

Libertad. Dios es la Verdad Subsistente y el Ser absolutamente libre. El hombre puede participar de la Libertad divina:

“Sicut autem haec cum sit in seipsa vita, etiam nobis fit vita, cum ejus efficimur utcumque participes”<sup>108</sup>.

Dios obra por su iniciativa nuestro querer y permanece con nosotros en el proceso volitivo:

“Ad bonum et agimur et agimus. Dicit mihi aliquis: Ergo agimur, non agimus. Respondeo: Imo et agis, et ageris; et tunc bene agis, si a bono agaris. Spiritus enim Dei qui te agit, agentis adiutor est tibi”<sup>109</sup>.

Entre Dios y el hombre existe mutua colaboración. La auténtica Libertad, por su parte, tiene una relación esencial con el Bien y la Verdad<sup>110</sup>. Dios libera al hombre actuando salvíficamente, por su Gracia, en la Historia<sup>111</sup>.

Este concepto de la *Gracia liberadora* es de una gran riqueza susceptible de ulteriores profundizaciones en la reflexión teológica hodierna: se trata de una *Gracia integral*<sup>112</sup> encarnada en la Historia. Comprende todos los signos y símbolos de la temporalidad. Su fuente es Cristo Mediador y su dimensión significativa es el “Christus totus” que necesita ser liberado en Su Cuerpo<sup>113</sup>.

El mismo Cristo actúa en los hombres para promover la liberación total ofrecida por su mensaje:

“Evangelizat Christus seipsum, evangelizat se etiam in membris suis iam existentibus, ut et alios adducat, et accedant qui non erant, et copulentur membris eius, per quae membra eius praedicatum est evangelium; et fiat unum corpus sub uno capite, in uno Spiritu, in una vita”<sup>114</sup>.

<sup>108</sup> Ep 120, 4, 19, 19: CSEL 34, 720-21.

<sup>109</sup> Serm 156, 11, 11: PL 38, 855.

<sup>110</sup> Cf. *De Lib Arb* II, 13: CC 29, 261-2.

<sup>111</sup> Cf. *De Corrept et Grat* 11, 29: PL 44, 933-4; 12, 35. 37: PL 44, 938-39.

<sup>112</sup> Cf. Terán Dutari, J., S. J., “La Liberación en el pensamiento de S. Agustín. Reflexiones desde nuestra perspectiva latinoamericana”, *Stromata*, 29 (1973) 503-523. Sobre la actualidad de este enfoque: Lafontaine, R., S. J., “La liberté religieuse et la libération”. *Reflexions sur l'Instruction romaine*, *NRTheol*, 3-4 (1988) 181-211. Cf. también S. Agustín y la Liberación. *Reflexiones desde Latinoamérica*, Lima, 1986, en especial: Turrado, A., “Visión panorámica de una reelaboración de la Teología a la luz de S. Agustín en el marco de la ‘liberación integral’ del hombre” (175-208); Van Bavel, T. J., “S. Agustín, ¿un teólogo de la Liberación?” (209-216); De Luis, P., “La catequesis agustiniana: práctica y teoría” (259-292); Grossi, V., OSA, “Las relaciones Iglesia-mundo en el pensamiento agustiniano” (317-342).

<sup>113</sup> Cf. *De Trin* XV, 19, 34: CC La 509-511.

<sup>114</sup> *Enarr in Ps* 74, 4: CC 39, 1026-7; *De Civ Dei* 10, 6: CC 47 278-9.

## LIBERTAD Y NECESIDAD EN EL ‘CUR DEUS HOMO’ DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

### Prefiguración estructural de lectura a partir del texto del ‘Monologion’

(Primera Parte)

por Enrique C. CORTI (Bs. As.)

#### Introducción

Tal como resulta de una lectura efectuada mediante la estratificación del texto del ‘Monologion’ (en adelante M) en tres niveles, categorial, usual categorial y nocional fundamental, dicha obra presenta una estructuración *especular* de composición textual que se corresponde con una estructura *especulativa* del pensamiento de su autor accesible desde aquella<sup>1</sup>.

