

Los Católicos y los Donatistas tenían, además, numerosos contactos de diversa índole: a veces, los Donatistas invitaban a los Católicos a que participasen en sus ceremonias litúrgicas¹³⁸ y no faltaban oportunidades en las que Agustín estimulaba a sus fieles para que promoviesen un diálogo fructífero e inteligente con los cismáticos¹³⁹.

Una constante de la predicación agustiniana es la insistencia con la que el Obispo de Hipona recomienda a sus oyentes la necesidad de la oración, inseparable de la práctica de la corrección fraterna y caritativa con los Donatistas¹⁴⁰.

Sus *Tractatus* exponen, por eso, los puntos fundamentales de la teología donatista —bastante escasos, por otra parte— y los argumentos con que los fieles pueden responderles, basándose principalmente en la exégesis alegórica de la Escritura.

Por eso, más que una defensa del *honor de Cristo*¹⁴¹, lo que Agustín hace en *Tract I-XVI* es articular los puntos centrales de su Cristología en clave antidonatista, destacando la *preeminencia de Cristo Redentor* (cf. lo dicho sobre el título “*Christus Medicus*”).

EL BIEN Y LA ESENCIA

Lectura de los capítulos I a IV del ‘Monologion’ de San Anselmo de Canterbury *

por E. C. CORTI (Buenos Aires)

1. ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO

1.1. El ‘Prólogo’

F. S. Schmitt, en los ‘prolegomena seu ratio editionis’¹, señala tres partes básicas como componentes del texto del prólogo del *Monologion*² y los distingue entre sí por los distintos tiempos de su redacción.

En primer término hay que consignar que el prólogo acompañó a M desde un comienzo. Esto lo atestigua la dedicatoria a Lanfranco donde Anselmo mismo menciona una ‘*praefatiuncula*’³. A esta época corresponde la primera parte del prólogo, la comprendida entre las palabras “*Quidam fratres...*” y “*definitio-nem effeci*”⁴.

Las siguientes palabras de la dedicatoria, que señalan el hecho de que querían hacerse muchas otras copias además de las originales, deben cotejarse con aquellas del prólogo que son paralelas a éstas, donde Anselmo expresa que *ya se habían hecho* muchas otras copias aparte de los dos que hubo en un comienzo. Que hubo solamente dos originales, se sabe por la epístola 72: una para Lanfranco, y otra que se reservó el mismo Anselmo⁵.

Obviamente, entre el querer copiar y el haber copiado ya muchas veces es preciso que medie algún tiempo; por tanto, esta *segunda parte*, la comprendida entre las palabras “*Ad quod cum ea spe...*” y “*...commendare satagerent*”⁶, debe tenerse por

* Trabajo efectuado en uso de una beca interna del CONICET.

¹ S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, ed. crítica de F. S. Schmitt, en dos tomos conteniendo seis volúmenes, F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968. Tomo I, *Prolegomena seu Ratio Editionis*.

² Ibidem, T.I., *Prolegomena...*, pp. 56-58.

³ Ibidem, T.I., Vol. I, *Epistola ad Lanfrancum Archiepiscopum*, p. 6, lin. 7.

⁴ Ibidem, T.I., Vol. I, *Monologion* (en adelante M), Prologus, p. 7, lin. 2-19.

⁵ Ibidem, T.I., Vol. III, *Epistola* n° 72.

⁶ Ibidem, T.I., Vol. I, M, Prologus, p. 8, lin. 1-7.

¹³⁸ Id., V,17:CC 36,51.

¹³⁹ Id., IV,16:CC 36,40.

¹⁴⁰ *Tract VII*,21:CC 36,79; *XIII*,18:CC 36,141.

¹⁴¹ Cf. M. F. Berrouard, *Biblioth August (Oeuvres de S. Augustin)* 71, Paris, 1969, 86ss.

redactada con posterioridad a la primera o, al menos, como habiendo recibido una redacción modificatoria (en el supuesto de que haya sido compuesta junto con la primera).

Finalmente, la parte del prólogo en la que el autor previene las objeciones que en el futuro puedan hacerse a M y que deben haber sido las que Lanfranco mismo le hiciera en oportunidad de contestarle, es preciso que haya sido redactada con posterioridad a la misma respuesta, palmariamente posterior a la obra misma y su 'praefatiuncula' inicial. A esta parte, puede llamársela la tercera. En ella Anselmo expresa su adhesión a la tradición de los Padres y especialmente a San Agustín, de quien menciona el 'De Trinitate'.

Estas tres partes del texto muestran que es posible distinguir tres tiempos para la composición de M: antes de su redacción, durante ella, y después de haber sido redactado y recibir el juicio de Lanfranco. A cada una de las partes del prólogo es preciso hacer corresponder una de estas etapas cronológicas; en estos tres momentos o a través de ellos debe ser posible señalar la adecuación o inadecuación de la intención y del fin del autor, comparando el primer momento con el último. En efecto, entre lo que puede llamarse la genealogía de M (1a. parte—1er. momento) y su reconsideración crítica (3a. parte—3er. momento), en la medida en que la genealogía expone la forma, el método y la intención de la obra, y la reconsideración analiza el cumplimiento de sus objetivos y los señala enraizados en la tradición, debe poder atenderse a su acuerdo o desacuerdo, en la misma proporción en que la última constituye la consumación de la primera.

Leyendo atentamente cada una de las partes, se percibe que la segunda señala el interím entre las dos restantes, donde el autor confiesa que no solamente sus hermanos de religión han dispuesto del texto, sino que también (podría decirse a sus espaldas) otros muchos han querido transcribirlo para su propio beneficio. Es decir que lo que en un primer momento correspondió como intención deliberada del autor, a saber, que la difusión de la obra no trascendiese los muros abaciales, se vio alterada por voluntad de otros y escapó a las esperanzas iniciales de Anselmo: "nescio tamen quo pacto sic praeter spem evenit..."⁷. Así, entre lo que él esperaba y lo que de hecho aconteció, media una situación absolutamente no prevista. A pesar de ello, y, por tanto, reforzando la hipótesis de la necesaria relación entre las otras dos partes, porque sucedió a expensas de la desadecuación que pudo inmiscuirse entre las mismas a causa de lo no esperado

⁷ Ibidem, T.I., Vol. I, M, Prologus, p. 8, lin. 5.

de la difusión de la obra, Anselmo reconoce —en la tercera— no haber encontrado ninguna entre las aserciones que hizo, que fuese discordante con los Padres en general y con Agustín en particular.

Pero ¿qué le prescribieron sus hermanos? Porque a la luz de tales prescripciones se verá en qué, concretamente, pudo estar en desacuerdo con la tradición patristica. Y esto, precisamente, porque Anselmo declara, al final de la primera parte del prólogo, que en la medida de sus posibilidades ha dado cuenta de *lo que* le solicitaron, y *tal como lo definieron* quienes se lo solicitaron ("...quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci")⁸.

Sus hermanos de religión le solicitaron que les expusiese como ejemplo de meditación y por escrito, aquellas proposiciones que verbalmente les había ofrecido con anterioridad acerca de la esencia de la divinidad (*essentia divinitatis*) y de otros tópicos coherentes con éste. Siendo así, no pudo tratarse sino de una solicitud ordenada a disponer de estos textos, bajo su forma escrita, para poder recurrir a ellos y consultarlos a voluntad. Además, es como si le hubieran pedido, más que la exposición de un contenido de meditación, a saber: la '*essentia divinitatis*' y '*quibusdam aliis*' cosa que es preciso, empero, que Anselmo realice, un ejemplo concreto de cómo alguien (en este caso Anselmo mismo) puede *acceder* a estos contenidos a través de un movimiento de meditación *metódicamente* realizado y, por ende, *repetible*. Se trata del *método* de Anselmo, sobre todo, porque los contenidos ya están determinados por las Sagradas Escrituras bajo la forma de la *autoridad*.

El método aparece como relevante toda vez que los contenidos sobre los que se ejercita de modo ejemplar aparecen determinados de una vez y para siempre como *los mismos*. Teniendo en cuenta, además, que dichos contenidos son revelados y que en cuanto tales su presencia revista bajo la forma de la autoridad que revela y que los ofrece y se ofrece a sí misma a la fe de quien recibe tal revelación, se ve claramente que los monjes han solicitado a Anselmo un ejemplo de meditación en el cual lo importante es el *método*, ya que el contenido está fuera de toda discusión, puesto que es contenido de la fe.

A esta meditación que debe ser escrita a modo de ejemplo metódico, se le prescribe cierto conjunto de condiciones que determinan una *forma*: a) En primer término, que la persuasión no se opere a causa de la autoridad de las escrituras (se ve por esto que la cuestión en juego no es la que habitualmente se ofrece

⁸ Ibidem, T.I., Vol. I, M, Prologus, p. 7, lin. 19.

como tal, es decir, la de la fe y la razón, sino esta otra: *la de la autoridad y la razón*); b) Que cada proposición sea accesible a causa de investigaciones específicas, como si por oposición a la persuasión operada por autoridad, a la que alude a), y que es de carácter homogéneo, subjetivo y genérico para todo aquello en favor de lo cual se la invoca (porque no atiende al objeto en cuestión), se buscara otro tipo de persuasión que siguiera, en cada caso, a las razones de ese caso (en sentido objetivo). Por a) y b) queda claro que la cuestión en juego, se reitera ahora nuevamente, no es la habitualmente señalada de la fe y la razón sino la de *la razón y la autoridad* de la escritura en cuyo contenido sin duda alguna se cree. Como se ve, la fe no está en cuestión, sino la persuasión operada a causa de la autoridad; lo que está en cuestión es el método.

En el seno de los contenidos en los que se cree y que las SSEE ofrecen, e invocando cada uno un modo de persuasión que le es propio, se oponen y confrontan —si así puede decirse— dos métodos: el de la razón y el de la autoridad. La fe no está en cuestión; no se trata de los contenidos mismos sino del método de acceder a ellos. c) La persuasión que no ha de acontecer por vía de autoridad, debe ser operada por dos causas: c. 1. La necesidad de la razón (*necessitas rationis*); c. 2. La claridad de la verdad (*claritas veritatis*). '*Necessitas rationis*' y '*claritas veritatis*' han de ser los operadores de una persuasión que se ofrece como alternativa metódica de acceso frente a la '*auctoritas*'⁹.

La necesidad de la razón y la claridad de la verdad constituyen los dos extremos en cuestión; la razón que ha de acceder metódicamente y la verdad que ha de ofrecerse a quienes transiten el camino que conduce a ella. La razón del que medita y la verdad, aquello *en* que se medita, que debe ser accesible *por ella misma* a través de la necesidad de la razón. Como si se tratara de persuadir mutuamente a ambos extremos sin más que ellos mismos, sin más que apelar al carácter propio de cada uno de ellos, esto es, a la *claridad* que muestra la verdad y la *necesidad* que mueve a la razón.

La tarea de M parece ser lograr la persuasión, el acuerdo, que únicamente ha de obtenerse por la necesidad y la claridad; la necesidad que conduce al fin (*finis assereret*) y la claridad que el fin manifiesta para el que a él accede (*claritas veritatis*).

