

PROYECCION ESTRUCTURAL DE LOS CAPITULOS I-IV DEL 'MONOLOGION' DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

Estratificación del texto completo y sus niveles de lectura *

por Enrique C. CORTI (Buenos Aires)

I. INTRODUCCION

En un artículo publicado por esta misma revista, propuse una relectura de los primeros cuatro capítulos del 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury, efectuada conforme a una metodología estructural¹. La misma, estratificaba el texto de la obra en tres niveles articulados entre sí: nivel categorial, nivel usual y nivel nocional fundamental.

Abordé allí la lectura a partir de las categorías de sustancia y relación (textualmente 'bonum' - 'aliquid' - 'magnum' - 'summum'), inicialmente al margen del contexto proposicional (o usual) y sólo en sus mutuas relaciones *categoriales* extrapredicativas, para pasar después al nivel *usual*, ya dentro del contexto proposicional de la atribución categórica en términos de 'sujeto' (o sustancia) y 'atributos' (o relaciones predicativas intercategoriales), delineando de este modo las líneas textuales del 'aliquid' y del 'bonum' como adecuadas respectivamente al acceso atributivo (o representativo) del pensamiento a su objeto, y al acceso especulativo (o no representativo) de que es capaz la reflexión al verse impelida por la dignidad esencial de su objeto mismo. Esto ocurre porque las categorías, aun siendo usadas por la reflexión textual en el marco de la atribución categórica, a causa de serlo *para pensar* un objeto sobreeminente, se ven impelidas a un peculiar

* El presente artículo corresponde, con ligeras variantes en su redacción, al capítulo 5 de la Tesis de Doctorado "Libertad y Necesidad en el 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury", defendida por su autor ante la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, en noviembre de 1987.

¹ E. Corti, "El Bien y la Esencia. Lectura de los capítulos I-IV del 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury" (en: *Stromata*, XLII, n° 3/4, dic. 1986, págs. 329-365). En adelante se citará BE.

Los textos de S. Anselmo se citan por la edición de F. S. Schmitt: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, 2t- 6v. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968. Se indica en cada caso: obra, cap., lin., pág.

movimiento especulativo de la reflexión, que debe hallar la justificación para sus aserciones predicativas *sin abandonar* el marco puramente proposicional, sin dirigirse en pos de una mediación lógica ajena a los términos de la proposición misma en la medida en que se constituye de *sujeto + predicado*, o de *sustancia + atributo relativo a la sustancia como sujeto*. Y esto último precisamente porque la sobreeminencia del objeto aparece, desde la perspectiva de los capítulos uno al cuatro, como radicando en una constitución ajena a toda mediación extrínseca.

De este modo, la línea denominada del 'aliquid' representa el movimiento que va del atributo al sujeto, y la del 'bonum' la que conduce del sujeto al atributo. Ambos movimientos determinan, tomando como eje de simetría el capítulo 65 del texto, una estructura especular del mismo, que se corresponde con una estructura especulativa del pensamiento que el texto intenta desarrollar (i. e. 'a bono ad aliquid' y 'ab aliquo ad bonum'). Obviamente, este orden corresponde a la *lectura*; en el orden de la *composición*, es el pensamiento especulativo el que trata de hacerse texto desarrollándose especularmente en conformidad con sus necesidades expresivas (tanto objetivas como subjetivas). En el presente artículo se ofrece una *proyección estructural* que extiende el marco de lectura del 'Monologion' aplicándolo a la totalidad de su texto, es decir, a sus 80 capítulos. Dada la ingente extensión de la primera obra de Anselmo, la proyección será efectuada en una escala macro-estructural, sin exponer los movimientos de lectura que se verifican en cada capítulo, y atendiendo únicamente a resaltar el diseño especular/especulativo de la obra.

II. PROYECCION MACRO-ESTRUCTURAL DE LAS CONCLUSIONES RELATIVAS A LOS PRIMEROS CUATRO CAPITULOS DEL MONOLOGION, SOBRE EL TEXTO COMPLETO DE LA OBRA

En la exposición se procederá según el siguiente esquema:

- Atendiendo al plan de la obra (cfr. 'B y E', págs. 337-341), ésta queda dividida en tres sectores: *Sector A*, desde el capítulo 1 hasta el capítulo 64; *sector B*, desde el capítulo 66 hasta el capítulo 78, reservándose el capítulo 65 como eje de simetría axial axial-especular entre los sectores A y B; *sector C*, que comprende los capítulos 79 y 80.

- Considerando separadamente los sectores A y B, se expondrá su estratificación interna resultante de la aplicación de los

criterios de lectura establecidos desde los capítulos 1-4. Surgirá, de esta manera, para cada sector, una estratificación tripartita en niveles de lectura: nivel categorial, nivel usual-categorial, nivel nocional-fundamental (op. cit., págs. 359-361).

- El sector C será reservado para la exposición estructural de las conclusiones del texto; por tanto, no se ofrecerá de él una versión estratificada, sino relativa a los sectores A y B en consonancia con los niveles nocionales de cada uno.

II.A. Primer sector – capítulos 1 al 64

A.1. Nivel categorial de articulación

Primer Texto: "Quomodo ergo obtinebitur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur *substantia* pro *essentia*, et sic sit extra sicut est supra omnem substantiam?"

M, c. 26, lin. 9-11, pág. 44.

Segundo Texto: "Quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit? Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cuiuslibet rei essentia dici solet *substantia*: profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici *substantia*. Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his spiritus dignior est quam corpus: utique eadem asserenda est esse *spiritus*, non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt eiusdem spiritus, nec plures esse possunt eiusmodi spiritus, necesse est ut sit omnino *individuum spiritus*."

M, c. 27, lin. 10-19, pág. 45.

Tercer Texto: "...nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia."

M, c. 65, lin. 31, pág. 76/lin. 1, pág. 77.

De los dos textos transcriptos en primer término, es posible abstraer las nociones 'essentia', 'substantia' y 'spiritus'. Si se atiende al primer texto, éste expresa que a causa de identificar las nociones de sustancia y esencia (sustituyendo la segunda por

la primera, de modo que cada vez que aparezca 'esencia' se coloque en su sitio 'sustancia') se obtendrá que lo nombrado por esta nueva categoría sea entendido como estando aparte de (extra) las demás cosas nombradas por la misma categoría, así como ya se obtuvo que fuera entendido como estando sobre (supra) las cosas nombradas por la categoría 'esencia'.

El nombre 'esencia' colocó a lo sobreeminente sobre las demás esencias, así como su identificación con el nombre 'sustancia' colocará a lo sobreeminente fuera del conjunto de las demás sustancias y aparte de él.

El tercer texto muestra que la denominación genérica 'nomen essentiae' es, a juicio de Anselmo, insuficiente para expresar aquella entidad (illud) que está por sobre todas las cosas y fuera de toda comunidad esencial con ellas.

