

# VERDAD Y LIBERTAD

## Lectura del 'De Veritate' de Anselmo de Canterbury

por E. C. CORTI (Bs. As.)

### 1. Diseño general de la obra

Basta una inspección literal y hasta superficial del prefacio con que inicia Anselmo la edición definitiva de esta tríada de obras "pertinentes ad studium sacrae scripturae"<sup>1</sup>, para poder enumerar los tópicos que frecuentará cada una de ellas. La primera de estas obras, que trata de la verdad i. e. 'de veritate', se propone tres objetivos: qué es la verdad, en qué cosa se suele decir que hay verdad, y qué es la justicia. El capítulo 11 del diálogo responde al primer objetivo mediante la definición de la verdad, suponiendo lo elaborado en los capítulos anteriores, relativos todos a la segunda cuestión y al segundo objetivo. Finalmente, la justicia es definida a partir de la verdad, cuya definición sirve a tal efecto como género. Hasta aquí alcanza el prefacio.

Para aclarar qué vinculación existe entre la pertinencia teológica enunciada por el autor y las cuestiones concretamente propuestas, es menester avanzar hasta el capítulo 1 de la obra, donde se expone que: dada la fe en que Dios es la verdad y supuesto el hecho de nombrar como verdaderas a muchas cosas distintas de Dios, es preciso saber si toda vez que se nombra algo verdadero hay que admitir que se trata de Dios<sup>2</sup>.

De las tres factibles interpretaciones del párrafo anterior, la más adecuada parece la que asigna a la obra como tarea conciliar la fe con la experiencia humana que constata —a través del lenguaje— que 'verdad' no sólo es un nombre que la fe aplica a Dios, sino que también es referido a una multiplicidad de realidades diversas y mudables, las cuales, por cierto, no son Dios. Esta conciliación implica, de una parte, la definición de la verdad (cap. 11) y, de otra, la definición de la justicia como especie de la verdad (cap. 12). Una vez establecidas ambas, el capítulo 13 las vinculará en orden a dar la solución definitiva y hacer posible el concilio entre la multiplicidad cambiante de cosas nombradas verdaderas y la unidad de la verdad idéntica con la esencia divina<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, edición crítica de Fr. S. Schmitt, en dos tomos conteniendo seis volúmenes, F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, T. I, De Veritate, Praef.

<sup>2</sup> Op. cit., cap. 1.

<sup>3</sup> Podría ser interpretado también: a) Distinguiendo hasta tal punto los ámbitos de la fe y la experiencia humanas, que este último se sustraiga en absoluto al primero. Si fuese tal interpretación la adecuada, el objetivo de la obra debería contemplar la conciliación, no ya de dos hechos en el seno de una misma experiencia —la humana creyente—, sino de dos enunciados heterogéneos relativos a ámbitos también heterogéneos. Sin embargo,

## 2. Diseño textual de la obra

Además de presentar el objetivo general de la obra, el capítulo uno indica también el orden que guarda la investigación y la filiación temática del problema. Ambos indicios colaboran en la intelección cabal del diálogo, porque el primero permite ordenar los capítulos en una secuencia ascendente desde la simple enunciación (cap. 2) hasta la esencia divina (cap. 10), y el segundo ubica el problema dentro del contexto del capítulo 18 del Monologion a la vez que señala la dirección de su posible solución (De Veritate, cap. 11) y aquella de su necesaria ampliación (De Veritate, cap. 12). Y todos estos elementos se conjugan para ofrecer la solución que el capítulo 13 da a la problemática de la unidad y pluralidad de la verdad, propuesta por el cap. primero.

## 3. Exposición del texto

La exposición del texto se hará conforme con el siguiente esquema:

- 3.1. *Primera Parte*: Descripción del objetivo parcial de la obra, inscripto en 'Monologion, cap. XVIII'. Desarrollo textual, en orden al objetivo, de los capítulos 2 al 11 del 'De Veritate' (V).
- 3.2. *Segunda Parte*: Descripción del objetivo general de la obra, inscripto en 'De Veritate, cap. 1'. Desarrollo textual, en orden al objetivo general, de los capítulos 12 y 13 del 'De Veritate'.

### 3.1 *Primera parte*

El Monologion, en su cap. XVIII, contiene una reflexión en torno a la verdad, inscripta en otra reflexión acerca de la naturaleza suprema, y ambas atribuyen a sus sujetos la imposibilidad de ser limitados por comienzo o fin alguno. De este modo, la naturaleza suprema no reconoce principio ni fin, así como la verdad no ha comenzado ni dejará de ser. Dos escuetas líneas, las últimas del capítulo, indican que todo lo dicho de la verdad vale de la suprema naturaleza, que *es la misma suprema verdad*.