Las prescripciones antedichas —a), b), c)— son todas ellas prescripciones metódicas; ¿cómo habrían de inmiscuirse entre los

⁹ Saint Anselmo de Cantorbery, *Monologion & Prosligion*, Traduits et annotés par Michel Corbin, Institut Catholique de Paris, 1983, p. 7.

contenidos de la fe, que ahora son también los contenidos de la meditación? ¿Puede una búsqueda de persuasión que trata de mantenerse fuera del alcance de la '*auctoritas*', alterar el contenido de la verdad? No, porque la verdad y la claridad que surge de ella son, antes y ahora, idénticas. Nuevamente se insiste: se trata del método y no del contenido. Por ello Anselmo, en la tercera parte del Prólogo, correspondiente al tercer momento, el de reflexión y reconsideración sobre M, confiesa no haber encontrado nada en él, que no sea coherente con los escritos patrísticos y especialmente con los de Agustín. ¿Cómo podrían ser incoherentes si trataban con la misma verdad y la misma claridad? Empero, Anselmo encomienda al eventual lector que antes de presuponer en M falsedad o error, se atenga al *De Trinitate* de Agustín y, según él, lo juzgue.

Hay, por tanto, señalados en el prólogo de M, dos jueces posibles para la obra: *Antes* de M, y metodológicamente establecidos, la *razón* (sola *ratione*) y la *verdad* que se persuaden mutuamente; *después* de M, y criteriológicamente aceptados, el juicio del '*De Trinitate*' y la tradición patrística, además, obviamente, de la autoridad de las SSEE (*maior auctoritas*). Razón y autoridad en mutuo acuerdo: por la razón puede cada uno persuadirse de la verdad; incluso, hasta el límite de persuadirse de aquello que aunque es imposible explicar, no es menos imposible dejar de señalar. No ofrece Anselmo a juicio de la autoridad el método mismo, sino sus resultados, porque por éstos se juzga a aquél.

1.2. El 'segundo' Prólogo

El P. Schmitt indica que en el código más antiguo que se conoce de M, el Parisinus Lat. 13413 (ca. s. XI), el prólogo propiamente dicho va precedido del título '*proemium*' en lugar de '*Incipit Prologus...*'. El texto del prólogo es el definitivo, pero hay una modificación destacable más adelante, en el inicio de los capítulos: El primer capítulo recién comienza en la expresión "*cum tam innumerabilia sint...*"; *lo que precede*, vale como introducción¹⁰.

'Lo que precede' ocupa casi diecisiete líneas en la edición crítica, y es importante puntualizar algunos detalles. Este texto, breve pero significativo, constituye el primer ejemplo de los mu-

¹⁰ F. S. Schmitt, *Prolegomena seu ratio editionis*, p. 72.

chos prólogos que a lo largo de su obra Anselmo antepondrá a sus tratados. Estos prólogos, como p. ej. el del *Proslogion*, el antepuesto al *De Veritate*, el *Cur Deus Homo* y otros, ofrecen *el objeto* de la cuestión, exponen el *plan* de la obra y, en algunos casos, también *el método*¹¹.

El 'segundo' prólogo del *Monologion* tiene la virtud de contener estos elementos: el objeto, el método y también el plan¹².

1.2.1. *Objeto del Monologion*

Es preciso deslindar cuidadosamente el objeto y la finalidad. El objeto es lo que debe creerse de Dios y de su creatura, mientras que la finalidad es la posibilidad de persuadirse de ello¹³. Como ya se dijo antes, el contenido de la reflexión está ya dado de una vez como completo por la revelación: es lo que debe creerse de Dios, y de la creatura en la medida en que es su creatura, es decir, en la medida que guarda una estricta relación con quien la ha creado de la nada. Así, hay una correspondencia entre el objeto y el contenido, dentro del texto; M contiene lo que hay que creer, lo que debe creerse de Dios y de su creatura, el contenido inexcusable de la fe. La finalidad de la obra, en cambio, es la posibilidad de persuadirse de tales contenidos, de tal objeto, por parte de quien ignora. El texto establece que la ignorancia puede acontecer o a causa de no haber sido enseñado o a causa de no creer. Obviamente, quien no ha sido enseñado, quien no ha oído (non audiendo) la palabra revelada, a consecuencia de ello no la conoce y la ignora; ignora el contenido además de ignorar la autoridad que puede persuadirlo de él. Quien ignora de esta manera, ni siquiera cuenta con la 'auctoritas' para suplir lo que ignora, porque la autoridad debe ejercerse sobre algún contenido y vale como método de acceso al contenido y no como contenido mismo.

Además, está el que no cree; el que habiendo sido enseñado en la palabra revelada no cree lo que ésta le revela (non credendo), y porque no cree ignora lo que en ella se le muestra.

El *Monologion* se dirige a ambos: al que no cree a pesar de haber sido enseñado y al que simplemente nunca oyó la palabra revelada. (¿Serán los que el *Proslogion* llama 'insipientes', de

¹¹ S. Anselmi, *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, T.I., Vol. I: *Proslogion*, p. 90; *De Veritate*, p. 169; Vol. II: *Cur Deus Homo*, p. 37.

¹² Esta opinión no es unánime. P. Gilbert, por ejemplo, sostiene que el prólogo del *Monologion* no permite leer en él el plan de la obra. P. Gilbert, *Dire L'Ineffable*, ed. Lethielleux, Paris, 1984, 1ª ed., p. 51.

¹³ Para señalar el *objeto*: M, cap. I, p. 13, lin. 5-9. Para la *finalidad*: M, cap. I, p. 13, lin. 10-11.

los cuales Gaunilo hablará por *el que no ha oído*, y la respuesta de Anselmo tendrá por destinatario al *que no cree*?).

El hecho de que M refiera a las dos posibilidades, acentúa con fuerza su intención y remite en último término al método. Si tanto se dirige al que no cree cuanto al que ni siquiera tiene en qué creer pero se solidariza con aquel en su ignorancia, quiere decir que se trata de la ignorancia y de la intención de superarla aunque, en último término, se trata del modo que Anselmo propone para lograrlo, esto es, del *método* para revertir la situación en que se debaten uno y otro.

Siendo, como es, la ignorancia siempre de alguna cosa, señalando lo que se ignora queda expuesto el *objeto* de la obra y también la intención que permitirá, a su vez, decidir acerca del éxito de la misma o su fracaso. Porque como se busca un *método* para superar una situación de *ignorancia* acerca de algún *objeto* o *contenido*, si se tiene en claro el último podrá saberse si el *Monologion* ha cumplido su cometido de revertir al insipiente en su insipiente¹⁴.

El contenido negativo de la ignorancia es el siguiente: a) *una* naturaleza sobreeminente de entre las que existen¹⁵; b) *única* que se basta a sí misma en su eterna beatitud; c) otorgante y operante, no solo de *lo que* sea toda otra cosa distinta de ella misma, sino también de que lo sea *buenamente*, todo ello a causa de su omnipotente bondad; d) otras muchas cosas relativas a Dios y a su creatura (quibusdam aliis).

Lo que se ignora, expuesto de a) hasta d), en su faz positiva constituye el objeto, aquello de lo que M tratará de persuadir ofreciendo un ejemplo de cómo es posible hacerlo. Hay que aclarar ahora qué significa 'persuadir' para después mostrar cómo es posible hacerlo.

La persuasión, tal como aparece en la obra, adopta la forma, no de un movimiento directo sino indirecto; la prueba no acontece más que por eliminación de hipótesis teóricas que al análisis aparecen como inconsistentes, obedeciendo a que no hay persuasión sin disuasión. En efecto, en cada caso se examinan todas las hipótesis plausibles por sus términos, pero se las descarta

¹⁴ En realidad, la tarea asignada a M en el texto que se analiza, es cumplida ampliamente. En el cap. 79, bajo la forma verbal del 'expedire', se da por realizado que el camino 'ut credat' ha sido removido de obstáculos, de modo que para todo hombre sea posible transitarlo. "Ecce patet omni homini expedire, ut credat..." (M, cap. 79, lin. 12).

¹⁵ "Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt..." M, cap. I, lin. 5. La problemática de la 'natura' como 'summa omnium', se desarrolla más adelante: ver infra, p. 21 y p. 30-32.

una a una por inconsistencia con las ya establecidas. De este modo, la inteligencia se ve progresando dentro de un conjunto de proposiciones hasta que queda disuadida de algunas y las restantes son consistentes entre sí. Este procedimiento permite que, al final del recorrido, la inteligencia se halle libre de impedimentos para creer los contenidos a los que con anterioridad hallaba reparos: "... expedire, ut credat ..." ¹⁶. Tal es la intención del Monologion, y tal su objeto.

1. 2. 2. Método del Monologion

Prestando atención al modo en que cree quien cree, resaltará el modo en que ignora quien ignora. El que cree —dice Anselmo, en primera persona del plural— lo hace necesariamente (*necessario credimus*). Es obvio que la necesidad no constriñe en sentido lógico, dado que no todos creen; es más, no solamente no es verdad que todos creen (porque algunos ignoran), sino que aún entre los que han sido enseñados en la palabra es verdad que no todos creen (porque algunos hay que no creen aunque no ignoren). La necesidad atribuida al acto del que cree, no puede entenderse más que del contenido de su acto, ya que no del acto mismo, en sentido lógico modal. Por tanto, podría decirse que quien cree, cree que *lo que cree* es necesario, que el contenido es lo necesario aunque no lo sea su acto.

Ahora bien ¿cómo entender la expresión '*necessario credimus*'?: ¿es preciso *creer* lo que es necesario? ¿no basta con *saber* que lo es? ¿se lo *sabe*, sabiendo que es necesario? O la dialéctica misma del saber lo que es necesario no basta para saberlo todo acerca de lo que es necesario, y entonces es preciso creer. En otras palabras: ¿qué es lo que es necesario? y además, ¿qué se sabe?

Lo que es necesario es razonable y lo que es razonable puede sabérselo. Puede saberse que hay una naturaleza única y creadora, que es lo que se determinó como contenido negativo de la ignorancia y que es lo mismo que, como contenido, se cree de modo necesario. Y dado que si puede sabérselo, se trata de algo razonable; quien lo ignora, lo hace irrazonablemente. La ignorancia de lo que es posible saber, es una ignorancia irrazonable.

Los dos extremos del movimiento que propone M son: "... ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat" ¹⁷. Puede comprenderse qué significa el '*irrationabiliter ignorat*' a la luz

¹⁶ M, cap. LXXIX, lin. 12.

¹⁷ M, cap. I, p. 13, lin. 15.

del '*necessario credimus*' porque uno se opone al otro, en parte, y lo implica. En efecto, dado el '*necessario*', es posible el '*rationabiliter*'; por tanto, si aún así está presente el '*ignorat*', no lo está sino '*irrationabiliter*'.

Queda el '*rationabiliter proficiat*', que habrá de comprenderse por relación al '*credimus*' en lo tocante al '*proficere*'; el creer es causa de un provecho (*proficere*) para quien cree. El que cree aprovecha y alcanza, en su fe y a causa de ella, lo que cree; y así no lo ignora, porque la ignorancia acontece a causa de no haber sido enseñado o de no haber creído.

¿Qué puede significar el '*rationabiliter*'? Si se logra aclarar su sentido, se aclara en la misma medida el método de Anselmo, porque todo M no es más que un ejemplo de cómo es posible acceder a lo que se ignora, razonablemente.

Anselmo habla de una razón que conduce (*ratione ducente*) y de alguien que se deja conducir por ella (*illo prosequente*). Es preciso no descuidar estas dos condiciones: la de una razón *capaz* de conducir, y la de alguien *capaz* de conducirse según la razón. Esta es la clave del '*rationabiliter*', que así entendido no quiere señalar una razón absoluta, descarnada y pública, sino encarnada y meditante, aunque capaz de conducir a quien quiera conducirse según ella. La razón de una persona (*sub persona secum sola*) que trata de entender lo que cree, porque si no tratase de entender lo que es posible entender, sería irrazonable.