Dado que los dos primeros textos corresponden a capítulos inmediatos y sucesivos, y que el segundo texto contiene el término 'spiritus' como determinando aquello que el término 'substantia' (= essentia) no determinó suficientemente, y dado además que el tercer texto asigna una denominación genérica como 'nomen essentiae' a aquello que se mostró sobre (supra) y fuera (extra) de las demás cosas, puede concluirse que:

a) Hasta el capítulo 26 se desarrolla *categorialmente* en el Monologion lo que Anselmo mismo llama 'nomen essentiae' y que corresponde a los términos o nombres 'essentia' y 'substantia' acuñados por el sujeto textual de la meditación en su intento de acceder a lo sobreeminente concebido como saber de la creatura, desde la creatura.

b) Que dicha denominación, que desde el punto de vista usual-categorial se extiende hasta el capítulo 36, es insuficiente para nombrar (o pensar) aquello que en virtud de su naturaleza (quod per singularem altitudinem) está *lejos de* y *sobre* todas las cosas, y en virtud de las propiedades (per naturalem proprietatem) de su esencia (= sustancia), está más allá y fuera de cualquier comunidad esencial con ellas². Aquello (illud) es, categorialmen-

² Está más allá y fuera de toda comunidad con la creatura, no solamente en el orden de su singularidad sustancial (porque para lo sobreeminente 'sustancia' = 'esencia') sino también en el orden de sus atributos o propiedades (porque para lo sobreeminente no hay atributos en sentido estricto, ya que inhiere sin mediación en su esencia). Cuando se pretende —desde el ejercicio unilateral del juicio— acceder a lo sobreeminente como sustancia, a través de la mediación de sus 'atributos', se abroquela como sustancia que es 'spiritus'. Cuando la pretensión de la creatura consiste —siempre desde la unilateralidad de una vía, en este caso la del 'bonum'— en querer acceder a lo sobreeminente en modo atributivo (como 'spiritus'), por mediación de las relaciones que la creatura proyecta exigítivamente

te, 'spiritus'. Como espíritu (entendido que sustancia = esencia), la sabiduría se abroquela en su sobreeminencia sustancial.

c) A partir del capítulo 27 la categoría dominante es la de 'spiritus', y corresponde al nombre con que lo sobreeminente, como saber de su creatura, se abroquela resguardándose frente al sujeto de la meditación textual.

Si a los tres primeros textos se agrega el siguiente:

Cuarto Texto: "Nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo."

M, c. 65, lin. 29-31, pág. 76.

Inmediatamente puede concluirse además, que:

d) Desde el capítulo 27 en adelante Anselmo desarrolla *categorialmente* lo que designa como 'nomen sapientiae', es decir, el nombre con que lo sobreeminente se abroquela al intentarse acceder a él sólo como saber de la creatura en el sentido de que la creatura 'exige', como creatura, ser sabida por lo sobreeminente. Así, lo sobreeminente aparece categorialmente como 'spiritus'.

e) El desarrollo anterior se extiende hasta el capítulo 64, puesto que el capítulo 65 ya declara la insuficiencia de ambos nombres (essentiae - sapientiae), lo cual supone que el texto los ha tratado con anterioridad.

f) La insuficiencia, como se verá en otra parte³, es debida al tratamiento unilateral de cada uno de los 'nomen' que se efectúa, primero, desde la vía del juicio sobre el 'aliquid' sobreeminente (vía ante la cual lo sobreeminente se resguarda como sabiduría que es esencia), y después, desde la vía del juicio sobre el 'bonum' sobreeminente (vía ante la cual lo sobreeminente se resguarda como sustancia que es sabiduría trinitariamente constituida).

Resumiendo: desde el punto de vista de las categorías, que determina el nivel categorial, el primer sector del Monologion (capítulos 1 al 64) queda dividido en dos subconjuntos de capítulos: hasta el 26 y desde el 27. Las categorías operantes son 'essentia' y 'substantia' para el primer subconjunto, y 'spiritus' para el segundo. El primero recibe la denominación 'nomen essen-

sobre él, lo sobreeminente se resguarda como sustancia que es, en la *singularidad* de su único verbo, primero, y de su constitución trinitaria, después.

³ Cfr. mi artículo "Libertad y necesidad en el 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury. Especificidad textual y articulación especulativa del pensamiento", en *Patristica et Mediaevalia*, Bs. As., vol. IX, 1988, págs. 47 a 90.

tiae' en sentido categorial, como nombre (nomen) con que el sujeto textual, en la medida en que ejerce la meditación, trata de acceder a lo sobreeminente. Lo sobreeminente, a su vez, se abroquela categorialmente como sustancia = esencia, dando lugar a la aparición textual de 'spiritus'.

El segundo subconjunto, también categorialmente, es denominado 'nomen sapientiae', como nombre con el cual la sabiduría se abroquela en la sobreeminencia de su saber de sí como espíritu, al querer el sujeto textual acceder a la esencia mediante las propiedades, proyectadas desde la exigencia de la creatura. La necesidad de ser sabida por otro, inherente a la creatura por ser creada de la nada, es proyectada por el sujeto de la meditación sobre lo sobreeminente, que aparece, así, como saber de lo otro y de sí mismo 'uno eodemque verbo'.

Gráficamente:

Capítulo 1	——	capítulo 26	Capítulo 27	——	capítulo 64
'essentia'		'substantia'			'spiritus'
'nomen essentiae' en sentido categorial.			'nomen sapientiae' en sentido categorial.		

A.2. Nivel usual - categorial de articulación

Primer texto: "Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est?"
M, c. 64, lin. 11-14, pág. 75.

Segundo texto: "Qua ex re manifestissime comprehendi potest, quomodo dicat idem spiritus vel quomodo sciat ea quae facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse."
M, c. 36, lin. 16-18, pág. 54.

El primer texto puede ser dividido para su análisis en dos partes: hasta los 'dos puntos', y desde ellos hasta el final del mismo. La primera parte del primer texto, hasta los 'dos puntos', refiere, por medio de la expresión 'superior consideratio', al segundo texto transcripto, del capítulo 36, el cual declara que lo que la sabiduría sobreeminente sabe y dice de la creatura ya ha sido tratado y que el modo en que acontece tal divina dicción es incomprensible.

La segunda parte del primer texto, la parte interrogativa que sigue a los 'dos puntos', se refiere al desarrollo de la argumentación desde el capítulo 37 hasta el capítulo 64. A juzgar por lo que declara Anselmo en él, este desarrollo argumental ha ido a parar a un punto semejante al que expresa el texto del capítulo 36: lo que la sabiduría sobreeminente sabe y dice de sí misma ya ha sido tratado textualmente y, además, es incomprensible el modo en que acontece tal dicción y sapiencia.

Resumiendo: desde el punto de vista del *uso* de las categorías puede concluirse que:

a) Al conjunto de capítulos que se extiende hasta el 36 corresponde el tratamiento textual del decir y saber sobreeminentes de la creatura, esto es, el saber de la creatura en sentido objetivo.

b) El modo en que ello acontece es *inexplicable* (según declaración del capítulo 36) porque acontece *categorialmente* como 'spiritus' (vigente desde el capítulo 27), UNO EODEMQUE VERBO.

c) Al conjunto de capítulos comprendido entre los capítulos 37 y 64 corresponde el tratamiento textual del decir y saber sobreeminentes de lo sobreeminente mismo, esto es, el saber de lo sobreeminente en sentido objetivo.

d) El modo en que ello acontece es *incomprensible* (según declaración del capítulo 64) porque, igualmente que el saber de la creatura, acontece *categorialmente* como 'spiritus' (vigente desde el capítulo 27), UNO EODEMQUE VERBO.

Por los motivos antedichos, debe dividirse el texto del primer sector del Monologion, usual-categorialmente, en dos subconjuntos: hasta el capítulo 36 y desde el 37 hasta el 64.

En el primer subconjunto las categorías son usadas para pensar un saber que tiene por objeto a la creatura pero por sujeto a lo sobreeminente: se trata del 'nomen essentiae' en sentido usual-categorial, como nombre de la esencia (essentiae) en sentido genitivo objetivo, ya que quien sabe a la creatura es lo sobreeminente y, por lo tanto, se trata un saber *de* la esencia sobreeminente.

En el segundo subconjunto las categorías son usadas para pensar un saber que tiene a lo sobreeminente por sujeto y objeto: se trata del 'nomen sapientiae' en sentido usual-categorial, como nombre o palabra (verbo) en y por la cual lo sobreeminente sabe de sí. Es el nombre de la sabiduría (sapientiae) en genitivo subjetivo, ya que quien sabe de sí es lo sobreeminente como sujeto.

Según el uso al que están destinadas, las categorías correspondientes al primer subconjunto (1 al 36) han de permitir el pensamiento de la unidad de lo plural, tanto de la esencia cuanto de la sustancia, y en particular del espíritu, porque han de per-

mitir pensar la unidad subjetiva del saber. Han de ser, por tanto, categorías eminentemente sustantivas, aunque han de incluir la relación en su interior, a efectos de adecuarse a lo peculiar del espíritu que sabe UNO EODEMQUE VERBO.