El mismo asunto inicia el De Veritate, bajo otra forma: *Creemos que Dios es la verdad, pero también decimos que hay verdad en muchas cosas distintas de él. La expresión correspondiente de M. c. 18 era: Aunque se diga que la verdad tiene principio (comienzo) y se entienda que no los tiene, es imposible que la verdad esté encerrada en los límites que le impondrían ambos. Ni la naturaleza suprema ni la verdad tienen comienzo o fin. Por tanto, Dios (que es la naturaleza suprema) y la verdad son idénticos.*

al hablar de la verdad, '*una res significatur quae genus est iustitiae*' (De V., cap. 13). b) Considerando que la exclusiva finalidad de la obra consiste en confirmar racionalmente aquello que ya se sabe por fe; a saber, que Dios es la Verdad. Si así fuese, extraña que no haya en todo el opúsculo un solo argumento que pruebe o intente probar que Dios es la Verdad.

Sin embargo, *se dice* que la verdad tiene principio y fin como también *se dice* que hay verdad en muchas cosas distintas de Dios. Es preciso, en consecuencia, averiguar si cada vez que se trata de la verdad, no se trata más que de Dios.

### Monologion

Sive *dicatur* veritas habere, sive *intelligatur* veritas non habere principium vel finem, *nullo claudi potest* veritas principio vel fine. Monologion, c. 18

### De Veritate

Deum veritatem esse *credimus*, et veritatem in multis aliis *dicimus esse*, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse *fateri debeamus*. De Veritate, c. 1

Habida cuenta del carácter introductorio del capítulo 1, y de que los capítulos 12 y 13 corresponden al objetivo general de la obra, es preciso atender a la línea temática que corre desde el cap. 2 al cap. 10, desde la verdad de la 'significación' hasta la verdad de la 'esencia divina', y que se cristaliza en el cap. 11 con una definición de la verdad en general.

El movimiento de los cc. 2 al 10 se sostiene, en sus extremos, sobre los elementos que han aparecido ya en M. c. 18; pero no se limita a reiterarlos sino que, desarrollándolos, completa y exhibe todos los momentos de la prueba. De este modo, lo que aparentaba ser —en el Monologion— únicamente una argumentación lingüística, aparece centrado ahora por una parte sobre la 'significatio' (cc. 2 al 9) y la 'res' (c. 7), y por otra parte sobre la 'causa' (c. 10).

Este primer movimiento (cc. 2 al 10) recorre la pluralidad de lo verdadero que se extiende desde la verdad de la significación (c. 2) y que, transcurriendo a través de la verdad del pensamiento (c. 3) y la voluntad (c. 4), la acción (c. 5) y la esencia (c. 7), llega a la verdad de la naturaleza suprema (c. 10).

Reconoce este movimiento, a su vez, dos momentos que responden a una doble caracterización de la noción de 'rectitud' (Rectitudo): Una caracterización *afirmativa*, como *rectitud debida*; y una *negativa*, como *rectitud no debida*.

*Ier. momento. Rectitud Debida* (caracterización afirmativa).

#### a) SIGNUM (capítulo 2)

Si se comienza atendiendo a la verdad que es posible encontrar en la significación, esta puede buscarse en tres direcciones: en la *cosa significada* por la enunciación significativa, en la *enunciación misma* en cuanto tal, o en la *finalidad* de la enunciación. Es preciso descartar de plano la segunda dirección porque nada de lo que constituye la estructura misma de la enunciación, varía bajo las circunstancias en que ésta es verdadera o falsa. La *cosa* (res) significada, sin bien es reconocida como causa de la verdad de la enunciación, no es la misma verdad

que se busca, ya que la verdad de lo verdadero (*veritas veri*) es necesario señalarla en lo mismo que es dicho verdadero por ella: la cosa significada por la enunciación *no está en ella*. Resta únicamente considerar la finalidad (*ad quid*) de la enunciación significativa: su tarea (fin) consiste en significar que lo que es, es <sup>4</sup>. La enunciación debe hacer esto y, cuando lo hace, hace lo que debe. Cuando opera según su propia finalidad, hace lo que debe y significa rectamente. Cuando significa que lo que es, es (y, eventualmente, que lo que no es, no es), significa rectamente y es, por tanto, recta. Además, como también quedó establecido <sup>5</sup> que cuando lo que es enunciado como tal la enunciación es verdadera, siempre que es verdadera es recta y cada vez que es recta es verdadera. Ser verdadera, ser recta, y significar debidamente es, para la enunciación, lo mismo. Queda definida, por tanto, la verdad de la significación como su propia y debida rectitud <sup>6</sup>.

En el *pensamiento*, y en la *voluntad*, que son los sujetos considerados por Anselmo a continuación, la finalidad (*ad quid*) inherente a cada uno de ellos determina —de modo análogo a la finalidad en la enunciación significativa— que, cuando es cumplida, se efectúa lo debido haciéndose presente la rectitud. Toda vez que el pensamiento o la voluntad son orientados en la dirección que prescribe su finalidad (*ad quid*), hacen lo que deben y son rectos y verdaderos <sup>7</sup>.