Ya en el análisis del ‘Cur Deus Homo’ (en adelante CDH), y alentado por los resultados obtenidos en la lectura del M, conduje mi trabajo tratando de acceder al texto a partir de un mecanismo de ‘proyección’ de la misma índole que el que había efectuado en el texto completo del M a partir de sus primeros cuatro capítulos<sup>2</sup>. Pero esta proyección resultó reiteradamente desajustada respecto de la articulación material del texto del CDH, articulación que, es obvio, constituye el criterio básica de verificación metodológica para juzgar sobre la adecuación, o no, de aquella. Este hecho me colocó ante una alternativa peculiar, por que se trataba de acceder a la exégesis de lectura estructural aun en su manifiesta inadecuación material, o de someterse a la estructura que articula materialmente la obra, en disidencia con la lectura planeada proyectivamente.

Opté entonces por el recurso de considerar diversas ‘lecturas’ del CDH, todas ellas de similar tenor metodológico (estructural, en términos generales) aunque con distintos resultados en lo per-

<sup>1</sup> En relación con el tema, ver mi artículo “Especularidad textual y pensamiento especulativo en el ‘Monologion’ de S. Anselmo de Canterbury”, en *Patristica et Mediaevalia*, vol. IX, 1988.

<sup>2</sup> Para este tópico, ver mi artículo “El Bien y la Esencia. Lectura de los capítulos I-IV del ‘Monologion’ de S. Anselmo de Canterbury” (en *Stromata*, XLII n° 3-4, 1986, pp. 329-365).

tinente a la identificación del núcleo textual de la obra en cuestión<sup>3</sup>.

Constaté que *ninguna* de ellas se adecuaba perfectamente a la articulación material de la obra analizada, tal como Anselmo la expone en el 'praefatio' que antecede a la misma; pero que *todas* ellas coincidían en señalar una misma sectorización *decisiva* del texto, a saber, en el libro II entre los capítulos 15 y 16, sectorización la cual, empero, no figura explícitamente indicada por Anselmo en el 'praefatio'.

Orienté, en consecuencia, mis esfuerzos con el fin de encontrar asidero material de verificación para la antedicha sectorización del libro II. Al hallarlo, éste fue accesible en virtud de una hipótesis de trabajo similar a la que expuse para el M<sup>4</sup>, consistente en la posibilidad de considerar una parte del texto como un 'segundo' prefacio de la obra.

Una vez establecido el texto capaz de desempeñarse como 'segundo' prefacio, tuve en cuenta la posibilidad de encontrar, además, un criterio que no sólo permitiera el relevamiento del texto en concordancia con su estructura material, sino que hiciese factible también la unificación —en caso de ser posible— de sus diversas exégesis.

El sucinto resumen anterior muestra que el paso exegético del M al CDH no puede efectuarse por la mera trasposición proyectiva de esquemas de lectura, pero muestra también que el paso es accesible, siempre que se permanezca fiel a las prescripciones metodológicas de verificabilidad.

El desajuste mencionado antes obedecía al intento de aplicar en bloque el esquema de lectura del M al CDH, suponiendo que en esta obra se reeditaría la adecuación especular-especulativa de aquélla, y que, en consecuencia, era esperable encontrar una articulación especular entre los libros I y II de la obra cristológica de Anselmo.

Lo que pudo hallarse en cambio, y que constituye el objeto del presente artículo, es que efectivamente acontece, en el libro II

<sup>3</sup> (a) E. Briancesco, "Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo" (en *Stromata*, XXXVII n° 1/2, 1981, pp. 3-18 y XXXVIII n° 3/4, 1982, pp. 283-315); M. Corbin, "Nécessité et Liberté. Sens et structure de l'argument du 'Cur Deus Homo' d'Anselme de Cantorbéry" (en *Humanisme et foi chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1976, pp. 599-632); Th. A. Audet, "Problématique et structure du 'Cur Deus Homo'" (en *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, VRIN, Paris, 1968, pp. 7-11); R. Roques, "Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait Homme.", *Sources Chrétiennes* n° 91, Les éditions du cerf, Paris, 1963; Dom François de Sales Schmitt, "Die wissenschaftliche Methode in Anselms 'Cur Deus Homo'" (en *Spicilegium Beccense*, I. Paris, VRIN, 1959, pp. 349-370).

<sup>4</sup> Ver nota 2.

del CDH, una estratificación de niveles (categorial - usual - nocional) que al verificarse en conformidad con un criterio metodológico confiere sentido a la hipótesis de compatibilización de las diferentes exégesis de lectura de la obra.