Las categorías del segundo subconjunto (37 al 64) han de posibilitar el pensamiento de lo plural de la unidad del espíritu, porque en razón del objeto del saber corresponden a las relaciones trinitarias en y de lo sobreeminente. Han de ser categorías adjetivas en la medida en que reflejan atributos o relaciones. Y aunque estas relaciones son sobreeminentes y se identifican con la esencia como sustancia, en la unidad del espíritu, categorialmente hablando son accidentes y, como tales, *inhieren* en una sustancia aunque ésta sea comprendida como 'spiritus'.

A.3. Nivel de articulación nocional-fundamental: 'sobreeminente'.

Para visualizar el tercer nivel en conformidad con las prescripciones metódicas de estratificación propuestas, es preciso mostrarlo derivándose de los dos niveles que lo antecedieron en la lectura del texto.

Gráficamente:

Nivel categorial: Cap. 1 ——— cap. 26 cap. 27 ——— cap. 64
 Nivel usual-categorial: Cap. 1 ——— cap. 36 cap. 37 ——— cap. 64
 Nivel nocional fundamental: Cap. 27 ——— cap. 36

Como se puede observar, existe una sobreposición textual de los dos primeros niveles, que involucra a los capítulos comprendidos entre el 27 y el 36. Como se recordará, en el segundo nivel las categorías responden al saber que tiene por objeto a la creatura (caps. 1 al 36) y al saber que tiene por objeto lo sobreeminente (caps. 37 al 64). El primer nivel, a su vez, destaca las categorías 'essentia' y 'substantia' (caps. 1 al 26) y 'spiritus' (caps. 27 al 64).

Consecuentemente con lo anterior, y en conformidad con las prescripciones metódicas, los capítulos 27 al 36 que corresponden al tercer nivel en cuestión, poseen las siguientes características:

- a) Categorialmente comprometen la noción de 'spiritus' porque ésta rige desde el capítulo 27.
- b) Usual-categorialmente refieren dicha noción a la creatura, porque se trata del saber que lo sobreeminente posee de la creatura, en sentido objetivo.

Como desde el punto de vista del sujeto del saber, quien sabe es lo sobreeminente, se tiene que en el tercer nivel, o nivel nocional-fundamental, lo sobreeminente refiere la categoría 'spiritus'

para pensar la creatura como creatura, esto es, como hecha por él de la nada exigiendo ésta, en consecuencia ser sabida por lo sobreeminente como saber UNO EODEMQUE VERBO⁴.

Estos tres elementos textuales (lo sobreeminente, el 'spiritus' y la creatura) están presentes en los capítulos 27 al 36 constituyendo lo que puede llamarse 'núcleo textual' del primer sector del Monologion, o núcleo A.

Pero si bien por el texto del capítulo 36 que se transcribió (Cfr. supra, A.2., 'segundo texto') puede decirse que, entre el capítulo 27 y el 36 es lo sobreeminente (entendido como saber) quien sabe a la creatura mediante el 'spiritus', también se sabe, por el prólogo y por el capítulo primero, que es la creatura —en la persona del que medita, como sujeto textual— quien intenta razonablemente acceder a la intelección de lo sobreeminente como saber, y que lo intenta (a la altura del capítulo 27) mediante la categoría 'spiritus'.

Los tres elementos presentes en el núcleo textual A, por tanto, se mueven en un juego muy delicado en el que lo sobreeminente sabe a la creatura, y ésta, en la persona del que medita como sujeto textual, sabe a lo sobreeminente al proyectar sobre él su exigencia creatural (ex nihilo) de ser sabida por otro (non nihil erat quantum ad rationem facientis. Cfr. Monologion, cap. 9). El sitio en que se articulan ambos saberes es el 'spiritus', como categoría.

La tarea hermenéutica consiste en deslindar a la categoría 'spiritus' de la significación usual que le adviene como perteneciente a uno u otro saber. De esta manera, los diez capítulos que componen el núcleo textual del primer sector de la obra, se hallan transidos por la impronta de lo sobreeminente que sabe a su creatura como 'spiritus', pero también por la impronta creatural de pensar a lo sobreeminente como 'spiritus', al proyectar sobre él su exigencia de ser sabida por otro (verbum creaturae = creatura verbi).

Primer texto: "Sed ecce quaerenti mihi de verbo quo creator dicit omnia quae fecit, obtulit se verbum quo seipsum dicit, qui omnia fecit."
 M, c. 33, lin. 21-22, pág. 51.

Segundo texto: "Uno igitur eodemque verbo dicit seipsum et quaecumque fecit."
 M, c. 33, lin. 11-12, pág. 53.

⁴ Ver las últimas líneas del capítulo 28 del Monologion (lin. 29-31, pág. 46).

El primer texto transcripto manifiesta el asombro de Anselmo al observar que su búsqueda del verbo (*verbum creaturae*) por el que el creador ha dicho todas las cosas, no solamente lo ha conducido a éste, sino también al verbo por el que lo sobreeminente se dice a sí mismo como saber; y que aun siendo *lo sabido* absolutamente diverso, como que se trata de la misma esencia sobreeminente y de la creatura, se lo sabe UNO EODEMQUE VERBO.

La exigencia proyectada por la creatura sobre la esencia eminente se volverá contra ella, reflejada por el abroquelamiento del espíritu, dando lugar a la primera noción de sobreeminencia (o sobreeminencia negativa) que, siendo generada por el primer 'credendum', acontecerá al final del primer sector del Monologion, en el capítulo 64.

Después de las argumentaciones que ocupan la totalidad del capítulo 33, al cual pertenecen los dos textos transcriptos, la meditación concluye que lo que se buscaba (el saber por el que lo sobreeminente sabe a su creatura) y lo que se encontró (el saber por el que lo sobreeminente se sabe a sí mismo) coinciden en la unidad e identidad (uno eodemque) del verbo. De este modo, el único y mismo verbo es *de la creatura* (porque por él es pensada y hecha de la nada) y también *de lo sobreeminente* (porque por él lo sobreeminente se sabe a sí mismo).

De la identidad del verbo en la pluralidad o diversidad de objetos surge la perplejidad manifiesta por la expresión 'Nec nomen essentiae mihi sufficit - nec nomen sapientiae mihi sufficit'. ¿Cómo explicar que es uno y el mismo verbo el que dice y sabe a lo sobreeminente y a su creatura? Es necesario afirmar que es el mismo, pero no puede explicarse cómo pueda esto acontecer.

Los dos extremos del tercer nivel, nocional-fundamental, del primer sector del Monologion, a saber, el del capítulo 27 donde aparece categorialmente 'spiritus', y el del capítulo 36 que manifiesta usual-categorialmente la incomprendibilidad de un doble decir del mismo verbo, marcan los límites dentro de los cuales transcurrirá el segundo sector de la obra, comprendido entre los capítulos 66 y 78. La razón de ello es que quien dice y sabe mediante uno y el mismo verbo a la creatura y a sí mismo, es *lo sobreeminente* (en sentido subjetivo del saber) en la unidad peculiar del 'spiritus'. De lo sobreeminente se tratará, entonces, en el segundo sector del texto del Monologion, al tratar del alma *dicha* (o proferida verbalmente) como creatura racional y, por ello mismo, insertada en un movimiento teleológico de dilección por el cual el alma halla la expresión de sí misma expresando a

lo otro de sí, esto es, expresándose a sí misma como pronunciada amorosamente por lo sobreeminente, en la justicia de su amor.

La sobreposición de 'decires' que acontece al nivel del espíritu en virtud de la unidad y unicidad del verbo, delinea la primera noción de sobreeminencia ya aludida. Esta ocurre, textualmente, en el tercer nivel del primer sector del Monologion: es *un* decir que al decirse a sí mismo diciendo simultáneamente a la creatura, dice, sin embargo, dos cosas radicalmente distintas, lo sobreeminente y la creatura.