El *método* consiste en usar la razón para comprender aquello que siendo razonable entender, capacita a la razón misma para entenderlo, y en pos de lo cual es preciso dejarse conducir razonablemente.

¿Qué es lo posible de entender? La respuesta a esta cuestión conduce al *plan* de la obra.

1. 2. 3. Plan del Monologion

La posibilidad de entender halla su máxima elongación cuando es consumada en dirección hacia aquello que trata de entender; cuando entiende, incluso, que no puede entender, pero también y con no menos claridad que tampoco puede decir que no entiende, porque efectivamente entiende que no puede entender. Esta es la situación hasta donde puede llegarse '*ratione ducente*', y que señala el acabamiento de la razón en un sentido y simultáneamente su apertura en otro (*illo prosequente*). Entre ambos constituyen plenamente la intelección del '*rationabiliter*', que implica tanto a éste cuanto a aquél.

La razón entiende que hay algo que no puede entender. A

causa de que entiende puede decir que entiende y también qué cosa entiende. Lo que entiende en este caso, el contenido que entiende, se refiere a sí misma y le señala su propio límite. Así, la razón entiende y puede decir su propio límite entendiendo y diciendo que no puede entender. No puede entender, sin embargo, algo que entiende como necesario de ser dicho. Pero como dice algo que a pesar de decirlo no puede entenderlo, acontece que hay (al menos como dicho) algo que no puede entender pero que puede y se ve obligada a decir, porque es necesario; y a esto lo entiende. Lo necesario lo es porque ha sido concluido en argumentaciones necesarias a partir de premisas verdaderas.

Que sea una argumentación necesaria está claro. Pero es preciso señalar las premisas verdaderas, y el 'segundo' prólogo las contiene: P') "Omnes frui solis iis appetant quae bona putant..."; P") "...unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicant esse bona"¹⁸.

En primer término debe atenderse al hecho del apetito universal; después, al hecho de que ese apetito no se dirige como objeto de su deseo sino a cosas que ha juzgado buenas y porque las juzga buenas; en tercer lugar, llama la atención la cuestión referida a esos bienes: unde sunt bona? No tendría esta última cuestión mayor sentido que retórico, si no pensase Anselmo: 1º) Que en principio no es lo mismo ser buena que ser juzgada buena, esto es, que el juicio sobre la bondad de la cosa (que es causa del movimiento apetitivo) no es causa de la bondad intrínseca de ella; porque si así fuese, carecería de lugar la interrogación acerca del origen (unde) del bien de la cosa misma ya que estaría originado por el juicio que así la juzga. 2º) Que no se las apetece sino porque se las juzga buenas, esto es, que el juicio sobre la bondad de la cosa es condición necesaria del movimiento del apetito; porque si no, bastaría con la bondad intrínseca de la cosa y con el apetito mismo que se dinamiza en pos de ella bajo alguna obscura representación instintiva.

'1º)' y '2º)' determinan conjuntamente que si bien la cosa no es buena porque es apetecida bajo juicio de su bondad, sin embargo no es apetecida sino a condición de tal juicio. De tal modo, que tanto es insoslayable la cuestión sobre el 'unde' del juicio, cuanto la del 'unde' sobre la bondad de la cosa, más allá del juicio que opera sobre ella el apetito.

Las premisas P' y P'' señalan, en consecuencia, tres hechos básicos: a) el apetito universal, b) el juicio valorativo, c) el bien mismo de la cosa. El primer hecho corresponde a la premisa

¹⁸ M, cap. I, p. 13, lin. 12-15.

P', el tercero a la premisa P'', y el segundo, el juicio valorativo, se distribuye en ambas porque es posible que esté destinado a officiar de mediador entre ellas.

La premisa P' enuncia el apetito bajo la forma del 'frui', sujeto o condicionado al juicio valorativo que es, así, la clave de las cosas apetecidas para quien las desea, porque nadie apetece cosa alguna a menos de parecerle buena. La premisa P'' enuncia la bondad intrínseca de las cosas, que no depende del juicio valorativo pero que es sobre quien recae (en último término y cuando el juicio es conforme a la verdad) este juicio¹⁹.

El tercer hecho consignado por las premisas de M, el del juicio valorativo, está vinculado con ambas porque media entre el deseo universal y lo bueno mismo, para que el deseo no agote como una mera tendencia instintiva y para que la tendencia no esté comandada únicamente por un deseo sin objeto, es decir, para que pueda hablarse de un deseo encarnado dentro del orden entitativo de la naturaleza. La vinculación del juicio con el deseo eleva al deseo a la categoría de un deseo racional, humanizándolo, y la vinculación del juicio con lo bueno eleva al juicio a la categoría de juicio objetivo, esto es, de juicio encarnado en un orden natural. Así, hay juicio, hay racionalidad, pero esta no se agota en sí misma escindiéndose de las cosas buenas para determinar por sí cuales lo son y cuales no. Y hay naturaleza, pero éste no se consume en la dialéctica de una mera tendencia natural hacia la naturaleza misma, sino que se abre a la racionalidad de un deseo de lo bueno.

El punto de partida de la reflexión del Monologion es, pues, el del deseo universal de lo bueno entendido como tal por obra del juicio que sobre él se opera. A través del deseo es posible determinar el *plan* de la obra.

Anteriormente se dijo que el método consiste en usar la razón para entender aquello que es posible entender, en pos de lo

¹⁹ El opúsculo De Veritate toca el centro de la cuestión al hacer de la 'justicia' la noción clave de la interpretación de la verdad como rectitud. Obviamente, y dado que no siempre el juicio valorativo recae sobre la cosa intrínsecamente buena, se tratará de exponer como se articulan entre sí el juicio y la bondad de la cosa desde la perspectiva de la justicia. Esto, implica la exposición de la 'libertas arbitrii', en el diálogo homónimo, De Libertate Arbitrii. Y el hecho de que no siempre coinciden la verdad de la voluntad y la voluntad de la verdad, abre la problemática del *mal*, tratada por Anselmo en su obra De Casu Diaboli. Finalmente, como en último término la bondad de la cosa radica en el juicio que sobre ella ha hecho una vez y para siempre su creador, se trata de investigar los modos de articulación entre el juicio valorativo (moral) del apetito creado, y el juicio valorativo (ontológico-creador) del amor divino. Este último es el tema del tratado De Concordia.

cual la razón conduce y hacia donde es preciso dejarse conducir razonablemente. El 'rationabiliter' como forma adverbial final de M en su superación de la ignorancia irrazonable, implica el deseo y lo bueno a través de la síntesis del juicio.

Es irrazonable el deseo en la medida en que permanece como mera tendencia apetitiva que se dirige ciegamente a su objeto, es decir, en la medida en que se agota como movimiento ignorante de su objeto, practicando el movimiento propio del amor pero no la intelección que le es no menos propia. También es irrazonable el deseo (aunque en otro sentido distinto, en parte, al primero) cuando pretende erigirse en razonable agotándose como juicio que juzga por sí solo acerca de lo que es bueno o no lo es, es decir, cuando no trasciende de sí hacia su objeto más que como objeto de su juicio. Finalmente alcanza su razonabilidad cuando, habiendo ejercitado las fuerzas del deseo y del juicio unilateralmente (non rationabiliter) cae en la cuenta de que su deseo no lo es sino a través de un juicio que juzga sobre la bondad de un objeto. Así, la bondad no solo es la bondad del juicio acerca del objeto, sino también la bondad de la cosa presentada por el juicio como objeto de un deseo. De esta manera, queda completado el itinerario de la obra y demarcado el plan de su desarrollo: La primera irrazonabilidad, la del deseo que se dirige ciegamente hacia su objeto, es previa a M y descartada como alternativa por la premisa P', porque nadie tiende a lo bueno a menos que lo juzgue como tal. El deseo universal de lo bueno, tal como M lo señala, queda acotado a los seres racionales; a los seres —según la hipótesis— capaces de movimiento conforme a juicio. La segunda irrazonabilidad, que es la que M tiene en vista y se propone superar, es la del que ignora *pudiendo no ignorar* porque es capaz de juicio. Estructuralmente, le corresponde el largo movimiento que va del capítulo 1 al 63 (Ignora *non audiendo*), y el capítulo 64 Ignora *non credendo*). El capítulo 65 toma cuenta de lo 'irrazonable' de esta sola vía de acceso (quomodo de ineffabili re verum disputatum sit), y se abre en dirección a un 'per aliud' como alternativa para conocer aquello que 'per se' se ha mostrado como inaccesible, por haber sido abordado en la perspectiva unilateral del juicio.

La apertura al 'per aliud' operada por el capítulo 65 significa una apertura al 'bonum' de la cosa (que en este caso es el alma racional misma) y la posibilidad de superar los dos 'irrationabiliter' anteriores. Desde el capítulo 66, entonces, y hasta el capítulo 78, acontece el movimiento del texto según la línea del 'per aliud' y en franca apertura al 'bonum' de la cosa, como modo de superar el encierro del solo juicio.

Finalmente, los caps. 79 y 80 son el resumen y las conclusiones de M. El cap. 79 resume y concluye en la línea de las dos series anteriores: 1-64 y 66-78; y lo hace señalando el 'quid tres', es decir, la reunión de la unidad esencial y de la pluralidad trinitaria. El cap. 80 que junto con el cap. 1 reserva para sí en exclusividad el uso del término 'deus', lo muestra en identidad con la totalidad del contenido de M: *el inefable uno y tres*. Es 'deus' quien es uno y tres bajo la forma de la substancia sobreeminente que ha hecho y mantiene en la presencia todas las cosas. Este capítulo muestra la identidad de 'deus' con lo que ha manifestado la reflexión sobre el 'nomen essentiae' (UNUM) y con lo manifestado sobre el 'nomen sapientiae' (TRES), nombres ambos a los que el capítulo 65 parecía renunciar a causa de la imposibilidad de nombrar, en el ahí uno y único de su esencia y sus propiedades que, sin mediación de otro, se demuestran entre sí en una pura mediación que es mediación solo de sí misma.

2. JUSTIFICACION ESTRUCTURAL DEL PLAN DEL MONOLOGION

Anteriormente se señaló que, según las premisas que aparecen en el capítulo primero, el *deseo*, lo *bueno*, y el *juicio* que media entre ambos constituyen los elementos fundamentales que Anselmo ofrece para iniciar el movimiento argumental de su obra.

El deseo (universal) que apetece solo lo que aparece como bueno al juicio, equivale a un *deseo* (universal) de lo bueno, por un lado, mientras que por otro lado es equiparable a un *juicio* que recae, potencialmente, sobre todas las cosas para discernir entre ellas las buenas. En un sentido el deseo modera al juicio porque el deseo apetece solo lo bueno mientras que el juicio se opera indiferentemente sobre toda cosa, independientemente de su bondad; pero en otro sentido es el juicio el que modera al deseo porque el deseo apetece solo lo que aquel le presenta como bueno. No hay deseo sino *a través* del juicio y no hay juicio sino *en orden* al deseo universal de lo bueno: "... rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernat, amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium"²⁰.

²⁰ M, cap. LXVIII, lin. 21-25.