La estratificación aludida verifica macroestructuralmente las lecturas que se tuvieron en cuenta por su peculiar sectorización del texto y por su relativa homogeneidad metodológica: las de E. Briancesco y M. Corbin, así como también las de Th.-A. Audet y F. S. Schmitt, además de la de R. Roques. Menciono especialmente en primer término las de Briancesco y Corbin, porque son las que más difieren en su indicación sectorial del núcleo del CDH, ya que el primero destaca los capítulos 16 al 20 del libro II, mientras que Corbin hace lo propio con los capítulos 1 al 7 del mismo libro.

La hipótesis de relectura que propongo aquí, concuerda con la articulación material del CDH y, además, contempla dos núcleos para el nivel nocional fundamental del libro II (capítulos 5/6 y 18/19), los cuales contienen una inequívoca referencia al desenvolvimiento del M (capítulos 1-4) entrecruzando al igual que éste las categoriais de substancia (quiddam) y relación (magnum).

Resumiendo: La prefiguración del M sobre el CDH es de carácter estructural y tiene las siguientes características:

a) No puede agotarse en una superposición formal de esquemas de lectura;

b) CDH, II (1-15)/(16-20), tiene asidero en la articulación material del texto a la luz de lo que podría denominarse un 'segundo' prefacio de dicha obra;

c) M, (1-64)/(66-78) prefigura CDH II, (1-15)/(16-20) en sentido nocional fundamental;

d) M expone *temáticamente* 'libertad y necesidad' en relación a una estructura especular-especulativa que se verifica entre sus dos sectores básicos. Dicha estructura agota las categorías usadas en su aspecto lógico-noético no modal y las orienta hacia una reinterpretación de carácter indecible en el exclusivo marco de esta obra. CDH constituye, en este sentido, una *reinterpretación categorial* de carácter no exclusivamente lógico-noético sino de índole modal-deóntica.

e) Por a, b, c, d, puede verse que entre M y CDH media, además de otras, una diferencia *categorial*.

El orden de la exposición en el presente artículo será el siguiente: en la *primera parte* serán desarrolladas las consideraciones metodológicas previas a la lectura del CDH y se efectuará el relevamiento del libro II; en la *segunda parte* se abordará la lectura del libro I.

## 1. Articulación material del texto: el 'praefatio'

Es indiscutible la importancia asignada por Anselmo a la presentación (prólogo, prefacio, etc.) que antepone a sus obras<sup>5</sup>. El 'praefatio' que antecede al CDH no es una excepción; a partir de su lectura y análisis puede señalarse la articulación material del texto íntegro.

"Quod secundum materiam de qua editum est, *Cur Deus Homo* nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respicientium continet objectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere." (CDH, praef., lin. 8, p. 42 - lin. 3, p. 43.)

En atención a la estructura sintáctica del párrafo anterior que expone la articulación del libro I y del II puede inferirse por simple observación que:

- El libro I abarca dos sectores (presencia de 'puntos' en el párrafo): el primer sector es pertinente al subconjunto de capítulos aquí indicados como conteniendo 'objeciones y respuestas'; el segundo sector se extiende por el subconjunto de capítulos que prueban la imposibilidad de salvación de hombre alguno, en la hipótesis de remoción de Cristo.

- El libro II se desenvuelve en un solo conjunto (ausencia de 'puntos' en el párrafo) que incluye varios subconjuntos; los subconjuntos, indicados por ';' son tres y se desenvuelven, en for-

<sup>5</sup> Cfr. *Cur Deus Homo*, praef. 'Hanc praefatiuncula (...) non despicat', lin. 4-7 p. 43 ed. F. Schmitt. Lo mismo puede observarse en *Monologion*, prol., lin. 21-26, p. 8. También, el 'praefatio' que antecede a los tratados *De Veritate - De Libertate Arbitrii - De Casu Diaboli - De Grammatico*: cfr. *De Veritate*, praef., lin. 3-7, p. 174. El 'praefatio' del CDH que ahora nos ocupa no es una excepción a partir de su lectura y análisis puede señalarse la articulación material del texto de la obra, en líneas generales: "Quod secundum materiam de qua editum est (...) fieri oportere", cfr. CDH, praef. lin. 8 p. 42 - lin. 3, p. 43.

ma similar a la del segundo sector del libro I, a partir de una remoción hipotética de Cristo, a saber: 1º) que la naturaleza humana ha sido instituida con el fin (ad quod) de que, en alguna oportunidad, el hombre íntegro (cuerpo y alma) disfrute de una felicidad perdurable; 2º) que es necesario que lo anterior acontezca a partir del hombre mismo (fiat de homine) pero teniendo como condición exclusiva (non nisi) al 'hombre-dios' (sic = homo-deus); 3º) que por necesidad (ex necessitate) ha de suceder todo aquello que creemos relativamente a Cristo.