El cuanto decir o saber de sí, es un saber de la necesidad. En cuanto decir o saber de la creatura, es un saber de lo no necesario al saberla como creatura. Pero como no es un saber *de la creatura* en sentido objetivo re-presentativo, se trata de un saber que sabe a la creatura como creatura, esto es, como radicalmente *ex nihilo*. Al saberla de tal manera —necesaria e inexplicable— la sabe desde la libertad del espíritu o, mejor dicho, desde sí, la sabe como libertad.

Tercer texto: "...cum seipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quidquid factum est uno eodemque verbo."
M, c. 34, lin. 2-3, pág. 54.

II.B. Segundo sector — capítulos 66 al 78

B.1. Nivel categorial de articulación

Primer texto: "Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere."

M, c. 68, lin. 6-9, pág. 79.

Segundo texto: "Dubium autem non est humanam animam esse rationalem creaturam."

M, c. 69, lin. 12, pág. 79.

Para señalar el nivel categorial indicando sus capítulos extremos, bastan los textos que acaban de transcribirse. El primero, perteneciente al cap. 68, constituye el límite del primer subconjunto: 66 al 68. El segundo texto del cap. 69, indica el preciso momento en que la reflexión vira categorialmente hacia 'anima humana', iniciándose el segundo subconjunto: 69 al 78.

Se ve con claridad en los dos textos que, en el segundo sector del Monologion en donde es tratado el acceso a lo sobreeminente

que aquí se llama vía 'per aliud'⁵, las nociones o categorías que permiten establecer los cortes estructurales del texto son 'rationalis creatura' y 'anima humana'. La primera noción centra los capítulos 66 al 68; la última, el sector comprendido por los capítulos 69 y 78.

Los términos 'creatura racional' y 'alma humana' constituyen las categorías básicas del segundo sector de la obra y determinan sucesivamente la vía 'per aliud' como *sujetos* de la reflexión. '*Creatura racional*' permitirá el acceso categorial al 'alma humana', en virtud de ser su *atributo* esencial, así como 'bonum' y 'magnum' permitieron el acceso a 'aliquid' y 'ens' en el juego estructural de los primeros cuatro capítulos (B E, págs. 350-359). '*Alma humana*' se comportará categorialmente como *sustantivo* respecto de 'creatura racional'; así como 'aliquid' y 'ens' lo fueron en relación a 'bonum' y 'magnum'.

Recordando cuáles han sido las categorías usadas desde el comienzo del texto hasta el capítulo 78, se obtiene la serie 'essentia' - 'substantia' - 'spiritus' para el primer sector (1 al 64 = vía 'per proprietatem' o 'per se') y la serie 'rationalis creatura' - 'anima humana' para el segundo sector (66 al 78 = vía 'per aliud' / o 'non per proprietates suae essentiae').

B.2. Nivel usual-categorial de articulación

Primer texto: " (...) aliquem mortalium disputando posse comprehendere, procul dubio aut difficillimum aut impossibile existimo."

M, c. 74, lin. 3-5, pág. 83.

Segundo texto: "Quae vero animae incunctanter iudicandae sint sic amantes id ad quod factae sunt ut illo quandoque frui, quae autem sic contemnentis ut illo semper indigere mereantur, aut qualiter quove merito illae quae nec amantes nec contemnentis dici posse videntur, ad beatitudinem aeternam miseriamve distribuuntur: (...)"

M, c. 74, lin. 22, pág. 82 / lin. 3, pág. 83.

Tercer texto: "Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum; (...)"

M, c. 74, lin. 5-6, pág. 83.

El primer texto señala el *límite* de la posibilidad de comprensión, tal como acontece en el segundo sector del Monologion. El *objeto* difícil o imposible de entender, para el hombre que medita disputando, es aquello que indica el segundo texto. El tercero, reubica la meditación en la nueva dirección en que será ejercida desde el capítulo 75 al 78.

Es, por tanto, imposible comprender disputando (primer texto) el hecho innegable de que ningún alma, en tanto creatura racional, se verá injustamente privada del bien para el que ha sido hecha (tercer texto), precisamente por el hecho de que lo sobreeminente como justicia está más allá del orden causal racional del mérito - demérito, aunque sin derogarlo como orden (segundo texto). Este 'más allá' que instaura el tercer texto, abre la meditación hacia el segundo y definitivo 'credendum' y la segunda noción de sobreeminencia.

El 'credendum' de los capítulos 76 y 77, como 'credendum' que reconcilia las dos líneas fracturadas hasta entonces (la de la unidad de lo sobreeminente como *sustancia* (= esencia) y la de la pluralidad de relaciones sobreeminentes en el seno del *espiritu*), inaugura la 'viva fides', comprensible desde la segunda noción de sobreeminencia presente en el núcleo textual A.

Lo que remite a la meditación más allá de sí como disputa, es el contenido del segundo texto. Este expone el desarrollo textual de los capítulos 66 al 74, como sigue: a) hay almas que aman aquello para amar lo cual han sido hechas; b) hay almas que no cumplen su finalidad al no amar aquello que es amado por las primeras; c) que las almas amantes de su fin merecen disfrutar, en alguna propicia oportunidad, de aquello que aman y para lo cual han sido hechas; d) que las almas que no aman lo que aman las primeras, al no amar la consumación de sí mismas amando el fin, merecen verse privadas de aquello que no aman y que es, sin embargo, aquello para el amor de lo cual han sido hechas; e) que hay almas que, constituidas esencialmente como las anteriores, pero sin poderse vislumbrar a causa de qué razón o motivo (mérito-demérito en las anteriores), disfrutarán o se verán privadas de aquello para lo cual han sido y se descubren hechas.

Si se atiende a la enumeración anterior, se verá que lo constante en ella es que las almas, en cuanto creaturas racionales que son, han sido hechas de modo tal que tienen la capacidad de expresar su semejanza con lo sobreeminente, al serles otorgado un poder saber de su propio fin y un poder acceder dilectivamente a él. Su semejanza consiste en la libertad que les hace posible, si bien no *abandonar* su carácter de creaturas (y en este

⁵ Cfr. Monologion, c. 65, lin. 10-24, pág. 76.

sentido se habla de fin), sí *superar* esta ordenación al fin consumándola como ordenación sabida y querida. Así, se realizan como naturalezas al realizar el fin y simultáneamente se superan al realizarlo conforme a sí mismas como libremente ordenadas a él.

La capacidad de expresión de la semejanza es, para las almas en tanto creaturas racionales, y precisamente por constituir su impronta natural, un deber y una necesidad. El deber y la necesidad de verse obligadas hacia aquellas cosas que, estando en su poder realizar y siendo las mejores por constituir su fin, es menester realizar. Este deber y esta necesidad consiste, entonces, en exhibir expresamente conforme a su capacidad todo lo mejor que está en su poder exhibir.

La consumación del fin es, para las creaturas racionales, simultáneamente el cumplimiento de su capacidad natural (= esencia) y el poder disponible de mostrar, de expresar o decir operativamente (i. e. dilectivamente) su semejanza con lo sobreeminente.

En cuanto capacidad natural de consumación de la esencia, hace tanto más verdadera a la cosa cuanto en mayor medida la expresa en lo que *en sí* misma es. En cuanto poder disponible de la creatura racional, constituye su más intrínseca y eminente posibilidad de expresarse, expresándose a sí misma como semejanza de lo sobreeminente *conforme al saber que lo sobreeminente tiene de ella* como creatura. Esto puede ser llamado vía 'per aliud'⁶.

'Per aliud' (porque como creatura sólo es comprensible así) respecto de lo sobreeminente, *expresa*, al expresarse a sí misma *conforme al saber* de lo sobreeminente, *el saber* de lo sobreeminente en tanto saber de la creatura. Lo que aparenta una renuncia a la intención inicial del Monologion, sobre todo con posterioridad al primer 'credendum' de la resignación (cap. 64), es, en realidad, una renuncia. Pero no una renuncia a la *intención* y, por tanto, una renuncia que empobrece, sino una renuncia a la *dirección* originalmente impresa a la meditación como encaminada por la vía 'per proprietatem', que abre para la reflexión del que medita una nueva dimensión: la dimensión consistente en hacer de sí como creatura la expresión de la sobreeminencia de la libertad.

