de amonedar plata o níquel? ¿En qué sentido lo es? ¿Comparativamente, por evaluar un caso frente a los casos restantes, o de otro modo? ¿Qué significan *melius*, *magnum*, etc.? Para Anselmo, amonedar oro (en concreto) sería intrínsecamente preferible al hecho de amonedar algún otro material, y al margen de cualquier comparación; *melius*, *magnum*, etc. son predicados poliádicos, pero sus determinaciones sobre los sujetos a los que se aplican inciden intrínsecamente sobre esos mismos sujetos al punto de ser indiscernibles de ellos en concreto.

En concreto, los adjetivos inciden sobre los sustantivos substantivándose en ellos. No es factible esta moneda de oro sin ser de oro, es decir sin ser ésta, de este trozo de oro del que en concreto ha sido acuñada, aunque es obvio que puede ser concebida o pensada 'moneda' sin concebir o pensar 'áurea'. Es más, es absolutamente imprescindible poder pensar 'moneda' sin pensar 'áurea' para poder sostener la factibilidad de cada moneda de oro. Pues si no pudiese pensarse 'moneda' al margen de 'áurea', no sería factible moneda áurea alguna concreta. Este cierto individuo concreto es preferible a este otro -también concreto- porque el primero es el individuo que es con la totalidad dada de sus determinaciones, y no sin ellas. Al igual que el otro individuo lo es. Porque 'oro' es preferible a 'plata' o a 'níquel', esta moneda de oro es preferible a aquellas monedas de plata o níquel, sin necesidad de comparación alguna, sino de modo intrínseco, aquella moneda es preferible a las otras. No es indiferente para esta moneda ser de oro, como tampoco lo es para la otra ser de plata o para la tercera ser de níquel. No comparo las monedas, es más, las monedas concretas son incomparables porque nada hay en lo singular que permita la comparación (no hay ciencia de lo singular), porque ¿quién se atreverá a comparar oro con plata o níquel para algo más que para constatar la intrínseca superioridad del primero?

Mutatis mutandis, nadie se atrevería a comparar aquel *id quo maius nihil* del que nos habla Anselmo en su *Proslogion* porque nada hay con qué compararlo, y no lo hay porque no cabe en la singularidad del *id*. Nada hay distinto de él que pueda compararse y sin embargo no es menos *maius*; no lo es, aunque la única comparación factible sea consigo mismo. Es intrínsecamente *maius* al modo del *id quo...nihil*. Único que es único; único que no queda confinado a los límites de una determinación específica, de una determinación que debe ser pensada en abstracto y como al margen de otras determinaciones igualmente específicas para dar cabida a la factibilidad concreta de individuos adjetivados. Único en general y en concreto; único comparable sólo consigo mismo.

Lo que acaba de señalarse parece anular la perspectiva *in aliquo* de la regla áurea y afirmar en consecuencia la perspectiva *omnino*. Sin embargo esto no ocurre, porque asumir semejante conclusión daría por tierra con lo ya establecido, a saber, que relativizando la división tajante entre absolutos y relativos se ha relativizado la misma atribución de modo que resulta carente de importancia si se trata de términos absolutos o de relativos.

Este uso de *melius* que incluye lo mejor en general y también lo mejor en singular después de haberse relativizado la división, relativiza entonces la misma noción *melius*. ¿Qué queda de la regla? A la consideración inicial de *melius* como comparativo sucede la recusación de todo tipo de relativos. Se hace necesario entonces un mecanismo atributivo que remueva el modo de significar de los relativos conservando su significación. Después, con la interiorización de una perspectiva en otra, tal como

acontece desde los capítulos I a IV, se opera la definitiva relativización de *melius* y puede avanzarse hacia una formulación definitiva de la regla áurea de atribución, que incluye la preceptiva del decir y del guardar silencio: *Penitus enim tacenda est ..., et est omnino dicenda....*

Como se ve, en primer lugar está regulado aquello que debe callarse. Solamente después se regula aquello que debe decirse.

Conclusión

En clave filosófica, para el cusano el sujeto proposicional es última instancia de apelación, y nada hay más allá de él en esa instancia. El predicado proposicional procede del sujeto, como lo igual procede de la unidad porque es lo igual a la unidad originaria. La atribución del predicado al sujeto, lo propiamente judicativo, procede tanto del sujeto cuanto del predicado así como la conexión de lo conexo procede de lo conectado.

Se trata en todos los casos de relaciones de origen o procedencia mediante las que puede exponerse analógicamente la estructura proposicional del saber racional. Sólo analógicamente, porque en el marco de la reflexión especulativa anselmiana, también de origen trinitario, sujeto y predicado fluyen uno en otro y lo propiamente judicativo procede del sujeto que juzga, o piensa de conformidad con una estructura proposicional, que es lo mismo.

Anselmo -si nos remitimos a *Monologion* que es un tratado de *Deo Trino et Uno*- efectúa una reflexión trinitaria que resulta construida categorialmente sobre el modelo de los primeros cuatro capítulos del texto: en cuatro etapas, la reflexión trinitaria establece un mecanismo de atribución *sui generis*: una determinación de la sustancia (discreta, singular) desde la perspectiva de la relación (continua, universal) y una determinación de la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, ambos, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicional en cada uno de los casos. La consideración proposicional del lenguaje y el conocimiento, típica de Anselmo, es lo decisivo aquí. La regulación que intenta del lenguaje sobre lo sagrado excede la alusión, por lo demás inevitable, al sujeto de inhesión. El procedimiento de hermenéutica trinitaria que Anselmo lleva a cabo en la primera parte de su *Monologion*, efectuado centrípetamente desde los atributos hacia el sujeto, primero, y de modo centrífugo desde el sujeto hacia los atributos, después, en lo que he denominado *via per proprietates suae essentiae* es el ejemplo más claro de la estructura proposicional del saber que allí puede encontrarse.