Y tratándose de un deseo universal, corresponde a *todo* sujeto que sea capaz de juicio. Así, se tiene una ordenación que asigna al juicio la mediación entre el deseo y su objeto; y se trata de una ordenación universal porque afecta a todo sujeto racional, a toda cosa buena (juzgada como tal) y a todo juicio. Pero no afecta al sujeto sino a través de la mediación de la cosa buena; no afecta a la cosa sino a través del juicio que recae sobre ella; no afecta al juicio sino en orden al deseo, que aparece así como un deseo razonable.

La universalidad del orden garantiza la posibilidad (al menos en hipótesis) de reconstrucción del mismo a través del hilo de la meditación. Por tal motivo Anselmo ofrece *su* reconstrucción de ese orden que él no hace más que señalar porque constituye un dinamismo operante por sí, un dinamismo ínsito en la naturaleza (en este caso la naturaleza racional), que es *naturaleza* por ser deseo y *racional* por ser capaz de juicio.

Estructuralmente puede hallarse en M una composición de tres agrupamientos básicos de capítulos: a) 1-64; b) 65-78; c) 79-80²¹. Al grupo comandado por a) corresponde estructuralmente la exposición del contenido de la ignorancia del que ignora, en su doble aspecto de ignorancia por ausencia de educación (non audiendo) y de ignorancia por falta de fe (non credendo). Y es justo hablar de 'contenido', en singular, porque no hay más que uno solo y el mismo sobre el que recaen ambos modos de ignorancia. El que ignora, sea de una manera u otra, ignora lo que ya se encargó de señalar el capítulo 1: una esencia una que es tres; no menos una que tres; no menos tres que una. Este es el contenido que ignora el que no aprendió y el que no cree. Al primero, Anselmo tratará en M de ofrecerle un *método que le permita aprender*; y al segundo, de mostrarle por idéntico método *que es necesario creer*. La posibilidad de *saber* y la necesidad de *creer*, ambas sobre un mismo contenido ignorado: 1º) ¿Qué se puede saber? Respuesta: • que es necesario que haya unidad (nomen essentiae); • que es necesario que haya trinidad (nomen sapientiae). 2º) ¿Qué es necesario creer? Respuesta: • que la unidad es trinidad y la trinidad unidad (nomen essentiae et nomen sapientiae).

Pero si bien el que ignora de una manera u otra ignora lo mismo en cuanto al contenido, de allí no se sigue que el que no ignora porque *sabe* y el que no ignora porque *crea* dejan de igno-

²¹ Corresponde a una agrupación que admite subgrupos: a) 1-4; 5-14; 15-26; 27-63; 64. b) 65; 66-74; 75-78. c) 79; 80. Escapa al objeto de este trabajo la justificación estructural de los mismos, dado que se limita a la exposición de a) 1-4.

rar de la misma manera. No se sigue que sepan lo que saben del mismo modo. En efecto, el primero sabe porque es necesario *lo que sabe*, mientras el segundo cree porque es necesario *creer*; al primero lo obliga la necesidad del contenido y al segundo lo afecta la necesidad de su acto.

El movimiento de los capítulos 1 a 63 corresponde al contenido (que en cuanto contenido es idéntico para los dos modos de ignorancia). El cap. 64 indica el acto (que en cuanto al modo necesario de darse es idéntico al del contenido).

"... tres sint... .. et singulus quisque sic sit perfectus, ut nullo indigeat: id tamen quod sunt sic est unum, ut sicut de singulis pluraliter dici non potest, ita nec de tribus simul"²².

"Quod hoc (el capítulo anterior, cuya conclusión corresponde al texto inmediato superior), licet inexplicabile sit, tamen credendum sit"²³.

Es tan necesario creer lo que no se puede explicar en su 'qué', cuanto saber lo que puede ser sabido en su necesidad, en su ser necesario, en su 'que'. Se sabe con toda necesidad *que es* y que es *así*; pero debe creerse *que es así* aunque no pueda explicarse el cómo de la relación entre ambos extremos.

Explicar consiste —o al menos en eso consistía en el s. XI— en poder hallar un término medio que silogísticamente dé razón de la atribución de los extremos. Saber por medio de explicación consiste, entonces, en ser capaz de demostrar (hallar el término medio) que tal atributo corresponde a tal sujeto.

Al llegar Anselmo —y cualquiera que practique su método— a la *unidad* (argumentación de los caps. 1 a 26), y a la *trinidad* (argumentación de los caps. 27 a 63), y ver que la unidad es el sujeto y que la trinidad es su atributo, pero también que no hay término medio que demuestre uno de otro, cae en la cuenta de que lo que ha alcanzado con su método es un contenido necesario pero inexplicable en su misma necesidad atributiva. Se hace patente entonces la necesidad de creer y aparece (en el capítulo 64) el primer 'credendum'.

¿Por qué *primer* 'credendum'? Porque a partir del capítulo 65 en adelante, aún se verá surgir otro, el *segundo y definitivo* 'credendum' que el capítulo 79 desglosa y distingue del primero como la 'fe viva' se distingue de la 'fe muerta' y la supera consumándola.

El proceso que va del 'credendum' del cap. 65 al 'credendum' del cap. 77, el de la fe viva, constituye el itinerario que conduce del

²² M, cap. LXIII, lin. 20-24.

²³ M, cap. LXIV, lin. 29.

creer que puede llamarse 'de la resignación', al creer de la 'esperanza'; del creer del que nada más está obligado a creer lo que no puede explicar (¿a causa de que no puede explicarlo?) (*licet inexplicabile sit*), al creer del que puede y quiere creer porque ha mudado su 'appetere' (tal como el del capítulo 1, P') en un 'diligere' (como el del cap. 78). La mudanza que transforma y consume el *apetito del deseo* en la *diligencia del amor* constituye el paso del 'iudicium' al 'bonum'.

El paso del *juicio* sobre la bondad de la cosa al *bien* mismo de la cosa amada en su misma bondad, que además es juzgada buena y que no es deseada sino porque se la juzga buena, permite o abre un *nuevo* acceso a la unidad inefable en su constitución trinitaria y opera una superación del primer 'credendum' (*quia debitum*) en favor del segundo 'credendum' (*quia volitum*)²⁴.

Finalmente, los dos últimos capítulos de M que conforman su tercera agrupación básica: El cap. 79 aúna ya las dos líneas de reflexión; la de la primera parte con la de la segunda a través de la reunión del 'nomen essentiae' con el 'nomen sapientiae' en un solo nombre improferible (en el mismo sentido que cada uno de ellos por separado es proferible pero no en su conjunción):

"Non tamen possum proferre UNO NOMINE propter quid tres, velut si dicerem propter tres personas, sicut dicerem unitatem propter unam substantiam"²⁵.

Esta conclusión, sin embargo, y gracias a la mediación del 'bonum' operada en la segunda parte, es formulada a través del famoso 'expedire ut credat'. Ha quedado *liberado*, expedito, el camino para creer; no solo ya como acto necesario en que concluye la vía del juicio, sino como acto posible convocado por el bien mismo de la cosa.

En el cap. 80 reaparece el término 'deus', que apareció al comienzo en el cap. 1 como nombre de lo que se ignora irrazonablemente. Ahora, y después del tránsito efectuado metódicamente primero por el juicio y posteriormente por el bien, el nombre 'deus' reaparece, y no solo como siendo el verdadero nombre de aquello que se busca porque se ignora, sino que, al ser superada razonablemente esa ignorancia y al aparecer lo amable en el horizonte de lo razonable, aparece el nombre 'deus' como exclusivo de la inefable unidad trinitaria: "*nec nihil est id quod dicitur*

²⁴ En términos de M, el paso acontece desde un 'credendum, licet inexplicabile sit' (cap. 65) a un 'credere tendendum in illam' (cap. 77). Pero desde la perspectiva del *De Veritate*, cap. XII, acontece desde un 'facere id (credere) quod facere debet, quia vult', que constituye la esencia de la justicia.

²⁵ M, cap. LXXIX, lin. 16-18.

deus, et huic soli summae essentiae proprie nomen dei assignatur"²⁶.

3. LOS CAPITULOS UNO A CUATRO

3.1. Ubicación relativa y función de los capítulos uno a cuatro en el plan del Monologion

Los primeros cuatro capítulos de M, a juzgar por sus títulos, deben contener temas que se desarrollan en dos grupos de dos capítulos cada uno. En efecto, mientras los caps. 1 y 3 ostentan títulos detalladamente expresados y netamente diversos, los caps. 2 y 4 refieren a sus respectivos caps. anteriores²⁷. Esto, determina los pares 1-2 y 3-4.

Igualmente en atención a los títulos, hay una constante que permanece en 1 y 3: la expresión 'summum omnium quae sunt'. Esta frase es, en los dos casos, atribuida al mismo sujeto gramatical mediante el expediente de la sinonimia²⁸, lo cual permite suponer, cuando menos, una vinculación entre los dos capítulos: en que figura. Queda de esta manera constituido el par 1-3.

¿Qué pensar de los capítulos 2 y 4? No es imposible suponer que entre ellos haya, también, alguna clase de nexo estructural que queda por determinar.

Ateniéndose a lo que se ha señalado como premisa de M, la segunda de ellas, P", que contiene lo que hay que buscar, es decir, el 'unde' de las cosas juzgadas como buenas (que son apetecidas a causa de la bondad que afirma el juicio aunque no sea él causa de aquella), permite aislar sus dos extremos: el 'unde' y la bondad de las cosas por una parte, el juicio y el deseo por otra. Ya se vio en el apartado anterior (2) cuál es el juego estructural que media entre el juicio y el deseo, que hace a la creatura racional *capaz del bien*. que intenta.

La relación que pudo haber entre el 'unde' de la bondad de las cosas buenas y las mismas cosas buenas, se decide en estos.

²⁶ M, cap. LXXX, lin. 17-18.

²⁷ El cap. I trata de algo 'optimum', 'maximum' y 'summum', y el cap. III de una 'natura' a la que atribuye la eficiencia (per), respecto de toda otra y de sí misma. Los capítulos 2 y 4 refieren en sus mismos títulos (de eadem re) a los que respectivamente los anteceden.

²⁸ Los títulos de los capítulos son: 'quod sit quiddam optimum, et maximum et summum omnium quae sunt' (M, cap. I, lin. 3-4); y 'quod sit quaedam natura, per quam est, quidquid est, et quae per se est et est summum omnium quae sunt' (M, cap. III, lin. 25-26).

cuatro primeros capítulos de M; no en el sentido de que no haya posteriormente enriquecimiento alguno en el texto, sino en el sentido de que la comprensión de estos capítulos es, desde el punto de vista estructural, condición inexcusable de la comprensión de los siguientes.

Los capítulos en cuestión van construyendo paulatinamente una noción, la de *sobreeminente*, que alcanza su nivel adecuado de realización recién una vez que se comprende la dificultad básica con que tropieza tal tarea y que determina el modo de su solución.

La noción de 'sobreeminente' es la que está en juego durante toda la obra²⁹; pero en el comienzo expone Anselmo los obstáculos que ofrece su establecimiento y propone un modo de solventarlos. Los obstáculos son los inherentes a toda vía que quiera acceder a aquello que no es comprensible sino como incomprensible: "...rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse..." dice Anselmo en el cap. 64, que es, justamente como se señaló, el cap. en el que M reconoce los límites de la vía del *juicio* y se abre a la del *'bonum'*. No se trata aquí del 'sé que no sé' socrático, que más bien constituye el inicio de un itinerario que no es otro que el de la sabiduría como posibilidad; se trata de un saber que sabe sus límites porque linda con ellos en su máxima elongación posible en una vía determinada. Se sabe que no se sabe pero además que es todo lo que se sabrá; se sabe negativamente en la medida que se saben los límites, pero se sabe lo *necesario*, esto es, positivamente, porque se sabe todo lo que *razonablemente* puede saberse. Se sabe lo que no puede saberse, justamente en el recato de los límites de lo razonable.