El saber sobreeminente aparece, así expresado por su creatura que lo expresa expresándose a sí misma como 'per aliud', como un saber de la necesidad inscripto en la libertad. La necesidad de la naturaleza inscripta en la libertad del espíritu.

⁶ Cfr. supra, nota anterior.

En cuanto expresión de sí, al consumir su propia esencia, constituye la más legítima posibilidad de acceder a lo sobreeminente en la sobreeminencia de su libertad, porque expresa, por medio de sí misma como semejanza, al saber sobreeminente del verbo. Textualmente, corresponde al desarrollo de los capítulos que exponen la creatura racional en su esencia, los capítulos 66 al 68:

Cuarto texto: "Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate?"
M, c. 68, lin. 19-20, pág. 78.

El cambio categorial que acontece en el capítulo 69 sustituyendo 'creatura rationalis' por 'anima humana', inicia el desarrollo que va desde aquí hasta el capítulo 74, en el que se trata la cuestión del mérito o demérito en orden al fin, del alma humana en tanto creatura racional.

La cuestión relativa al fin ya presenta la doble consideración de éste como fin del movimiento apetitivo de la naturaleza racional: como fin del *apetito* natural y como fin del apetito de la creatura *racional*. El apetito permite acceder nocionalmente al fin desde la perspectiva de la *felicidad* (capítulos 69 al 73 - 'beatitudo/miseria'); la racionalidad de la creatura racional permite acceder a él desde la perspectiva de la *justicia* (capítulo 74 - 'meritus/contemptus').

Reuniendo el primero y segundo textos se puede apreciar que la cuestión de la 'beatitudo' como fin natural en el orden del deseo *debe* superarse en favor de la 'iustitia' como fin en el orden moral del mérito o demérito. Nótese que se dice 'debe' superarse, porque se trata del nivel de la esencia y, por tanto, de lo necesario (nivel del 'aliquid').

El pasaje desde la felicidad a la justicia conduce, al que medita, de nuevo frente a lo sobreeminente; y desborda a la razón *con la que* se medita obligándola a pasar desde el saber que el alma humana, como sujeto textual, tiene de sí misma en tanto creatura racional (es decir, al saber de sí como 'aliquid', como esencia, análogo al 'nomen essentiae' del primer sector), al saber que le es dado conseguir al alma humana convirtiéndose en *sujeto meditante*. Al convertirse a sí misma (en el doble significado de sujeto y objeto) reduciéndose a la vía 'per aliud', logra un saber de lo sobreeminente que no le había sido posible antes.

El subrayado de la expresión 'con la que', obedece a que se pasa del orden del 'aliquid', de la razón como esencia en la exterioridad instrumental de la disputación, al orden de la dilección racional que le es dado ejercitar al alma humana, y que le abre

la perspectiva *sapiencial* del 'bonum' (en analogía con el 'nomen sapientiae' del primer sector). Esta perspectiva sapiencial que se abre para el alma del hombre cuando emprende la vía 'per aliud', lo capacita para un saber que únicamente puede darse en el seno de un movimiento dilectivo hacia el bien, por el bien mismo.

Desde el punto de vista textual, el pasaje que acaba de ser descrito acontece entre los capítulos 66-74 por una parte, y los capítulos 75-78 por la otra parte.

La situación que genera, en el alma que medita, el hecho de no poder comprender por su meditación aquello que a causa de su sobreeminencia está más allá de toda capacidad *natural* de amar (esse facta ad amandum) y de toda capacidad *natural* de comprender y discernir lo justo de lo injusto reduciéndolo al mérito o desmerecimiento, y que redundante en una nueva apertura hacia la sobreeminencia, de carácter sapiencial, no interrumpe, sin embargo, el hilo y continuidad de la reflexión del Monologion.

Si bien es innegable que, respecto del mérito o desmerecimiento como *causas* de felicidad o miseria para el alma en tanto creatura *racional* la razón *con la que* se medita ha dado un paso decisivo en el orden de la comprensión, tampoco puede negarse que la presencia de almas humanas que, aunque son creaturas racionales, escapan al criterio del mérito o desmerecimiento, hace que la cuestión de la *felicidad* como fin de las creaturas racionales como tales, tenga que abrirse en dirección a la cuestión de la *justicia*. Y así, parece que el hilo de la meditación se interrumpe, al interrumpirse la idea de *causa* tal como la piensa la razón *con la que* se medita.

Pero si bien es cierto que la razón ha quedado sobrepasada por la justicia, como cuestión que escapa a la de la causalidad del mérito o desmerecimiento del alma, y ha debido ceder en consecuencia, no menos cierto es que por lo que respecta a la felicidad, ha podido establecer con absoluta firmeza que constituye el fin irrenunciable de toda creatura racional y de toda alma humana. Y es precisamente esta relación entre el alma y la felicidad como fin natural, la que permite que el itinerario de la meditación pueda ser continuado hacia lo sobreeminente⁷.

El movimiento humano por el que el alma tiende al bien en

⁷ Tal función textual de la ordenación del *alma* a la *felicidad*, pero en los términos de *hombre* y *felicidad*, se reitera en el tratado 'Cur Deus Homo', libro II, capítulos 1 al 6. Para comprender la relevancia que Anselmo asigna a dicho pasaje categorial, véase CDH, praefatio, lin. 13, pág. 42 / lin. 3, pág. 43; especialmente lin. 15-16, pág. 42 "(...) naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata TOTUS HOMO, ID EST IN CORPORE ET ANIMA, fruereetur; (...)".

pos de la felicidad que promete su posesión, y que el alma descubre en sí misma al saber de sí misma como creatura racional, no puede mantenerse ni ser sostenido dinámicamente como movimiento amoroso (que implica, en cuanto amoroso, la no posesión del bien que se procura) si el alma no *espera* conseguir aquello que ya *sabe* que debe hallar.

Querer (o amar) el bien y *esperar* conseguirlo supone, a su vez, *creer* que hay un bien alcanzable, a efectos de dirigir los esfuerzos en su búsqueda: es lo que Anselmo denomina 'viva fides', como camino sapiencial. Porque si no se creyese en un bien alcanzable o no se tuviera la esperanza de conseguirlo, o ambas cosas, no se *amaría razonablemente* como corresponde que ame una creatura racional, sino que se trataría de un *deseo* puramente tal, o de una *razón* puramente tal, unilateralmente ejercidos cada uno al margen del otro.

El ejercicio unilateral del deseo y el ejercicio unilateral del juicio no son capaces de conducir a la sabiduría. Es más, arrojan, de ser intentados, una noción negativa de sobreeminencia que se corresponde con una fe igualmente negativa o muerta producto de la resignación y no de la esperanza.

B.3. Nivel nocional-fundamental de articulación: 'sobreeminente'

Al igual que en la consideración estructural del primer sector del Monologion (cfr. supra, A. 3.), existe una sobreposición que resulta de aplicar simultáneamente los criterios de lectura de los niveles categorial y usual-categorial. Esta sobreposición determina un solapamiento entre los subconjuntos de capítulos que corresponden a cada nivel, y señala un tercer subconjunto para el nivel nocional-fundamental.

La aplicación del criterio categorial agrupa los capítulos 66 al 68 en torno de la noción 'rationalis creatura', y los capítulos 69 al 78 en torno de la noción 'anima humana' (cfr. supra, B. 1.).

El segundo criterio, usual-categorial, acota dos series de capítulos: 66 al 74 y 75 al 78 (cfr. supra, B. 2.). Los primeros, exponen el saber que la creatura racional tiene de sí misma en sentido atributivo al saber de las cualidades de su esencia racional en cuanto ordenada al cumplimiento de su fin; los últimos, el saber (de carácter sapiencial) que alcanza de lo sobreeminente el alma humana, al saber de sí como no *meramente* ordenada al fin sino como *convocada* libremente al amor del bien por el bien mismo.