Enunciación significativa, pensamiento y voluntad, en la medida que operan lo debido, pueden denominarse *acciones* porque *hacen* lo que deben. El capítulo 5, al tomar como tema la verdad de la *acción*, unifica y reúne a las verdades particulares ya tratadas anteriormente bajo la verdad común que se atribuye a todo aquello que —en un amplio sentido— *hace lo que debe* <sup>8</sup>. Es posible, en efecto, considerar que así como la enunciación hace lo que debe cuando enuncia según su finalidad propia, también la voluntad hace lo que debe al efectuar lo propio en vista de su peculiar finalidad. Siendo así, tanto una como el otro operan lo verdadero y son rectos.

<sup>4</sup> Se trata, no de encontrar, únicamente, *cundo* es verdadera (quando est quod enuntiat); ni tampoco de determinar las *condiciones formales* de coherencia lógico-gramatical; sino de cual es la verdad de la proposición misma. Encontrarlo, equivale a mostrar la coincidencia de la *causa* de la verdad de la enunciación con aquello *en orden a lo cual* (*ad quid*) la enunciación es hecha. Claro está que se trata de la 'res', que cumple dos funciones: Es *causa* y determina su *finalidad* (*ad quid*).

<sup>5</sup> Op. cit., cap. 2.

<sup>6</sup> Op. cit., cap. 2.

<sup>7</sup> Ib. cc. 3,4. Es preciso notar que, mientras en la enunciación y en el pensamiento el autor se expresaba diciendo que la verdad está *en ellos*, en el caso de la voluntad dice que *ella está en la verdad*. Cuando se exponga el momento negativo del *debitum*, podrá leerse: 'ella (la voluntad) deserta la verdad (*veritatem deseruit*). El cap. 5, que trata de la acción, distinguirá entre la verdad de la voluntad recta (c. 4) que puede enumerarse entre las rectas acciones, y la verdad de la voluntad en general, como simple sujeto natural.

<sup>8</sup> Op. cit., cap. 5.

## b) RES (capítulo 7)

Al introducir el capítulo 7, 'de veritate essentiae rerum', se efectúa una especie de avance ontológico en dirección centrípeta, porque la consideración de la 'res' misma impone un rebasamiento del hacer ('facere' del c. 5) hacia los dominios del ser ('esse, essentia' del c. 7) y de la cosa misma.

Todo lo que es —puede leerse en el texto—, es verdadero en cuanto es. Y *es, lo que es* (*quod est*) en la suprema verdad, porque todo lo que en ella es es esencia y nada puede —en cuanto esencia— diferir de lo que *en ella* es. En esta acepción cobra pleno sentido la expresión "nulla ibi (*summa veritate*) possit esse falsitas, quoniam quod falsum est, non est" <sup>9</sup>.

A renglón seguido aparece la interrogación acerca del fin (*ad quid*) y su carácter debido: "dic an aliquid *debeat aliud esse quam quod est in summa veritate*" <sup>10</sup>, que permite el cierre del movimiento centrípeta hacia la 'res'. Es *imposible* que la cosa déba o pueda ser algo distinto de aquello que es en la suprema verdad, sencillamente porque en ella es lo que es. Si tuviera tal posibilidad o deber, podría o debería ser algo diverso de lo que en sí es.

Resumiendo: Al nivel esencial, la RES es lo que es y no debe ni puede ser algo diverso de lo que en sí es. Debe, por tanto, ser precisamente lo que es; y siéndolo, es lo que debe ser.

## c) RES ut SIGNUM (capítulo 9)

La verdad de la significación, hasta ahora confinada al capítulo 2, reaparece en el cap. 9 impregnando todas las realidades tratadas desde el comienzo que, reunidas bajo la 'veritas actionis' y la 'veritas essentiae', manifestaron lo debido (*debitum*) como criterio adecuado a su verdad <sup>11</sup>.

No sólo en el lenguaje halla expresión la verdad, ni en su medida más amplia; porque basta trasponer los estrechos límites de la significación enunciada, para ingresar en un ámbito pleno de expresiones significativas y sugerentes. Cualquiera que conozca el valor del ejemplo actuado, concede sin dificultad que en la obra hay mayor ejemplaridad que en la mera palabra que la indica. Hay un 'plus' signifiante que es irreductible al lenguaje que la nombra <sup>12</sup>.

El 'plus' de significatividad señala en la dirección de lo debido; la obra, por su presencia, expresa y dice que lo operado por ella es, en general, lo efectivamente debido. Y no exclusivamente *la obra* (lo *enunciado*, lo *pensado*, lo *querido*) ostenta el carácter de signo; *la exis-*

<sup>9</sup> Ib. cap. 7. Se distingue en este capítulo algo muy particular: Dos líneas conceptuales paralelamente sostenidas hasta él (la del 'quod' y la del 'ad quid') convergen en la esencia hasta confundirse en la RES. Esta convergencia y fusión de la naturaleza (*quod*) y el fin (*ad quid*), en el nivel esencial de la RES, fija dinámicamente la cosa en una tensión que se verifica entre ambos extremos, los que, a su vez, se corresponden exactamente.