¿Cuáles son los obstáculos aludidos? Son: a) la necesidad inherente a todo saber, de ingresar a su objeto en su misma constitución esencial. Desde el punto de vista de la teoría clásica de la ciencia, esto se manifiesta como la exigencia de exponer demostrativamente que los atributos pertenecen al sujeto en cuestión. Y para esta tarea, el instrumento idóneo (la demostración silogística) requiere el hallazgo de un término medio capaz de demostrar tal atribución. b) La necesidad propia del 'unde' de todo

²⁹ M. Corbin refiere la noción de 'sobreeminente' a los caps. 1-5 y, 13-28 (op. cit., p. 9). P. Gilbert piensa que la noción de 'sobreeminente' es construida en los primeros cuatro capítulos, pero que trasciende el límite de los mismos y compromete el resto de M (op. cit., p. 85). Este artículo sostiene que la expresión cabal de la sobreeminencia corresponde con exclusividad a la naturaleza divina por el peculiar modo de darse su substancia y sus atributos, que acontecen sin mediación alguna ajena a la substancia misma y sus atributos. Esto determina dos líneas básicas de M: La del 'BONUM' y la del 'ALIQUID' (ver infra, parágrafo 3.3.2.).

bien, como objeto *sobreeminente*, de ofrecerse, sí, pero siempre más allá de toda mediación posible. Este su ser más allá de toda mediación, tornará —en un sentido que hay que aclarar— imposible el acceso a su misma estructura esencial, porque se trata de una estructura sobreeminente para la que no hay mediación en la forma que 'a)' lo requiere.

La mediación que 'a)' precisa, es necesaria para apresar el vínculo que une la substancia a sus atributos, la substancia a sus propiedades. La ausencia de mediación que 'b)' implica, *no significa* ni que la substancia en cuestión no tenga atributos, esto es, que carezca de propiedades, ni que sea inaccesible. Es accesible, pero como sobreeminente. La ausencia de mediación que 'b)' implica, *significa* que las propiedades que ostenta (y de allí su accesibilidad) le son de tal modo exclusivas (y de allí su sobreeminencia) que su exclusividad consiste justamente en esto: en ser una substancia cuyas propiedades no son accesibles como suyas a través de la mediación de otro; a través de la mediación de un tercero que medie entre ella y sus propiedades³⁰.

El tratamiento que Anselmo da a la cuestión a efectos de respetar tanto los requerimientos de 'a)' cuanto de 'b)', está presente en los primeros capítulos de M bajo la forma de categorías: 'substancia' y 'relación'³¹.

El cap. 1 y el cap. 2 exponen las nociones de 'bonum' y 'magnum qualitate', correspondiendo a la categoría de relación (esse ad) en una formulación muy particular. El cap. 3 trata la noción de 'aliquid' correspondiendo, por tanto, a la categoría de substancia. El cap. 4 utiliza las dos categorías anteriores al ofrecer el pasaje de las nociones de 'natura', 'substancia' y 'essentia' (nociones del cap. 3), a las de 'ens' y 'subsistens' (propias del cap. 4), que implican el agregado de la determinación que hace de las primeras (que en su inicial aparición son meramente substanciales), las últimas (que en su definitivo uso son participiales).

En efecto, si los caps. 1 y 2 se ocupan de la *cualidad o adjetivo* que supone *relación*, y el cap. 3 se ocupa de la *subsistencia* que apunta a la *substancia*, el cap. 4 las sobrepone en el *participio*, que no puede entenderse ni sólo como substancia (subsistencia) ni sólo como relación (sujeto de determinaciones cualitativas o adjetivas), sino que requiere de ambas para su adecuada expresión e intelección. La substancia es condición de inteligibilidad

³⁰ Ver nota 29.

³¹ Se verá más adelante, que estas categorías son las que operan en los argumentos que Anselmo ofrece en M para establecer la existencia del fundamento de la bondad de toda cosa buena: de lo bueno *que es*, y de lo que es más o menos bueno *en relación a otro*.

(nomen essentiae), y los atributos son condición de operatividad (nomen sapientiae), siempre que se comprenda que la inteligibilidad de la esencia está dada por la intelección de sus atributos y la operatividad de los atributos está dada por su inhesión en la esencia, sin la cual quedan ininteligibles.

¿Qué hay de la otra agrupación hipotéticamente posible? Los caps. 1 y 3 corresponden a los extremos 'bonum' y 'aliquid' mientras que 2 y 4 corresponden a 'magnum' y a 'subsistens', respectivamente. 'Bonum' y 'aliquid' son los que ofrecen la accesibilidad del 'unde', mientras que 'magnum' y 'subsistens' resguardan su sobreeminencia.

El 'bonum' es el objeto del deseo universal; el 'aliquid' es la condición del 'bonum' y objeto del *juicio*; el 'magnum' resguarda la sobreeminencia del 'bonum', y el 'subsistens' la del 'aliquid'. Porque aunque el deseo tiende al bien, este permanece siempre como 'magnum' bajo el superlativo 'maximum'; y si bien el juicio es capaz de nombrar al 'aliquid', este, en cuanto subsistente, necesariamente está siempre más allá de él³².

3.2. Algunas interpretaciones de los capítulos 1 a 4 del Monologion

E. Gilson, reuniendo en un grupo los capítulos 1 y 2 de M, considera que en esta obra Anselmo ofrece tres argumentos y que la unidad que guardan entre sí, al igual que en relación al argumento del Proslogion, no depende más que de la noción de 'ser = esencia' que les es común y los genera a todos³³.

P. Vignaux, recuperando la interpretación tradicional —según él mismo se expresa en su artículo 'Structure et sens du Monologion'— señala que los primeros capítulos presentan una cuádruple prueba de la existencia de Dios: Por el *bien*, la *magnitud esencial* y el *ser* (caps. 1, 2, 3); y atendiendo a la necesidad óptica exigida por los *grados de perfección* que ostentan las esencias o naturalezas, que señalan a una máxima y suprema (cap. 4). En un artículo reciente, 'Nécessité des raisons dans le

³² Esta dialéctica de *múltiples argumentos*, es aludida en el 'proemium' del Proslogion y señalada, justamente, en virtud de su multiplicidad. ¿Será esto mismo lo que quiere simplificar Anselmo mediante su famoso argumento, al que refiere como 'unum argumentum'? (Proslogion, proemium). Nótese que lo determina como argumento que no necesite más que de sí mismo para probar que Dios *es*, que es el *bien* sobreeminente y autosuficiente, que es condición necesaria de la *existencia* de las cosas y que es condición necesaria del *ser* buenas las cosas. Nuevamente: *Aliquid* y *Bonum*.

³³ E. Gilson, *Le Thomisme*, 6ª ed., Vrin, 1965, pág. 56; *La Philosophie au moyen age*, Paris, Payot, 1947, 2ª ed., pág. 243.

Monologion', habla de cuatro vías de acceso racional a la unidad de Dios y expone la totalidad de la obra con la articulación entre la unidad (caps. 1 a 4) y la trinidad de Dios^{33 bis}:

J. Vuillemin, en su obra 'Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison'³⁴ señala cuatro pruebas; tres correspondientes a la propiedad poseída 'per se' o 'per aliud' (en alusión al conjunto 'bien - magnitud esencial - ser') y una cuarta acerca de los grados de perfección que supone el postulado agustiniano del orden total. El autor ve como rasgos común a todas ellas, el movimiento que conduce de un comparativo negativo epistemológico a un superlativo positivo dogmático, según el esquema proposicional agustiniano CCpqCCNpqq (en notación polaca), en el cual las premisas Cpq y CNpq representan respectivamente que, exista o no exista alguna realidad perfectísima, entonces, suponiendo el efecto de agotamiento, puede derivarse la existencia de Dios partiendo tanto de 'p' cuanto de su negación (Np).

K. Barth, aún en el marco de su conocida interpretación de los argumentos anselmianos, reconoce explícitamente que son tres: a partir del *bien*, de la *magnitud* y del *ser* relativos, es posible elevarse a la concepción de un ser supremamente bueno y grande que es, al mismo tiempo, el ser por excelencia³⁵.

M. Corbin asigna a los capítulos en cuestión una triple prueba de la existencia de Dios como bien sobreeminente por sí, atribuyendo a la noción de 'sobreeminencia' un papel preponderante, al igual que a la de 'per se'³⁶.

Finalmente, P. Gilbert en su libro 'Dire l'ineffable', agrupa los cuatro primeros capítulos de M según dos criterios que permiten exponer la filiación aristotélica de ciertas categorías anselmianas vigentes en la obra. Los caps. 1 y 3 junto con los caps. 2 y 4 representan respectivamente las categorías de 'cantidad' y 'relación', según la exposición que de ellas puede encontrarse en las Categorías de Aristóteles (Categorías, 6 - 7). Los capítulos 1 y 2 de M, en el otro de los criterios de ordenamiento, delínean la noción de 'sumum', y los capítulos 3 y 4, según el mismo criterio, hacen posible su inteligibilidad. La tesis sostiene que hay en la

^{33bis} P. Vignaux, *Structure et Sens du Monologion* (en: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Tome XXXI, 1947, pp. 192-212); *Nécessité des Raisons dans le Monologion* (en: R.S.Ph.Th., Tome LXIV, 1980, pp. 3-27).

³⁴ J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison*, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1971, pp. 33-34.

³⁵ K. Barth, *Fides quaerens intellectum LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU d'après Anselme de Cantorbéry*, ed. Delachaux & Niestlé, trad. fr. Jean Carrère, Suisse, 1958, p. 51.

³⁶ M. Corbin, op. cit., p. 9.

primera obra de San Anselmo un entrecruzamiento de ambas categorías que es imposible soslayar para comprender cabalmente su contenido³⁷.

Resumiendo estas interpretaciones, pueden hacerse dos asertos fundamentales: a) Los caps. 1 a 4 constituyen por sí un conjunto destacable en la estructura del Monologion, independientemente de la valoración de que sean objeto;

b) la importancia que se asigne a estos capítulos, está en función del elemento en torno del cual se los ordene. Este orden —según se ha visto— parece depender de un factor decisivo: los supuestos de la argumentación presente en ellos. Gilson señala la filiación platónico-agustiniana del 'ser = esencia'; Vignaux atiende, sobre todo, a la 'necessitas rationis' y a su peculiar constitución; Vuillemin reitera, aunque desde su perspectiva epistemológica, la atmósfera agustiniana de los argumentos; Barth, los inscribe en el marco de la fe; Corbin, ve en ellos una indicación de la sobreeminencia como base hermenéutica; Gilbert, finalmente, llama la atención sobre el Monologion en una dirección nueva al usar categorías aristotélicas para referir un hecho que es innegable: la complejidad del texto y del pensamiento al que pretende accederse por él.

El sentido común indica que, tal vez, no sea posible acotarlo desde una sola línea interpretativa; y el texto mismo en cuestión parece exigir, en la medida de su originalidad, un tratamiento especial que no intente reducirlo a lo ya pensado por otros.