La aplicación conjunta de ambos criterios hace surgir una zona de solapamiento textual comprendida entre los capítulos

69 y 74; se trata del núcleo textual del segundo sector del Monologion, o núcleo B. Gráficamente:

Nivel categorial: Cap. 66——cap. 68 Cap. 69——cap. 78.

Nivel usual-categorial: Cap. 66——cap. 74 Cap. 75——cap. 78.

Nivel nocional-fundamental: Cap. 69——cap. 74.

Desde el punto de vista que permite la perspectiva nocional-fundamental, el último grupo de capítulos del texto que constituye su núcleo, expone lo que el alma humana sabe de sí y también lo que en este saber de sí misma la remite más allá hacia lo sobreeminente.

En estos capítulos se articulan la reflexión usual-categorial sobre la felicidad y sobre la justicia. Categorialmente, quien oficia de sujeto de tal articulación es el alma humana.

La felicidad es considerada en cuanto fin natural de toda creatura racional y también, claro está, en cuanto fin del alma humana en tanto creatura racional. La justicia es articulada con la felicidad en la medida en que la felicidad, al implicar decisivamente la posesión del bien, el cual, empero, no se ofrece más que retribuyéndose a sí mismo a quien lo ama conforme a él mismo como bien, involucra a lo sobreeminente. De este modo, para poder transitar mediante la reflexión en ambas direcciones, desde la felicidad del alma hacia el bien sobreeminente y desde éste hacia la felicidad del alma, se hace imprescindible que la noción de felicidad se consume en la de justicia.

La articulación entre felicidad y justicia se opera en el seno del alma, en su saber de carácter sapiencial, para poder pensar la noción de sobreeminencia que *se ofrece* a través de la noción de felicidad en tanto fin natural pero que simultáneamente *se abroquela*, se resguarda detrás de la noción de justicia. La justicia, como *fin* que se ubica más allá de la causalidad del mérito o desmerecimiento de la creatura racional como tal, abroquela a lo sobreeminente e impide que quede atrapado por la reflexión de la razón con la que se medita, como criterio esencial o racional de 'justicia'.

Lo sobreeminente que se ofrece y se resguarda, que se ofrece a quien medita y se resguarda de la razón con la que medita, queda determinado nocionalmente, en este segundo sector del Monologion, de la siguiente manera: a) como el *fin* del deseo racional de bien; bien *que se ofrece* retribuyéndose a quien lo ama conforme a él mismo. Pero también b) como permaneciendo *más allá* de toda determinación meramente causal-efectual.

Como fin, se ofrece a las creaturas racionales que consuman su impronta natural expresándose a sí mismas en conformidad

con el bien que aman. Como justicia retributiva, se resguarda de cualquier determinación meramente causal con que la razón pretende alcanzarlo, aun la determinación de causalidad final, al ubicarse más allá de ella sobrepasando los estrechos límites del merecimiento o desmerecimiento de su creatura.

Ahora entonces, si se considera la primera noción de sobreeminencia que surge de los capítulos 27 al 36, correspondiente al primer núcleo textual, o núcleo 'A' (cfr. supra, A.3.) y alcanza su expresión en el cap. 64 como creer de la resignación, junto con la segunda noción de sobreeminencia de los capítulos 69 al 74, correspondiente al segundo núcleo textual o núcleo 'B', que acaba de indicarse, se verá que ambas coinciden en sus extremos porque las dos presentan a lo sobreeminente *ofreciéndose* y *resguardándose*.

En el primer sector del Monologion es el decir o saber sobreeminente el que *se ofrece* a sí mismo al presentarse como un saber de la creatura (en sentido subjetivo) que la creatura proyecta como su propia exigencia sobre él, pero que simultáneamente *se resguarda* al saber de sí mismo (en sentido objetivo) por uno y el mismo verbo (uno eodemque verbo); se ofrece porque sabe de la creatura, y se resguarda porque no la sabe sino por uno y el mismo verbo por el que se sabe a sí mismo, como saber sobreeminente. Se ofrece como saber, y se resguarda como saber consustancial con su esencia. Se *ofrece* al exhibir su esencia como saber, y se *resguarda* al preservar *su* saber como *su* esencia. A estos dos momentos se los llama aquí respectivamente 'nombre de la esencia como sabiduría' y 'nombre de la sabiduría como esencia'.

En el segundo sector del Monologion es el decir expresivo de sí misma como imagen especulativa del saber sobreeminente, conforme al cual se consuma el alma humana como creatura racional, el que expone, en el seno del movimiento sapiencial del alma, a lo sobreeminente ofreciéndose y resguardándose. Lo sobreeminente, en el segundo sector del texto, aparece como saber; pero como un saber que se consuma *libremente* en lo sabido, por expresión de sí mismo, *ofreciéndolo* entonces como fin. Y también se *resguarda* en su sobreeminencia, al no ofrecerse sino en orden a sí mismo como bien (propter se) en la noción que de su sobreeminencia se alcanza mediante la justicia.

En el segundo sector, entonces, lo sobreeminente supera su primera noción de sobreeminencia como saber que se abroquela *esencialmente* frente a la vía unilateral del juicio (o de la razón con la que se medita). Tal superación se realiza mediante una noción de sobreeminencia que lo señala como saber amoroso (eti-

mológicamente 'saber-sabor'), como un saber que se desenvuelve en el seno de un *movimiento sapiencial de dilección* cuyo elemento es la libertad. La libertad como elemento del saber hace que éste aparezca, del lado de la creatura racional y del alma como creatura racional, como la expresión deliberada de su esencia. Pero como la esencia del alma en tanto creatura racional consiste en la expresión deliberada de sí misma conforme al saber que lo sobreeminente tiene de ella en sí mismo como verbo sobreeminente, la creatura, al saber de sí sabe de lo sobreeminente, o mejor, al saber de sí conforme al saber de lo sobreeminente, sabe de lo sobreeminente como justicia.

En una imagen, es *como si* el universo de la creatura racional se viese a sí mismo materializado en un inmenso alfabeto con el cual lo sobreeminente, al escribir su nombre, escribe el nombre de su creatura; y la creatura, al escribir su nombre conforme al nombre con el cual la nombra lo sobreeminente mismo, escribe el nombre de lo sobreeminente. Reivindicaría esta imagen el valor del sentido *literal* de tal escritura, porque en ella la esencia sería palabra, y la palabra, esencia.

En el cap. 13 de su tratado 'De Veritate', S. Anselmo proporciona un claro ejemplo de lo que acaba de decirse. Allí, al tratar el tema de la 'rectitudo' (= verdad), la expone como manifestándose *en* todo lo verdadero (= ofrecimiento de la verdad) y simultáneamente como ubicándose *más allá* de todo lo verdadero al no ofrecerse sino en conformidad consigo misma (*propter se*) en la figura de la justicia (= abroquelamiento o resguardo de la verdad como justicia).

Es la cosa la que, cuando se manifiesta conforme a la rectitud de su esencia, es verdadera (*res vera* = creatura verbi); no es la rectitud la que es *de la cosa* por constituir su esencia, sino que es de la cosa porque la cosa se consume como conforme a ella (= en conformidad con el saber sobreeminente como verdad y en conformidad con la verdad entendida como justicia). La justicia es la verdad de la libertad; la libertad hace posible que la verdad aparezca como justicia. Esta noción de verdad expuesta por Anselmo en consonancia con la de justicia, la muestra en el doble juego de la libertad y de la necesidad, tal como la esboza el Monologion, aunque con la precisión de obra posterior que corresponde al 'De Veritate'⁸.