<sup>10</sup> Ib. cap. 7.

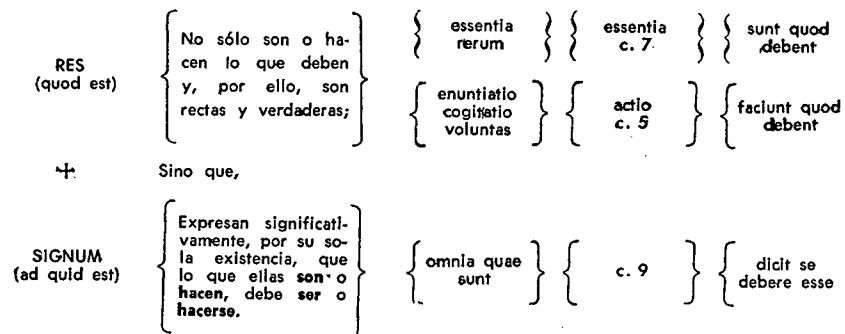
<sup>11</sup> "Non solum in iis quae signa solemus dicere, sed et in aliis omnibus quae diximus est significatio vera vel falsa", Ib. cap. 9.

<sup>12</sup> "Plus tibi diceret... opere quam verbo". Ib. cap. 9.

tencia misma de cada cosa (existentia rerum), por sí, dice y expresa que debe ser lo que es<sup>13</sup>.

Las primeras palabras del cap. 10 resumen los hallazgos del itinerario transcurrido: "Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt (in quibus rebus, se leía en el cap. 1) aut sunt aut faciunt quod debent"<sup>14</sup>.

Esquemáticamente:



*Indo. momento. Rectitud No Debida* (caracterización negativa).

CAUSA (capítulo 10)

Inmediatamente, el c. 10 avanza en dirección a la Summa Veritas. De ella, no es menos necesario hablar como absolutamente NO DEUDORA que como la absoluta RECTITUD. La Summa Veritas: a) es RECTA, "Summa Veritas non negabis rectitudinem esse—nihil aliud illam possum fateri"; b) NO es DEUDORA, "Ipsa nulla quicquam debet"; c) Es recta, pero no porque reconozca deuda. En efecto, no debe nada, ni en el sentido del 'facere' (actio) ni en el sentido del 'esse' (essentia), porque: "...non est rectitudo quia debet aliquid"; y también porque: "...nec ulla ratione est quod est nisi quia est"<sup>15</sup>.

La consideración negativa de la verdad como *rectitud no debida*, permite, junto con la caracterización afirmativa como *rectitud debida*, que Anselmo cierre el círculo establecido fragmentariamente en el Monologion, cap. XVIII.

La presencia explícita de la RES como SIGNUM (res ut signum), completa la *totalidad* de elementos necesarios para poder presentar ordenadamente desde la perspectiva de la causalidad, el argumento

<sup>13</sup> En la línea del capítulo 7, que afirma que nada puede ser sino lo que es en la Suprema Verdad. Esto que en ella es, es, por tanto, lo debido por la esencia de la cosa e idéntico a ella. Por esta razón, por su sola presencia dice y expresa que debe ser lo que es.

<sup>14</sup> Op. cit., cap. 9.

<sup>15</sup> Ciertamente, la cupla 'debitum - non debitum' sólo será momentáneamente apartada, hasta el desarrollo de la cuestión 'quid sit iustitia'. Más adelante se verá qué acontece con ella en los capítulos 12 y 13.

del Monologion. Efectivamente, SIGNUM, RES ut SIGNUM, y CAUSA son los conceptos fundamentales que articula el capítulo 10:

"Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis"<sup>16</sup>.

Hay, por tanto, un orden causal que se remonta desde la verdad puramente efectuada de la enunciación y el pensamiento (tantum effecta), a la verdad efectuada y causante de la 'res' (effectus et causa) y, de allí, a la verdad puramente causal de la summa natura (tantum causa). El SIGNUM (puramente efectuado) señala a la RES. La RES (efectuada y causante) señala, mediante su expresión del 'debitum', a la 'Summa Veritas' como CAUSA. La CAUSA sólo es CAUSA, sin rastro alguno de efectualidad, porque no está marcada por 'debitum' alguno.