3.3. Análisis estructural de los capítulos 1 a 4 del Monologion

3.3.1. Lectura diacrónica y señalamiento de niveles

Además del párrafo que se ha destacado anteriormente y al que se asignó una función prologal (ver: punto '1.2'), el capítulo primero propiamente tal se inicia con la *constatación* de un hecho y con una *interrogación* sobre el mismo. La constatación a que alude Anselmo es doble y señala hacia una pluralidad *dada* de bienes: los *sentidos* corpóreos atestiguan por experiencia que los bienes son tan innumerables cuan diversos, y la *razón* discierne igualmente una plural diversidad de cosas buenas. Este es el hecho a todas luces constatable.

"...cum tam innumerabilia sint bona, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus..."³⁸.

La interrogación que en forma inmediata dirige Anselmo, pregunta por el 'unde' de tales bienes múltiples. Obviamente, lo que urge en primer término es determinar qué interroga la pregunta: ¿pone en cuestión lo *bueno* de cada uno de los bienes, que al lado de lo bueno de las demás cosas integra la pluralidad aludida?; ¿pone en cuestión el carácter *plural* de los bienes en cuanto son *muchos* y diversos?; ¿ambas cosas?

Para responder es preciso tener presente que lo bueno aparece —según la primera parte de este capítulo— bajo la perspectiva del juicio que media entre el deseo y las cosas mismas. Aunque no está sobre el tapete la cuestión del deseo, que aparecerá recién después del capítulo 64, sí está presente la del juicio y no es posible pasarla por alto. No se trata aún del *deseo* de lo que es juzgado bueno, pero sí de lo que aparece como bueno en la perspectiva del juicio, que *además* se ofrecerá como objeto de deseo.

Se experimenta y discierne que hay cosas buenas que difieren entre sí; se juzga que hay bienes. El juicio que recae sobre ellos hace tres aserciones: a) que son *bienes*; b) que los *hay*; c) que *difieren* mutuamente, es decir, que son diversos.

Se juzga, por tanto, que hay diversos bienes. Al juicio aparecen el bien y la diversidad, pero el cap. 1 se ocupa del bien (de la diversidad que lo afecta y en qué medida lo afecta, se ocupará el próximo capítulo) e interroga acerca del decir que juzga que hay cosas buenas y pone en cuestión si el bien que hay en las cosas puede comprenderse desde alguna unidad, o si es preciso aceptar que se agota en la pluralidad misma.

¿Son buenas por algo único, o cada una es buena por algo que hay en ella y que se reduce a ella? Lo importante de la pregunta se expresa en la última cláusula: que se reduzca a cada cosa buena.

El juicio que es operado sobre los bienes los juzga buenos; por tanto, si cada cosa buena redujese a los límites de sí misma lo bueno que se dice hay en ella, sería imposible el juicio, como juicio sobre lo bueno de las cosas. Tendría que haber un juicio que en cada caso señalase lo bueno de cada cosa y, en consecuencia, hablar de lo bueno no pasaría de la más torpe equivocidad.

La importancia de cuestionar si lo bueno de cada cosa se reduce a ella en cada caso viene dada por los motivos precedentes; pero además será necesario que efectivamente haya bien en cada cosa, porque si no lo hay, entonces el bien se agotará en el juicio o en alguna otra entidad ajena tanto al juicio mismo cuanto a la cosa. En ambos casos, entonces, el *deseo* sería tan equivoco como el *juicio* en la hipótesis anterior, porque se trataría de un juicio

³⁷ P. Gilbert, op. cit., p. 86.

³⁸ M, cap. I, p. 14, lin. 6-7.

que *señala* como bueno un bien aparente, o de un deseo que *tiende*, como a su objeto, a un bien aparente y se engaña; un juicio engañoso y una naturaleza viciada en sí misma.

Debe ser, por tanto, un bien *uno* que legitime el juicio pero que no impida que haya cosas buenas, que no impida que haya bienes múltiples que legitimen, a su vez, el deseo que tiende a ellas.

Anselmo contempla la dos alternativas aludidas que deben excluirse: la de la pura equivocidad del juicio acerca de lo bueno (en este cap. primero) y la de la ausencia de bien en la cosa misma (en el cap. tercero). Ambas vías, desechadas a causa de lesionar al juicio y a la cosa misma, están tratadas mediante ejemplos: *Primero*. Si un caballo fuerte y veloz es juzgado bueno, ¿por qué a un fuerte y veloz ladrón se lo juzga malo? Obviamente lo bueno no está, en cada caso, determinado por la posesión, o no de los atributos 'fuerte' y 'veloz' dado que ambos los poseen y, sin embargo, no son ambos buenos. Que esto sea así, señala inequívocamente que Anselmo rechaza la hipótesis de que lo 'bueno' sea una denominación extrínseca, una pura noción que, al atribuirse a la cosa esté condicionada por la presencia efectiva de otros atributos cuyo denominador común sea lo 'bueno', como si lo 'bueno' no fuese más que el nombre de una colección, de una entidad lógica, y la relación entre aquellos atributos y lo 'bueno' no pasase de una relación entre clases.

Segundo. Supóngase una pluralidad de *cosas* más, menos o parejamente justas; *dichas* más, menos, o parejamente justas por comparación mutua, son dichas, independientemente del 'más', el 'menos' o el 'parejamente', *justas*. Esto es un hecho innegable: se las dice justas, al margen del grado en que se suponga poseen el atributo. Lo mismo ocurre con lo bueno, que permanece en unidad a través de la diversidad de cosas más, menos o parejamente buenas; pero con un modo de permanecer que no es el de la mera identidad lógica del nombre, sino con una clase de unidad que el capítulo 3 se encargará de acotar al referirla al 'aliquid' de la cosa.

Como se habrá notado, la argumentación tendiente a establecer la naturaleza del juicio queda abierta a la otra, a la que salvaguarda la naturaleza de la cosa; y esta, a su vez, queda abierta en dirección a la primera. El capítulo 1 remite al capítulo 3, y el cap. 3 no puede entenderse sin el cap. 1; porque justificar que el juicio juzga lo bueno *de la cosa* implica probar que lo bueno no es una mera noción, y mostrar que lo bueno no se agota en el nivel *de la pura pluralidad* de las cosas equivale a mostrarlo como objeto de juicio, es decir, como pleno de unidad.

La última parte del capítulo se aboca a establecer el carácter sobreeminente de lo bueno que acaba de encontrarse al hilo de la argumentación, para señalarlo después, en el capítulo 2, en su depasamiento, tanto de lo bueno de cada cosa cuanto de lo bueno que es objeto de juicio. Lo bueno que se intentó mostrar en el movimiento entre el juicio y la cosa aparecerá ahora como más allá de todo juicio y de toda cosa a la vez que como presente a aquel y a cada una de estas. El segundo paso del cap. 1º, que hallará su fin en el cap. 2º, inicia la exposición de la dialéctica entre el juicio que juzga lo bueno y los bienes múltiples, por una parte, y el bien a causa del cual se *juzga* como buenas las cosas y *son* buenas las cosas mismas.

Dado que todo lo bueno es bueno por él, él mismo, del cual es imposible negar que sea bueno, ha de serlo por sí mismo; y dado que él es bueno por sí mismo, todo lo que es bueno por él, es bueno por otro. El es, por tanto, el único bueno por sí mismo, porque todo lo que es bueno por otro, le es incomparable. Es uno y es único porque no comparte su dignidad, y por tal motivo está más allá de todo aquello que no es él mismo. Esta sobreeminencia del bien es nombrada por Anselmo con el término 'magnum'. El bien es 'magnum bonum': "Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius"³⁹.

El capítulo primero concluye, como se ve, en una unidad única que por sí está más allá de todo juicio y de todo bien: Iniciando su argumentación en el juicio y los bienes, se vio impelido a señalar más allá de ello en dirección a la sobreeminencia misma. Pero el bien sobreeminente también en el orden de la magnitud debe ser capaz de operar en relación al juicio y los bienes, para no abandonarlos en el extrañamiento en que parece haberlos sumido su sobreeminencia. La tarea de establecer vínculos es asumida por el capítulo segundo, que pone en movimiento la fuerza de la categoría 'relación'.

La función desempeñada por el cap. 2 es doble: a) la intelección del atributo 'magnum'; b) su ordenación respecto del 'bonum'.

'a)' consiste en calificar la magnitud no como atributo de la exterioridad espacial y corpórea sino como de la interioridad propia del espíritu. Anselmo habla de este atributo como análogo a la sabiduría, que cuanto mayor es, tanto mejor y más digna. La interiorización del 'magnum' como atributo sufre su metamorfosis definitiva cuando es ordenado al bien como a su condición necesaria; el 'magnum' es interior al 'bonum' porque "...non

³⁹ M, cap. I, p. 15, lin. 10.

potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum”⁴⁰. De esta manera, el bien que fue pensado según la categoría de ‘substancia’ en el capítulo primero y señalado como más allá de todo bien y juicio que lo juzgue, en virtud de su sobreeminencia, es pensado por este cap. 2 como atesorando en su interior la relación. Pero esta relación no es idéntica a la que fue dejada de lado en el establecimiento inicial del ‘bonum’ como sobreeminente (cap. 1), sino que se trata de una relación interiorizada en el seno mismo de la substancia de la que es atributo. En tanto está *ordenada* a la substancia, respeta su interioridad; y en cuanto que constituye su atributo *interior*, la abre a la posibilidad de los bienes y del juicio que los juzga en su bondad.

La remodelación de ambas categorías y su peculiar ordenación, le permite al autor introducir dos términos nuevos: ‘maximum’ como expresión de la magnitud interiorizada en la substancia, y ‘optimum’ como expresión del bien (pensado substancialmente) que acoge la magnitud en su misma interioridad.

Si los capítulos anteriores construyeron la intelección de los atributos ‘bonum’ y ‘magnum’ desde las categorías de ‘substancia’ y ‘relación’, ordenándolos mutuamente y ofreciéndolos según el juego de la interioridad y la exterioridad, es decir, si bien es cierto que diseñaron acabadamente un ‘optimum’ y un ‘maximum’, no es menos cierto que tanto el bien (aunque sea óptimo) cuanto la magnitud (aunque sea máxima), habrán de ordenarse a su vez al ‘aliquid’ como a su sujeto y condición necesaria. Porque así como el autor señaló que no hay ‘magnum’ sin ‘bonum’, también agrega al comienzo del capítulo 3: “Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse”⁴¹.

Nótese que es preciso —a su juicio— avanzar del ‘idem aliquid’ de los capítulos 1 y 2 al ‘unum aliquid’ del cap. 3. ¿Para qué? Para reconstruir *EN la unidad* de la substancia la duplicidad de los atributos (idem bonum + idem magnum)⁴².

El capítulo 3 se inicia con un ‘denique’ que alude al carácter último que posee el ‘aliquid’ respecto del ‘bonum’. En efecto, ya

⁴⁰ M, cap. II, p. 15, lin. 21.

⁴¹ M, cap. III, p. 15, lin. 27-29.

⁴² La remisión del ‘magnum’ al ‘bonum’ (cap. II), si bien constituye la interiorización de la relación en el seno de la substancia, como se explica en este párrafo, es preciso reconocer que, a su vez, tanto uno como otro no son más que atributos (es decir meras relaciones) y que, aún estando ordenados entre sí, ha menester que lo están también respecto de un ‘unum aliquid’ que los soporte, metafísicamente hablando.

no se busca un ‘idem’ sino algo ‘unum’; no se trata de descubrir un ‘magnum aliquid’ como se descubrió un ‘magnum bonum’, porque se accede ahora al nivel de la substancia. El ‘idem’ fue utilizado para la reunión de lo múltiple desde la identidad de atribución de lo bueno; el ‘unum aliquid’ inicia el camino que culminará, al nivel del cap. 4, en el ‘subsistens’ participial.