Volviendo al texto del Monologion y atendiendo al último

⁸ El diálogo 'De Veritate' debe ubicarse cronológicamente entre 1080 y 1085; el 'Monologion' fue concluido hacia la segunda mitad de 1076 (cfr. F. S. Schmitt, op. cit., Prolegomena seu Ratio Editionis, pág. 62).

capítulo de cada sector, es decir al capítulo 64 y al capítulo 78, podrá tenerse un panorama sucinto del plan de la obra y su cumplimiento (cfr. B E, págs. 337-345).

Al plan del Monologion se accede a través de la noción de 'deseo'. Este deseo es el que aparece inicialmente en lo que se llamó las 'premisas' del Monologion; se trata del deseo racional del bien juzgado como tal, formulación esta última que contiene entre sus extremos, a saber, el extremo del deseo racional mismo de lo bueno y el extremo del juicio que recae sobre lo bueno (que aparece al juicio como justicia), los desarrollos que evolucionaron en el primer y segundo sector de la obra.

En el primer sector se trata del desarrollo del juicio por el que la creatura accede al saber de lo sobreeminente que se sabe a sí mismo y a su creatura por uno y el mismo verbo, saber que, a su vez, se resguarda en su esencia como sabiduría abroquelándose en sí como sabiduría que es esencia.

En el segundo sector se trata del desarrollo del deseo racional del alma por lo bueno mismo, que tiende a lo sobreeminente como fin pero no accede a él sino por mediación de la justicia retributiva.

El primer sector resalta la sobreeminencia de lo sobreeminente por medio de lo inexplicable del decir = saber de su verbo uno y único que reclama, en consecuencia, el primer 'credendum'. Este 'credendum', que es el resultado del reflejo de la exigencia del saber que la creatura proyecta sobre el creador, 'abate' a la creatura negativamente bajo el '*creer* de la resignación'. Sin embargo, genera una *certeza* incontrovertible: Debe creerse *que* la esencia sobreeminente sabe a su creatura y se sabe a sí misma por uno e idéntico verbo, porque la razón así lo exige como necesario, aunque no sea posible acceder a la comprensión del *modo* en que acontece dicho saber (saber que es esencia).

El *verbo*, en la medida en que reúne en sí categorialmente a la sustancia y al espíritu, es la clave para comprender qué es lo comprensible. Lo comprensible es lo necesario: lo sobreeminente como saber. Pero también es la clave para comprender qué es lo incomprensible: lo incomprensible es lo no necesario del saber sobreeminente en tanto saber de lo no necesario que acontece, empero, como saber necesario.

A este primer 'credendum' del capítulo 64, el capítulo 78, que es el último del segundo sector del texto, lo califica como el de la fe muerta.

La fe es calificada como 'mortua fides' porque a pesar de que sí genera *certeza*, no genera, en cambio, *movimiento* hacia lo sobreeminente. Tan solamente cree lo que debe creer (*credit*

tantum id quod credi debet), expresa el capítulo 78, y es menester entender así lo que dice: tan solamente cree lo que es necesario, porque es necesario creerlo a causa de que no lo puede comprender. En este caso lo necesario genera resignación, al imponerse como límite infranqueable al querer saber de la creatura racional.

Primer texto: “Quantacumque certitudine credatur tanta res: inutilis erit fides et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat.”

M, c. 78, lin. 16-17, pág. 84.

La segunda parte o sector del Monologion, del capítulo 66 al 78, destaca la sobreeminencia de lo sobreeminente como justicia, por la que sin dejar de abroquelarse como bien amado por sí mismo y en conformidad sólo a su propia esencia, sin embargo se ofrece como fin del deseo racional a la expresión del alma humana que se consume esencialmente conforme a lo sobreeminente como saber. De esta manera, así como la clave del primer sector fue el *verbo*, la clave del segundo sector es el *alma* en tanto creatura racional que expresa, al expresarse a sí misma conforme al saber de lo sobreeminente, a lo sobreeminente mismo como justicia retributiva. Lo sobreeminente aparece así como el espíritu que convoca al amor de sí; como fin de la creatura racional que apetece el bien en conformidad con el bien mismo.

El alma humana, como conjunción *categorial* del saber de sí misma y de lo sobreeminente, como convocada y convocante según el movimiento de la dilección por el bien, es la clave que este segundo sector requiere. En el alma radica, junto con el saberse a sí misma ordenada al bien y, en último término, a la felicidad, en la consumación de su propia esencia conforme al saber de lo sobreeminente, el saberse a sí misma ordenada razonablemente a la justicia.

La sobreeminencia de la justicia como bien y como fin exige toda la adhesión de la fe: se trata del segundo ‘credendum’.

El segundo ‘credendum’, el del capítulo 78, agrega al primero, el del cap. 64, la dilección del amor y su movimiento, transformando definitivamente el deseo racional del bien y la felicidad, en el amor de la justicia.

Segundo texto: “. . . quod summam iustitiam dilligit, nihil iustum contemnere, nihil valet iniustum admittere.”

M, c. 78, lin. 21-22, pág. 84.

La fe que supone este segundo y definitivo ‘credendum’, es llamada por Anselmo ‘viva fides’. Se caracteriza por operar con-

forme a la dilección, por amor de la justicia. Esta fe implica movimiento porque *cree en dirección al espíritu*: ‘Credere in id in quod credi debet’ es la fórmula del capítulo 78 pertinente a la fe viva. La expresión completa en la que aparece dicha fórmula es:

Tercer texto: “ (...) convenienter dici potest viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere TANTUM id quod credi debet.”

M, c. 78, lin. 7-9, pág. 85.

Obviamente es preciso resaltar el ‘tantum’ que media entre las descripciones que hace Anselmo de ambas clases de fe. No debe entenderse la expresión en el sentido de pensar que la fe viva se opone a la fe muerta; o mejor dicho que *meramente se opone* a ella: la *supera*, porque va más allá de ella implicando el movimiento del amor; la *consume* porque entre la expresión ‘credere id quod’ y la expresión ‘credere in id in quod’ media la adquisición que suma y no la sustracción que resta.

El movimiento por amor de la justicia supone la fe del primer ‘credendum’ y la consume por la dilección del amor. No se opone meramente a ella, la involucra en la superación operada por el amor, que transforma el creer de la *resignación* en el creer de la *esperanza*.

La fe que cree en dirección al espíritu por amor de la justicia, cree *también* lo que debe creer (y en este sentido se corresponde justamente como contrapartida del ‘tantum’ que caracteriza a la fe muerta: *ésta cree tan sólo lo que debe*; *aquella cree también lo que debe*). La fe que permanece creyendo tan solamente lo que debe creer a causa de que no puede entenderlo, a causa de la necesidad generada por su incapacidad de comprensión, da cabida a una noción *negativa* de sobreeminencia que se expresa en el primer ‘credendum’, y que solamente cree esto: lo que debe. Esta es la fe muerta.

La fe viva que opera el segundo ‘credendum’ reconcilia las dos líneas de la reflexión del Monologion, las de unidad (aliquid) y pluralidad (bonum), bajo la figura triunitaria de lo sobreeminente. El capítulo 76 dirige el movimiento de dilección hacia la *esencia* sobreeminente; el capítulo 77 hacia la *trinidad* que la expresa en su saber admirable.

Cuarto texto: “Unde manifestum est quia sicut in illam tendere nisi credat illam nullus potest (primer credendum), ita illam credere nisi tendat in illam nulli prodest (segundo credendum).”

M, c. 77, lin. 11-13, pág. 84.

II.C. Tercer sector — capítulos 79 y 80

C.1. *El camino del 'nombre'*

Primer texto: "Ecce patet omni homini expedire, ut credat in quendam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem."

M, c. 79, lin. 12-13, pág. 85.

Anselmo ve cumplido, al promediar su reflexión, lo que se propusiera al comienzo de la obra: ha mostrado, por la vía del ejemplo que primero transitó 'per proprietatem' (i. e. ad 'aliquid' / i. e. ad 'veritatem') y después 'per aliud' (i. e. ad 'bonum' / i. e. ad 'plenitatem'), que es posible dejar de ignorar aquello que, cuando es ignorado, se lo ignora irrazonablemente (cfr. B E, págs. 337-341).