La noción de 'debitum', utilizada para desarrollar la cuestión inicial 'quid sit veritas', pudo ser entendida mientras no se trasponía el límite de las realidades efectuadas (effecta tantum, causas et effecta), pero hubo de ser abandonada en favor de su contraria 'non debitum' para poder acceder a la Summa Veritas; pero como a pesar de variar esencialmente de ámbito (debido—no debido), la rectitud y la verdad permanecieron incólumes, habrá que avanzar mediante ambas en pos de la definición de la verdad<sup>17</sup>.

El capítulo 11 define la verdad como 'rectitudo mente sola perceptibilis' descartando, además de las diferencias específicas 'debitum—non debitum', que haya alguna otra *clase* particular de rectitud. En efecto, al dejar de lado lo recto visible corpóreo<sup>18</sup>, incorporándolo a la rectitud demostrable por el espíritu, queda expedito el paso a la definición. Solamente el espíritu puede percibir la rectitud en que consiste la verdad<sup>19</sup>.

### 3. 2. Segunda Parte

Una vez cumplido el objetivo particular de definir la verdad, habiendo sido necesario para ello el previo establecimiento de qué cosas son verdaderas y qué es dicho verdadero en ellas, puede pasarse a la reflexión posterior acerca de la justicia, en orden al cumplimiento del objetivo general que consiste en la conciliación de Verdad y Justicia

<sup>16</sup> La rectitud visible de lo corpóreo es descartada como *clase particular* de rectitud (como especie de rectitud sólo se admitirá la justicia), en el sentido de requerir para sí una noción diversa de la considerada hasta el momento. Definitivamente, la rectitud corpórea es incluida en la rectitud común a todas las cosas, porque puede ser considerada por la mente independientemente del sujeto al que modifica, y percibida espiritualmente en forma semejante a la rectitud de toda 'res'.

<sup>17</sup> "Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis". Op. Cit., cap. 11.

<sup>18</sup> Ib. cap. 10.

<sup>19</sup> Ib. cap. 8.

como base para indagar: “an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus”<sup>20</sup>.

El alcance del objetivo final implica un retroceso estratégico en la lectura del texto: es preciso recordar brevemente los cc. 5, 7, 9 y, además, incorporar el contenido del c. 8.

El c. 5 establecía que todo aquello que hace lo que es debido, es verdadero y recto. El c. 7 afirmaba que todo lo que es, en cuanto es, es verdadero y recto, porque al nivel esencial nada puede ser algo diverso de lo que es<sup>21</sup>. El c. 9 expresaba claramente que todo, por el solo motivo de ser o de ser hecho, significaba su ser debido. *Sintéticamente*: Todo lo verdadero *es* o *hace* lo que debe, y lo *significa* (RES ut SIGNUM).

El c. 8 sienta una sólida dificultad: Muchas cosas *son*, aunque *no deben ser*. Y la solución no se hace esperar: Es posible que una y la misma cosa *deba* y *no deba ser!!!*

La RES, en cuanto tal, *no puede alterarse* (c. 7); el SIGNUM, en la medida que toda cosa lo es, siempre señala que *debe ser* (c. 9). Sólo queda la CAUSA para explicar la presencia de todo lo que no debe ser (opera mala). Y como Dios es la causa, en último término, de todo lo que *hace* como también de *todo lo que permite hacer*, DEBE existir todo aquello que Dios hace o permite que sea hecho: “*Debet igitur esse et quod faciente et quod permittente Deo fit*”<sup>22</sup>. Hasta acá llega lo que aporta el c. 8.

En un sentido, esta referencia a Dios cancela la dificultad porque permite mantener lo debido (debitum) como criterio de verdad, en el universo creado; pero en otro sentido la reabre. Queda abierta porque, dado que todo lo que Dios permite es permitido ‘bene et sapienter’, hay que encontrar aún —dentro del universo creado— la causa de todo aquello que *es*, pero *no debe ser*.

La dificultad emergente pone en tela de juicio las categorías mismas ‘RES’, ‘SIGNUM’ y ‘CAUSA’, porque: a) Toda ‘res’ es lo que debe y dice que lo debe como ‘signum’; b) Dios, como ‘causa’, resguarda el ‘debitum’, porque *permite* que sea hecha (y todo lo permitido *bene et sapienter* por él, debe ser); por lo tanto, c) Lo *no debido* de la cosa (malum opus) requiere *otra causa* que dé razón de él.

Ciertamente que, si es operado lo *no debido*, es únicamente *porque no fue operado lo debido*. Esta posibilidad negativa de lo debido (la de no ser operado), ubica su ‘ser debido’ *fuera* de lo meramente natural, porque de estar comprendido en ello no podría admitirse operación alguna que no fuese debida, así como no se admite al nivel esencial (c. 7).

Hay que situarse, entonces, en el plano de una *causa* que recibió —al igual que la ‘res’, en el sentido de haber recibido— ser lo que es (essentia) en orden a una finalidad (ad quid) que *no siempre* es cumplida por ella. Esta posibilidad de cumplimiento de su finalidad, en

<sup>20</sup> Solamente se había confirmado que: “veritatem in multis aliis (de Dios) dicimus esse”. Ib. cap. 1.