La proposición primera acerca del deseo universal de lo bueno juzgado como tal, continúa operando. Sería un error pensar que habiendo cerrado el círculo de lo bueno aquella ha cumplido su misión y cede su puesto. La gran cuestión inaugurada por el conjunto ‘deseo - juicio - bien’ permanece vigente; se trata ahora de avanzar en profundidad desde el nivel adjetivo del atributo en dirección hacia aquello que permita fincar el atributo mismo en la cosa. La pluralidad graduada de bienes es observada aquí como pluralidad lisa y llana de cosas; y así como los grados de bien impelían hacia ‘idem bonum in diversis’, la pluralidad de cosas señala a ‘unum aliquid’. Debe ser hallado el ‘unum’ porque al nivel de la existencia aquí considerada solamente cuenta el carácter plural de las cosas. El ‘idem’ obedecía a que los bienes no podían juzgarse como graduados sino en función de él. Pero al nivel de las cosas ya no se está en la inmediata presencia del juicio valorativo, aunque se lo suponga; simplemente hay cosas diversas y hay pluralidad.

Anselmo da cuenta inmediatamente de las alternativas que restan después de descartar que el ‘nihil’ pueda ocupar el lugar del ‘aliquid’. En efecto, dice, ni pensarse puede que algo sea si no es por algo. Pero, ¿de qué ‘aliquid’ se trata? ¿de uno o muchos?

Las posibilidades son: cada uno de los ‘aliquid’, por cada uno; cada uno de los ‘aliquid’, por lo demás; cada uno de los ‘aliquid’, por lo mismo que los demás. Si se acepta la última, se concede lo que se quiere probar. La concesión de la primera implica aceptar que hay una ‘vis’ o ‘natura’ que cada cosa posee a efecto de ser por sí lo que es. Nótese que en este caso ya no se trataría simplemente de *muchas cosas* como en el comienzo de la argumentación, sino de muchas *primeras cosas*, de cosas elementales e irreductibles porque cada una sería por sí lo que es; por tanto, esta suposición recae en la última alternativa, dado que *hay algo uno* para todas las cosas. Obviamente Anselmo no cayó en la cuenta de que esta no era alternativa más que en forma verbal. Si cada cosa es por sí lo que es, ni siquiera podría —*strictu sensu*— haber muchas cosas porque cada una reivindicaría para sí el derecho a ser por sí, excluyendo a cualquier otra de su lado. La prueba de que Anselmo no lo entrevió, es la forma como

se expresa, ya que dice, refiriéndose a esta 'vis' o 'natura', "...quam habent, ut per se sint"⁴³.

Es claro que el 'habere' y el 'per se' se oponen y se excluyen de modo tal que no pueden afirmarse simultáneamente de cosa alguna. Así, la primera y la última alternativa señalan lo mismo: 'aliquid unum'; aunque desde distintas perspectivas porque si refieren a la unidad eficiente lo hacen en carácter de condición suficiente; y si deben poseer en sí esa naturaleza o fuerza para existir, esta es señalada como condición necesaria.

La última de las tres alternativas que Anselmo indica es la de que las cosas existan en virtud de un comercio mutuo sin apelación a unidad alguna además de ellas mismas. Lo irracional de la aserción consiste, a juicio del autor, en que ninguna cosa puede existir en virtud de algo a cuya existencia ella misma contribuye. Además, ni los mismos relativos son en virtud de sus mutuas relaciones: porque en el caso, por ejemplo, del 'señor y siervo' ni los *hombres* que así se relacionan son en virtud de la relación que hay entre ellos ni las *relaciones mismas* (ser señor - ser siervo) que los vinculan son una por su comercio con la otra, sino por los sujetos (los individuos) en que se dan.

Queda claro por el ejemplo, que Anselmo no solamente excluye como relevante la relación, de este capítulo 3, sino que la ubica ordenada en cada caso al sujeto.

El capítulo presente se ocupa del 'aliquid' en sentido *substantial* como el cap. 1 se ocupó substancialmente del 'bonum'.

Al igual que en el tratamiento del 'bonum' del cap. 1 acontece aquí que el 'per' se ve distribuido en todo el conjunto de cosas existentes (*cuncta quae sunt*). Si todo lo que es, es 'per' algo uno, este último ha de ser por sí lo que es y todo lo demás ha de ser por él lo que es. Todo lo que es y no lo es por sí, lo es por otro. El uno que es por sí lo que es, es único, ya que se agotó la posibilidad de pensarlo como siendo múltiple a través de las alternativas anteriores. Hay algo *uno* y *único*. El 'aliquid' ha adquirido el mismo tratamiento que se dispensó al 'bonum', ha sido pensado substancialmente. La última frase del capítulo 3 lo muestra a las claras: "...est aliquid, quod, sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt"⁴⁴.

El texto permite establecer con nitidez: a) Que el 'aliquid' es tratado substancialmente según las categorías que se usan para nombrarlo; 'essentia - substantia - natura'. b) Que el 'ali-

quid' es usado para pensar la substancia *capaz* de sus atributos (pasa del 'idem' atributivo al 'unum' sustantivo). c) Que el 'aliquid' constituye, según la noción de 'sobreeminente' que se va construyendo, el segundo momento, el del 'sumum Substantia'.

El cap. 4, avanza por sobre el anterior y va a la naturaleza misma de las cosas; no ya a la pluralidad lisa y llana de cosas que el cap. 3 se encargó de analizar, sino a la estructura misma de esta pluralidad. En términos textuales, avanza desde el 'aliquid' que es substancia hacia el 'subsistens'; desde la substancia hacia el sujeto. Este avance supone el despliegue de la categoría de 'relación' que, según se vio en oportunidad del cap. 2, cumple la misión de hacer pensable una unidad, un 'aliquid unum', que es capaz de relación sin detrimento de su constitución substancial pero también sin adjetivación de su carácter atributivo y relacional: La clave es el 'ens sive subsistens' con que culmina este cuarto capítulo y que corona la secuencia de los capítulos 1 a 4 construyendo la noción definitiva de 'sobreeminente' que tratará de articular el resto de M.

El capítulo en cuestión comienza con el siguiente texto: "Si quis intendat *rerum naturas*, velit nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum paritate"⁴⁵. En él, se ve que la mediación del juicio es casi nula, así como la del deseo del que aquel es mediación; simplemente, se quiera o no, se siente la presencia de una dignidad óptica y de un orden por ella establecido. Quien dubite —dice Anselmo— acerca de la prestancia, por ejemplo, del caballo respecto de la madera y del hombre respecto del caballo, no merece ser considerado hombre. Esta fuerte aserción del autor queda reafirmada por su coherencia con el 'sentit' del texto citado, que ubica hasta en el nivel puramente natural la percepción de la distancia óptica de la dispar dignidad, y con el hecho de que aquel que duda de esta evidencia pone en peligro su dignidad esencial. En efecto, a juicio de Anselmo la dignidad del hombre frente al animal y la madera del ejemplo casi podría decirse que consiste en su poder de juzgar conforme a la discreción óptica de lo que le es dignamente inferior. De esto, ni duda cabe. Frente a esta pluralidad establecida en el seno mismo de la naturaleza de las cosas, que hace de la pluralidad una pluralidad de cosas y no solamente de atributos o grados de atributo, el autor se interroga nuevamente. Es preciso notar que no es una pluralidad adjetiva como la de los capítulos 1 y 2, sino que se trata de una pluralidad sustantiva y que, además, no posee el carácter del 'aliquid' del

⁴³ M, cap. III, p. 16, lin. 7.

⁴⁴ M, cap. III, p. 16, lin. 26-28.

⁴⁵ M, cap. IV, p. 16, lin. 31-p. 17, lin. 1.

cap. 3, que si bien constituyó un avance desde el atributo hacia la substancia, se detuvo en el carácter *nominal* de esta última como 'aliquid', que hace del 'aliquid', aún, un adjetivo en el sentido del participio.

Esta pluralidad que afecta al 'aliquid', pero no solamente en su aspecto adjetivo participial sino precisamente en su componente verbal de actualidad y dispersión óptica; esta pluralidad —reflexiona Anselmo— es susceptible de algún orden y de alguna unidad? Y responde: con tanta evidencia como aparece al sentido la dispersión y el carácter discreto de la dignidad natural, se manifiesta a la razón que en esa serie ha de haber algún 'aliquid' de tal manera digno es su naturaleza misma cuya dignidad no pueda sino ser definida funcionalmente: "...quae sic est aliqui vel aliquibus *superior*, ut nulla sit cui ordinetur inferior"⁴⁶. El carácter funcional de esta definición es lo que permitirá articular la reflexión substancial y la relativa, a efectos de establecer la noción de 'sujeto'⁴⁷.

El motivo que obliga racionalmente a establecer un primero en el ordenamiento de la dignidad natural no es ya la necesidad inherente a la eficiencia del 'per', presente tanto en el nivel del 'bonum' (cap. 1), del 'magnum' (cap. 2) y del 'aliquid' (cap. 3), porque ahora están ausentes la consideración causal y el 'per'; el motivo que constriñe a la aceptación de una tal naturaleza es lo absurdo de una pluralidad meramente ascendente en un ascenso sin fin.

Lo absurdo consiste justamente en una pluralidad entendida como discreta, en una pura pluralidad discreta; es preciso agregar la consideración continua.

En el juego entre lo continuo del nivel atributivo y lo discreto del nivel substantivo se va articulando el diseño de la noción de 'sobreeminente' próxima al participio, que conjuga lo discreto de la substancia con lo continuo de la relación, modelando plásticamente una unidad capaz de diversidad y una diversidad capaz de unidad.

Una vez que se ha hecho pie argumentalmente en el 'aliquid', del modo como se acaba de indicar, solo resta el establecimiento de la unidad y unicidad de tal naturaleza. Si bien es necesario que haya una naturaleza conforme a la caracterización funcional que de ella se ha hecho, no menos necesario es determinar si es una, o son muchas pero iguales.

⁴⁶ M, cap. IV, p. 17, lin. 9.

⁴⁷ Ver infra, parágrafo 4.

La igualdad, en la hipótesis de que sean muchas, es imprescindible si se tiene en cuenta la definición que se ha estipulado; porque si no fuesen iguales nuevamente se volvería a otra pluralidad ordenada como la inicial, aunque esta vez en el ámbito de la sobreeminencia misma.

En el supuesto de que sean muchas, sus naturalezas (porque este capítulo se ocupa del nivel de la esencia) serán motivo de diversidad (porque se trataría de diversas esencias) y simultáneamente de unidad (porque serían lo que son —esto es, funcionalmente supremas— a causa de su misma esencia). Dada esta situación, no cabe más que afirmar que no son muchas sino una. Y como esta naturaleza una es por sí lo que es y el resto lo es por ella, solamente ella es lo que es por sí: es única. Unidad y unicidad de lo que es *por sí lo que es* y además que, lo *que es*, lo es *por sí*.

La reduplicación anterior halla su sentido no como juego de palabras sino como expediente para decir lo propio de esta substancia capaz de relación, de esta substancia entendida por Anselmo precisamente en su ser sustantivo que recoge lo sustantivo y lo adjetivo del participio en la intrínseca y peculiar mediación del verbo.