La superación de la ignorancia irrazonable constituyó el 'plan' del Monologion.

El primer 'credendum', el del capítulo 64, ha dado cuenta de algo que es tan inefable cuanto inevitable, según la expresión acuñada ya desde el capítulo 43 (cfr. Monologion, c. 43, lin. 16, pág. 59). Lo inevitable es que la esencia sobreeminente esté constituida *trinitariamente* y que no se trate, sin embargo, más que de una esencia sobreeminente. Inevitable es el *uno* e inevitable es el *tres*, a la vez que inefable es el *uno y tres*. Es inefable cómo uno y el mismo verbo dice y sabe a la creatura y a sí mismo, a la vez que es inevitable que así sea. La clave radica en el 'verbo' (núcleo textual A, capítulos 27 al 36 del primer sector del Monologion).

El segundo 'credendum', el de la 'viva fides' del capítulo 78, concluyendo la línea de reflexión iniciada en el capítulo 66 a través de la creatura racional, señala también en dirección hacia el *uno y tres* desde la perspectiva de la dilección amorosa y el movimiento sapiencial hacia la justicia. Tan inevitable es afirmar la dimensión teleológica de la esencia sobreeminente como fin del movimiento apetitivo del alma humana como creatura racional, cuanto inefable es el modo de ofrecerse a sí misma esta esencia en conformidad con la justicia.

La estructura del deseo racional de bien del alma humana hace inevitable afirmar el *uno y tres* de la esencia sobreeminente, tanto cuanto la sobreeminencia de su justicia lo torna inefable. La clave radica en la comprensión del 'alma' en tanto creatura racional que, al expresarse a sí misma en conformidad con el

saber sobreeminente, expresa lo sobreeminente (núcleo textual B, capítulos 69 al 74 del segundo sector del Monologion).

Así quedan transitados los dos caminos del 'nombre': el de la esencia sobreeminente y el de su sabiduría, aquí denominados 'nomen essentiae' y 'nomen sapientiae'. El camino del nombre de la esencia como sabiduría (que podría parafrasearse como 'una eademque ánima') y el camino del nombre de la sabiduría como esencia ('uno eodemque verbo').

C.1.1. *Articulación macroestructural de II.A. y II.B.*

Anselmo resume, en el capítulo 79 y bajo la tarea de la 'búsqueda del nombre', ambas líneas de reflexión: no se trata ya del nombre de la unidad ni del nombre de la pluralidad, porque no se trata del nombre de la esencia como sabiduría (núcleo B) ni del nombre de la sabiduría como esencia (núcleo A). Se trata, en cambio, del nombre de lo sobreeminente, de la inefable 'una trinitas' y 'trina unitas' en pos de la cual ha quedado, para todo hombre, desbrozado (expedire) el camino.

El camino del que se trata, como no podía ser de otro modo, es un camino que conduce hacia aquello que se ofrece y simultáneamente se abroquela resguardándose. Se trata del camino del que cree con viva fe lo inefable, que se le aparece como lo inefable hecho camino; camino que si bien conduce a lo sobreeminente como *inefable*, conduce hacia lo *sobreeminente*.

Segundo texto: "...non tamen possum proferre UNO NOMINE propter quid tres..."

M, c. 79, lin. 16-17, pág. 85.

El nombre de lo inefable, no ya expuesto a través del juego de la mediación que ofrece la sabiduría como esencia y la esencia como sabiduría, mediación correspondiente al primer y segundo sector del Monologion unilateralmente considerados, sino como nombre de aquello (*illud unde* del capítulo 1 de la obra) que es mediación de sí mismo como esencia y como sabiduría, es *improferible*. Y lo es en la medida en que pretenda ser UN nombre (uno nomine) que lo designe en lo inefable de su constitución triunitaria. La esencia inefable lo es por no haber nombre que le sea adecuado: no hay, en efecto, nombre alguno para lo que no puede ser nombrado más que en la mediación de sí como sustancia a través de sus propiedades, y en la de sus propiedades como consustanciales con su esencia. No hay nombre para el espíritu sobreeminente, en cuanto es sobreeminente.

El capítulo 80, último del Monologion, retoma el uso del nom-

bre 'DEUS' que apareció en el capítulo 1 y no volvió a ser usado desde entonces.

Retomándolo, lo despliega en dos momentos: un primer momento que podría llamarse de lo *divino*, y otro de lo *inefable*.

El Monologion ha mostrado *una esencia sobreeminente* mostrando, así, que en su constitución trinitaria lo divino es lo inefable. Lo divino que es inefable es único; su inefabilidad 'expresa' su unicidad: el *nombre es Deus*.

Tercer texto: "Vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus."

M, c. 80, lin. 12-13, pág. 87.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. M. R. Tillard, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander, 1986, 244 págs.

Estudio sobre el papado, reza el subtítulo. El autor se propone una "relectura", a la luz de la gran Tradición, de las enseñanzas de los Concilios Vaticanos I y II sobre el Primado del Papa.

Como conclusión de su estudio Tillard expresa su convicción de que "el primado romano pertenece al misterio de la Iglesia peregrina en la tierra. No se puede prescindir de él sin atentar contra el plan de Dios. Sin embargo, hay que preguntarse si, a pesar de generosas y sinceras afirmaciones, la realización de dicho 'primado' no sigue haciéndose a costa de otro atentado, esta vez contra el episcopado. El obispo de Roma es el centinela que 'vela' por el Pueblo de Dios —y en esto consiste su función propia—, pero que muchas veces, en lugar de poner sobre aviso a los obispos, los auténticos pastores de la Iglesia de Dios, prefiere actuar como si fuera él el único verdadero responsable. El Vaticano II reafirmó el papel insustituible que corresponde al obispo. Pero las instituciones jurídicas puestas en marcha a partir de entonces no han conseguido que las afirmaciones conciliares se plasmaran totalmente en los hechos. El obispo de Roma sigue actuando en una cierta 'soledad': la misma que propiciaron los *Dictatus papae* de Gregorio VII" (pp. 243-244).

Tillard apoya estas conclusiones en una abundante documentación, aunque incompleta y unilateral. Por otra parte, su aversión al ultramontanismo le hace perder, tal vez, un poco de objetividad.

¿Por qué, por ejemplo, al traducir, *propter potentioorem principalitatem* (Ireneo), opta por "más poderoso origen", en lugar de "a causa de su superior preminencia", o "por su más poderosa principalidad"? (pp. 104-105).

¿No acentúa demasiado el primado de la Sede Romana con detrimento de su Obispo, sucesor de Pedro, cuando dice, "su primado le viene del de su iglesia... No tiene la autoridad que le es propia sino a causa de las prerrogativas (presbeia) de su iglesia local"? (p. 118).

No nos satisface esta *relectura*, pues para el Concilio Florentino, al Romano Pontífice, en la *persona* de Pedro, le fue entregada por el mismo Cristo plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia Universal (*Decreto para los griegos*, Denz. 694).

Y el Vaticano I define que Cristo instituyó el Primado en Pedro, y que éste lo sigue ejerciendo en sus sucesores (*Pastor aeternus*, Denz. 1824), y que el Romano Pontífice es sucesor de Pedro en el mismo Primado (ibid. 1825).

El munus primacial fue dado a una persona (Pedro) y no a una sede, y sigue siendo ejercido por una persona (el Romano Pontífice, sucesor de Pedro).

Contrariamente a lo que pretende Tillard no es la sede la que trasmite su autoridad al que se sienta en ella, sino que por el contrario la sede tiene autoridad porque el que está en ella es el sucesor de Pedro. El lugar del Rey está donde se sienta el Rey.

La sede tiene el valor indicativo de mostrar dónde acontece la sucesión de Pedro, en la Sede Romana. Pero la autoridad no le viene al Papa de la sede, sino de la sucesión de Pedro en el Primado instituido por el mismo Cristo. E. L.