<sup>21</sup> Ib. cap. 7: “Nihil potest aliud esse quam quod ibi est”.

<sup>22</sup> Ib. cap. 8.

que consiste la verdad de la causa (voluntas) requiere una especificación de la noción de ‘verdad’, en beneficio de la de ‘justicia’.

La verdad de la voluntad radica en el cumplimiento de lo debido por ella; pero hay que distinguir, ya que no *lo que debe* (para todo, es la rectitud), si su *modo* de cumplirlo, del modo como cumplen los seres meramente naturales.

Al comienzo del c. 12, puede leerse: “An dicemus lapidem iustum cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem iustum cum facit quod debet?”<sup>23</sup>.

Obviamente, no son llamados justos en el mismo sentido, porque el obrar humano lo es en mayor medida (magis iustus): El hombre obra ‘sponte’ y la piedra no. Aunque haga lo que debe, la piedra *no quiere* lo que hace.

También difiere el obrar humano del obrar del animal, porque aunque éste hace queriendo lo que debe (pastar, por ejemplo), el querer es condición *necesaria* de la justicia, aunque *no suficiente*.

Basta lo antedicho para ubicar la clase de justicia que está en cuestión: Se trata de la justicia laudable por oposición a la vituperable injusticia; ha llegado la consideración *moral*. Ninguna causa es laudable o vituperable si es incapaz de percibir la rectitud (lo debido) en orden a quererla. Es imprescindible, por tanto, centrarse en la naturaleza racional, que es la única capaz de percibirla. Puede la piedra caer desde lo alto y el animal apetecer alimento, pueden ambos hacer lo que deben, y lo hacen; mas no son acreedores de laudatio al cumplir lo debido porque ignoran la rectitud que operan al hacerlo.

En el hombre, naturaleza racional, la justicia sólo puede residir en su *saber* (signum), o en su *hacer* (res ut signum), o en su *voluntad* (causa). Pero como puede el hombre *saber* lo que debe y *hacerlo* aún sin quererlo rectamente, la justicia no debe buscarse sino en su *voluntad*: ‘Iustitia est rectitudo voluntatis’.

Si la investigación se detuviese en este punto, creyendo que se ha encontrado la definición de la justicia, el resultado sería: según el c. 11, ‘Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis’; según el c. 12, ‘Iustitia est rectitudo voluntatis’. Qué agregaría el c. 12 a lo que ya se vio en el c. 4: ‘veritas sive rectitudo non aliud in voluntate fuit quam velle quod debuit’<sup>24</sup>. Ciertamente *nada*, porque aún seguiría siendo posible establecer una igualdad entre ‘veritas’ y ‘iustitia’, dado que esta última no ha sido —hasta ahora— más que como la rectitud de la voluntad (mente sola perceptibilis). Así las cosas, es imposible distinguir la verdad de la voluntad como cumplimiento de lo debido, de la verdad de cualquier otra realidad. Además, como el único elemento diferenciador entre ambas es el sujeto a que corresponde la verdad en cada caso (p. ej. ‘de la significación’, ‘de la voluntad’), resulta imposible responder a la cuestión puesta por el capítulo 1<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Lo que debe ser significado por el lenguaje aquí, ciertamente no es lo que *usualmente* se entiende por justicia. Ib. cap. 12.

<sup>24</sup> Ib. cap. 4.

<sup>25</sup> Ib. cap. 1, que plantea el problema de la unidad-pluralidad de la verdad.

Retoma Anselmo la búsqueda, pero dentro ya del hombre, y plantea las siguientes situaciones: a) Alguien, en estado de ignorancia (nesciens), quiere lo que debe; b) Alguien, sabiendo que debe querer algo, lo quiere. Pero no quiere verse obligado a ello. (Aliquis scit se debere quod vult, sed non vult se debere). Ni a) ni b) bastan para establecer la justicia laudable; porque a) carece de *saber*, y b) de la voluntad del deber.

Hay que *saber* lo que se debe, y *hacer* lo que se debe, *queriendo* hacer y *queriendo la obligación* de lo que se hace. Para darse cuenta que no es suficiente con lo dicho, basta considerar, como ejemplo, un individuo que da de comer al hambriento: Sabe lo que debe y, queriéndolo, lo hace. Quiere verse en la obligación de lo que hace. Y, aún cumpliendo todo lo anterior, puede alimentarlo por vanagloria: *Cumple, pero no es justo*.

Al decir que lo hace *por* vanagloria, se ha avanzado desde el acto mismo (quod vult) hasta la finalidad del mismo (propter quod): "Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid". "... Non magis recta debet esso volendo quod debet, quam volendo propter quod debet"<sup>26</sup>. Nótese que, por tratarse de la *voluntad* como *causa*, lo que (quod) hay que querer es lo *debido* (c. 4) que debe querérselo *porque* es debido quererlo (quia debitum). Es debido, no sólo lo querido sino el *querer* mismo.