El último párrafo del capítulo cuatro indica lo que acaba de decirse: "...est quaedam natura vel substantia... . . . quae est... . . . *summum ens sive subsistens*..."⁴⁸.

Es este texto el único, de los textos que en los cuatro primeros capítulos se expresan conclusivamente, en el que aparecen las expresiones 'ens' y 'subsistens'. Las mismas dan cuenta estructuralmente de la aserción que puntualiza el movimiento textual, ((cap. 1 + cap. 2) + cap. 3) + cap. 4) = 'sobreeminente'.

3.3.2. Precisión esquemática sobre los distintos niveles de lectura

En el apartado '3.1.', se dejó constancia de lo que sigue. Estructuralmente, son posibles dos agrupamientos conforme al juego entre las categorías de 'substancia' y 'relación': 1º) (cap. 1 + cap. 2) y (cap. 3 + cap. 4); 2º) (cap. 1 + cap. 3) y (cap. 2 + cap. 4). El *primer grupo* se conforma en virtud de la aplicación de la categoría de 'relación' (caps. 2 y 4) respectivamente a la categoría de 'substancia' (caps. 1 y 3): cap. 1 = 'bonum' = 'substancia', cap. 3 = 'aliquid' = 'substancia' // cap. 2 = 'magnum' = 'relación', cap. 4 = 'ens' = 'relación' (interior al 'aliquid').

⁴⁸ M, cap. IV, p. 17, lin. 32 - p. 18, lin. 3.

El *segundo grupo* supone ya una abstracción respecto del primero que permita reunir entre sí los capítulos por afinidad categorial: categoría 'substancia' (caps. 1 y 3), categoría 'relación' (caps. 2 y 4). Este *segundo grupo* es pertinente a las *categorías*, mientras que el *primero* lo es al *uso* que se hace de ellas.

También en '3.1' se indicó un tercer agrupamiento —si así puede llamárselo en su linealidad— pero que obedece a la secuencia ascendente que se verifica entre las nociones fundamentales que comandan a cada capítulo en forma individual, y que resulta en la progresiva construcción de la noción de 'sobreeminente'. Si los grupos anteriores correspondieron a las *categorías* y al *uso* de las categorías, este corresponde al nivel doctrinal más profundo ya que toca a lo sobreeminente mismo. Su esquema abreviado es: ((cap. 1 + cap. 2) + cap. 3) + cap. 4) = 'sobreeminente'.

En general se tiene:

a) Según las categorías

a. 1. Substancia

cap. 1 = Bonum (substancia del magnum)

cap. 3 = Aliquid (substancia del bonum y del magnum)

a. 2. Relación

cap. 2 = Magnum (relación interior al bonum)

cap. 4 = Summum Ens (relación interior al aliquid)

b) Según el uso de las categorías

b. 1. Para pensar los atributos relativos a la substancia

cap. 1 + cap. 2

bonum = línea del BONUM
magnum (nomen sapientiae)

b. 2. Para pensar la substancia capaz de sus atributos

cap. 3 + cap. 4

aliquid = línea del ALIQUID
ens (nomen essentiae)

c) Según la noción de 'sobreeminente' (en correlación con a) y b))

USO	CATEGORIA	SOBREEMINENTE
Adjetivo	SUMMUM RELATIONE	cap. 1 summum bonum = optimum cap. 2 summum magnum maximum
Substantivo	SUMMUM SUBSTANTIA	cap. 3 summum aliquid = substantia-essentia- cap. 4 summum ens sive SUBSISTENS
Participio	SUMMUM SUBSTANTIA et RELATIONE	



HERMERO
CAMPUS

4. CONCLUSION

El texto acepta básicamente, en su nivel material de articulación, una consideración global y especial de sus primeros cuatro capítulos, además del prólogo.

El primer capítulo, según se vio, trata del bien en su *unidad*. El tercero, de la esencia (*aliquid*) en su unidad. El segundo y el cuarto, respectivamente, permiten pensar la *diversidad* en el seno del bien y del '*aliquid*'. 1º y 3º son pensados con la categoría de '*substancia*'; 2º y 4º con la categoría de '*relación*'.

Los primeros cuatro capítulos del Monologion representan, de esta manera, una clave estructural de la obra en la medida que aportan elementos necesarios —las categorías y el uso de ellas— para pensar la *substancia* y la *relación* en orden a la '*sobreeminencia*'.

Las interpretaciones clásicas y destacadas que se mencionaron en el apartado '3.2.' no otorgan particular relevancia a esta parte del texto del Monologion, excepto la de P. Gilbert. Este último llama la atención sobre un posible agrupamiento que coincide materialmente con el que aquí se ha expuesto y que corresponde a las secuencias (1 + 2) (3 + 4) y (1 + 3) (2 + 4). No obstante, su criterio en la elección de las nociones clave para la lectura, difiere del presente ya que opera con las categorías de '*cantidad*' y '*relación*', ambas categorías de accidente.

Aquí se propone como básicas las nociones de '*substancia*' y '*relación*', tanto en el orden de la materialidad textual cuanto en el del uso y el del pensamiento del autor, ya que constituirán, por su permanencia a lo largo de la totalidad del Monologion, categorías generales de lectura del mismo.

Además de los dos agrupamientos en cuestión y sus respectivos criterios, que surgen de la arquitectura misma de la obra de Anselmo, se ha establecido una tercera secuencia, resultante de la *relectura* de las dos primeras, y que corresponde a un nivel estructural que desenvuelve el pensamiento en su aspecto doctrinal. Se trata del nivel de la noción de '*sobreeminente*'.

A los tres criterios que acaban de ser mencionados, corresponden otros tantos niveles de lectura y significación:

1er. criterio - 1er. nivel

El primer criterio es casi gramatical y atañe a las categorías que Anselmo utiliza en la obra. Diacrónicamente van apareciendo en orden las nociones BONUM - MAGNUM - ALIQUID - ENS y, según

la aplicación del criterio categorial, se las reúne entrecruzadamente (ALIQUID - BONUM) y (ENS - MAGNUM), asignando al primer par la categoría de '*substancia*' y al segundo la de '*relación*'.

La aplicación del criterio categorial constituye el primer nivel de lectura, que si bien hace posible la intelección de los términos, no es capaz de reconstruir el movimiento de la obra y menos aún el del pensamiento. Se trata de un nivel que podría llamarse estático.

2º criterio - 2º nivel

El segundo criterio ya respeta, aunque parcialmente, la secuencia original de redacción con que el autor compuso su obra, y da por resultado el agrupamiento (BONUM - MAGNUM) y (ALIQUID - ENS) que, si bien separa todavía dos grupos, respeta en cada uno de ellos el orden del texto ya que numéricamente no se altera la aparición de los capítulos (1-2) (3-4). Este criterio toma en cuenta el *uso* que Anselmo hace de las categorías que el primer criterio se encargó de aislar; y en la medida que responde al uso constituye un nivel de lectura más concreto y atento al desarrollo efectivo de la exposición del pensamiento.

El segundo nivel de lectura expone dos líneas que pueden seguirse a lo largo de todo el Monologion: La del *Bonum* que es la de los atributos (propiedades con la significación precisa de lo que está en algo como manifestación de su esencia y que se corresponde con la estructura predicativa de la proposición categórica); y la del *Aliquid* que es la de la *substancia* (con la significación precisa de lo que algo es y que tiene la capacidad de manifestarse bajo la mediación de sus propiedades, y que se corresponde también con la estructura predicativa de la proposición categórica).

3er. criterio - 3er. nivel

El tercer criterio respeta en un todo la secuencia original de redacción con que el autor compuso su obra, y de él resulta el agrupamiento casi lineal ((BONUM - MAGNUM) - ALIQUID) - ENS que ya no separa el texto en subgrupos sino que articula la totalidad de sus cuatro capítulos.

Este criterio atiende a la sucesiva y gradual construcción de una noción básica en el Monologion, como es la de '*sobre-*

eminente', que se desprende de las categorías aludidas en el primer nivel y del uso que el autor hace de ellas para pensarla y que constituyen el segundo nivel.

El tercer nivel de lectura expone la línea fundamental del Monologion, que es concluyente de las otras dos que forman el segundo nivel. Si se articulan la línea del Bonum o de los atributos o propiedades y la del Aliquid o de la substancia capaz de atributos o propiedades, y se los ofrece en pura mediación de sí que excluye toda otra mediación ajena a ellas mismas, a la vez que se las aprecia como no excluyendo una vía de acceso a su interioridad excepto aquella de la mediación ajena a sí misma, se está en posibilidad de comprender lo que Anselmo quiso decir en su obra: Lo sobreeminente en su misma sobreeminencia.

Son exclusivas dos cosas, de lo que en verdad es sobreeminente: a) serlo; b) no excluir la posibilidad de acceder a él, para lo que no es él. El Monologion ofrece un método que es el de su autor y que puede resumirse en la famosa frase de Anselmo: 'fides quaerens intellectum'. Aunque también podría expresarse de este otro modo: 'intellectus quaerens amorem'.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

- S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, ed. F. S. Schmitt, 2 vol.
F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968.

GENERAL

- 1) Barth, K.: *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbery*, trad. de J. Carrère, Delachaux & Niestlé, Suisse, Neuchatel, 1958.
- 2) Briancesco, E.: *Un triptyque sur la liberté, la doctrine morale de saint Anselme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.
- 3) Briancesco, E.: *Justicia y Verdad en San Anselmo: El capítulo XII del 'De Veritate'*, (en: *Patristica et Mediaevalia*, vol. II, 1981, pp. 4-20).
- 4) Briancesco, E.: *Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury*, (en: *Patristica et Mediaevalia*, vol. IV-V, 1983/4).
- 5) Cenacchi, G.: *Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*, Antonio Milani, Padova, 1974.
- 6) Corbin, M.: *Anselme de Cantorbery, Monologion & Proslogion*, traduits et annotés, Institut Catholique de Paris, 1983.

- 7) Corbin, M.: *L'inouï de Dieu. Six études christologiques*, Desclée de Brouwer, 1980.
- 8) Corti, E.: *Verdad y Libertad: lectura del 'De Veritate' de Anselmo de Canterbury*, (en: *Stromata*, XXXIX n° 3/4, 1983, pp. 351-363).
- 9) Gilbert, P.: *Dire l'ineffable: lecture du 'Monologion' de S. Anselme*, Lethielleux, Paris, 1984.
- 10) Gilson, E.: *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Etudes de Ph. Médiévale, XIII, Paris, Vrin, 1930.
- 11) Gilson, E.: *La Philosophie au Moyen Âge*, 2e. edition, Paris, Payot, 1947.
- 12) Gilson, E.: *Le Thomisme*, 6e. edition, Paris, Vrin, 1965.
- 13) Kienzler, K.: *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg, Herder, 1981.
- 14) Pouchet, R.: *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme a Dieu*, Paris, Etudes augustiniennes, 1964.
- 15) Spicilegium Beccense: *Congrès international du IXe. centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris, Vrin, 1959.
- 16) Vigneaux, P.: *Structure et Sens du Monologion*, (en: *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, XXXI, 1947, pp. 192-212).
- 17) Vigneaux, P.: *Nécessité des Raisons dans le Monologion*, (en: *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, LXIV, 1980, pp. 3-25).
- 18) Vuillemin, J.: *Le Dieu d'Anselme et les Apperances de la Raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.