Querer lo debido porque es debido (debitum quia debitum) tampoco basta para establecer la justicia porque: a) Puede alguien querer lo que debe, por ser obligado a ello; y ser obligado a ello porque lo debe. El ladrón obligado a restituir lo robado, devuelve. Si devuelve, quiere devolver. Si devuelve y quiere devolver, hace lo debido y quiere hacerlo. Pero no lo hace *por sí*, sino *por otro* que lo obliga. COACTUS VULT.

b) Puede alguien querer lo que debe, no obligadamente. El que alimenta al hambriento por vanagloria, quiere lo que debe hacer y lo hace (non coacte) no obligadamente. Pero no lo hace *por sí*, sino *por otro* que lo motiva (la vanagloria). CONDUCTUS VULT.

Únicamente después de remover estas dos formas de alienación (coactus, conductus), puede la voluntad llamarse justa. JUSTA es la voluntad que quiere lo que debe (debitum), pero no sólo porque lo debe (quia debitum) sino por sí mismo (quia volitum). El hombre JUSTO, por sí solo (nom coacte) quiere lo que debe querer (quod accepit velle) no únicamente porque lo debe (quia debet) sino por ello mismo (porque lo quiere, propter se).

En otras palabras, el hombre guarda (servat) queriendo él mismo (non coacte) la rectitud de su voluntad (quod debet) porque debe querer (quia debet) esta rectitud por ella misma (propter ipsam rectitudinem).

La JUSTICIA se define como 'rectitudo voluntatis' (c. 11) 'propter se servata' (c. 12), y esta definición es apta para la naturaleza suprema porque se identifica con la misma justicia.

De la Naturaleza Suprema, con propiedad se dice que así como

<sup>26</sup> Ib. cap. 12.

no guarda (quiere, conserva) nada distinto de *sí* misma, ni *lo* guarda por virtud ajena sino por propia virtud, igualmente no guarda lo que guarda (quiere, conserva) sino *por ella misma*. La suprema naturaleza o verdad o rectitud, es también la mismísima justicia en la cual 'quod est', 'ad quid est' y 'propter quod est', se identifican.

Al pasar al capítulo 13, puede hallarse la interrogación con que comenzó el diálogo en su cap. 1, nada más que incorporando los elementos ahora disponibles. (cc. 2 al 12).

"Redeamus ad rectitudinem seu veritatem, quibus duobus nominibus quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, una res significatur qua genus est iustitiae; et..."

"...quaeramus an sit una sola veritas in omnibus illis in quibus veritatem dicimus esse..."

"...an ita sint veritates plures, sicut plura sunt in quibus constat esse veritatem"<sup>27</sup>.

Claro está ya que hay una pluralidad de cosas a las cuales se las llama verdaderas (dicitur). También se ha logrado definir la verdad, como así también la justicia, que es una especie de verdad. Resta determinar y responder si la verdad es una o múltiple y, fundamentalmente, conciliar los frutos de la reflexión (definitio veritatis — definitio iustitiae) con la fe en que la verdad es Dios (vid. c. 1).

La argumentación comienza estableciendo que: *Si* la verdad es idéntica a la rectitud (veritas est rectitudo) *entonces*:

- |  |  |
|--|--|
| a) Hay una pluralidad de cosas                 | a') Hay una pluralidad de rectitudes diversas que acompaña la diversidad de cosas. La rectitud se origina allí donde se origina la cosa. |
| b) Hay una pluralidad de cambios en cada cosa. | b') Hay una pluralidad de cambios en la rectitud de cada cosa.   |

(a—a'), puede ejemplificarse en la rectitud que hay *en* la significación y que es diversa de la que hay *en* la voluntad, justamente porque la primera está *en* una cosa y la segunda *en* otra. (b—b'), se evidencia en que, como la rectitud que hay *en* la significación se origina en ella, los cambios de la significación, en ella también se reflejan. De modo que cuando se significa correctamente (ad quid), la significación es recta y hay rectitud en ella; pero cuando es incorrectamente usada (mentira o falsedad) o cuando simplemente nada es significado mediante ella (nadie dice lo que hay que decir), entonces no hay rectitud en la significación porque tampoco hay significación.

A todo esto se opondrá que, aunque nadie quiera significar mediante signo alguno, cosa alguna, y no haya, en consecuencia, significación mediante signos, *no por ello deja de ser recto* que se signifique lo que debe ser significado<sup>28</sup>. Siendo esto así, queda claro que la rectitud *no se origina* en cada cosa ni acompaña los cambios de la cosa, como

<sup>27</sup> Ib. cap. 13.

<sup>28</sup> "...ut quod significandum est significetur". Ib. cap. 13.

también que cada cosa es recta en la medida justa en que acontezca según la rectitud (*secundum rectitudinem*). Y si la rectitud *no es* según las cosas *ni varía con ellas, ni entre ellas, hay una sola rectitud* para todas las cosas.

La categoría 'secundum', aplicada a la rectitud, permite asegurar la *multiplicidad* de las cosas verdaderas justificando a la vez el *decir* de verdades múltiples como también la *fe* en Dios como la *verdad una*.

Dos textos son particularmente elocuentes para mostrar lo que se acaba de señalar:

"Improprie huius vel illius rei esse dicitur (veritas), quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse. Sed cum res ipsae *secundum* illam sunt quae semper praesto est his quae sunt sicut debent: tunc dicitur huius vel illius rei veritas..."

"Summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed cum aliquid *secundum* illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo"<sup>29</sup>.

#### 4. Conclusión

Es posible exponer la obra desde el juego respectivo de tres términos que sintetizan los dos movimientos principales del texto. Los términos son: Signum, Res y Causa. Los movimientos, el de la verdad caracterizada afirmativamente (puede llamársela *signada*) y el de la verdad negativamente caracterizada (puede llamársela *significante*).

El movimiento afirmativo de la verdad signada, determina a ésta como 'rectum quia debitum'; el movimiento negativo de la verdad *significante*, lo hace como 'rectum qua volitum propter se'.

##### a) Los términos

'Signo', como categoría del lenguaje corriente, refiere con exclusividad a la enunciación, porque ella es quien es capaz de recibir los atributos de *verdadera* o *falsa* (c. 2). Pero también la noción de 'signo', convenientemente ampliada (c. 9), finca en la cosa (res) porque la misma cosa, por su sola presencia efectiva, *dice y significa* algo. Finalmente, 'causa' permite señalar no sólo la esencia suprema como 'causa omnium', sino también la cosa como causa de la verdad de la proposición y el pensamiento (c. 10).

##### b) Los movimientos

Puede señalarse un movimiento de retorno de la pluralidad a la unidad —desde la 'res' hacia la naturaleza divina— que se efectúa según dos principios complementarios: 'rectum (debitum) qua debitum' y 'rectum (debitum) qua volitum propter se'.

En primer lugar, el movimiento por el cual todo lo que es (toda 'res') por el sólo hecho de existir señala que *debe ser*. Este señalamiento

o significación de su ser debido, que acontece naturalmente y según un dinamismo propio de la 'res', puede denominarse *verdad signada*. Por esta dinámica, y desde su perspectiva, todo debe ser o acontecer: Los clavos de la cruz de Cristo *debieron* penetrar su cuerpo y *debió* producirse dolor, porque si así no hubiese sucedido, no habrían sido verdaderos clavos, ni verdadera carne, ni dolor verdadero por no haber operado según su naturaleza propia sino *contra* ella. Recuérdese, sin embargo, que según el (c. 7) nada puede intentar, al nivel esencial, ser o hacer algo distinto de lo que su esencia le permite.

En el segundo movimiento de retorno a la unidad, todo igualmente *debe ser o suceder*. Pero como es posible y, además, consta que no siempre sucede (opera mala), todo es o sucede según un dinamismo propio de la CAUSA (voluntad). A esta dinámica se la llama aquí *verdad significante*.

Como en este segundo retorno lo debido no acontece necesariamente, es preciso apelar a la 'iustitia' (rectum qua volitum propter se) para nombrar a la causa (voluntad — naturaleza racional) que *quiere* lo debido libremente. Pero como a pesar de la libertad, lo que se cumple es lo debido, nada sucede contra la naturaleza (rectum que debitum). De este modo, no hay ruptura entre los órdenes de la libertad y la naturaleza.

En el texto —según parece— puede darse un paso más hacia delante: Todo es o hace lo debido, porque sólo lo debe o porque, además, lo quiere. Todo señala, por su sola existencia, que es debido. Pero como la suprema naturaleza no es lo que es sino porque lo es (quia est) (ESSE-VERITAS), ni quiere lo que quiere sino porque lo quiere (propter se) (LIBERTAS-IUSTITIA), encarnando la absoluta verdad y la absoluta libertad, puede decirse que la esencia de la verdad es la libertad y que la esencia de la libertad es la verdad.

#### BIBLIOGRAFIA SUMARIA

- Briancesco, E.: *Justicia y Verdad en San Anselmo: El capítulo XIII del "De Veritate"*, en *Patristica et Mediaevalia*, V. II, 1981, pp. 4-20.  
 — *Un triptyque sur la liberté*, Paris, DDB, 1982.  
 Corbin, M.: *L'événement de Vérité*, en *L'inouï de Dieu*, Paris, DDB, 1981.  
 — *Se tenir dans la Vérité*, copia mecanográfica, datada en el Institut Catholique de Paris, février 1982.

<sup>29</sup> Ib. cap. 13, in fine.