En atención al índice de capítulos de la obra con el cual el prefacio está vinculado expresamente (cfr. nota 1), la extensión de cada uno de los sectores y subconjuntos es la siguiente: *Libro I* = (I<sub>0</sub> + (I<sub>1</sub> + I<sub>2</sub>)); I<sub>0</sub> = capítulos 1 y 2; I<sub>1</sub> = capítulos 3 al 10; I<sub>2</sub> = capítulos 10 al 25. *Libro II* = (II<sub>a</sub> + II<sub>b</sub> + II<sub>c</sub>); II<sub>a</sub> = capítulos 1 al 3; II<sub>b</sub> = capítulos 4 al 6; II<sub>c</sub> = capítulos 7 al 22 (a falta de otra referencia puntual para el límite final de este subconjunto, en principio hay que extenderlo hasta el último capítulo del libro II, es decir, el capítulo 22).

Gráficamente tenemos:

CDH Articulación material (según 'praefatio')	Libro I			Libro II		
	capítulos 1-2/3	1/0-25		1-3/4-6/7-22		
	I <sub>0</sub>	I <sub>1</sub>	I <sub>2</sub>	II <sub>a</sub>	II <sub>b</sub>	II <sub>c</sub>

## 2. El texto: diversas exégesis estructurales

Formalmente hablando, es decir, ateniéndose en forma inmediata a la sectorización que diversos autores hacen del CDH, todas ellas desde una perspectiva estructural, se obtienen diversos resultados<sup>6</sup> que a continuación expondremos por medio de gráficos semejantes al que representa la articulación material del texto conforme al 'praefatio'.

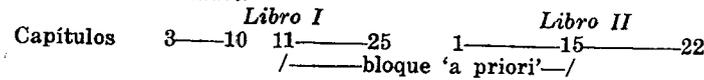
CDH.1.: F. S. Schmitt						
	Libro I		Libro II			
Capítulos	1—10	11—25	1—15	16—22		
		16/18	10			Excursos interpolados
	/—/	/—/	/—/	/—/		
	'Vorfragen'	'Kernstücke'		'Nachträge'		

Como se ve, lo principal del texto (Kernstücke) queda señalado entre I,11 y II,15, excluidos los capítulos 16 al 18 del libro I y el capítulo 10 del libro II por constituir interpolaciones. El criterio está dado para Schmitt por el carácter 'a priori' del núcleo

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, nota 3.

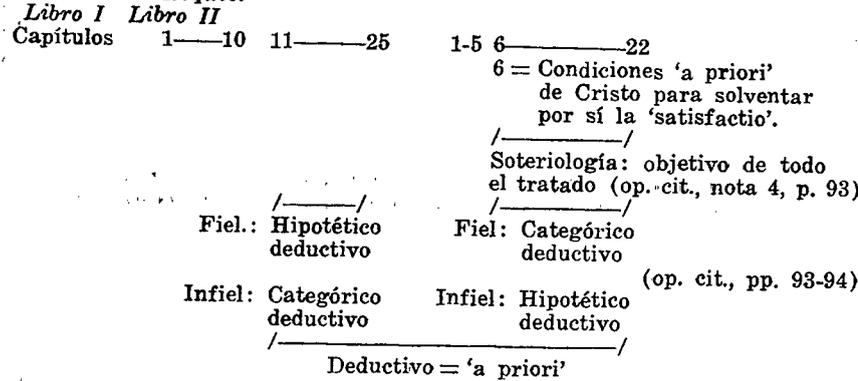
manifestado por el uso predominante de tiempos futuros verbales, a diferencia de los restantes en que utiliza los perfectos.

CDH.2.: Th. Audet.



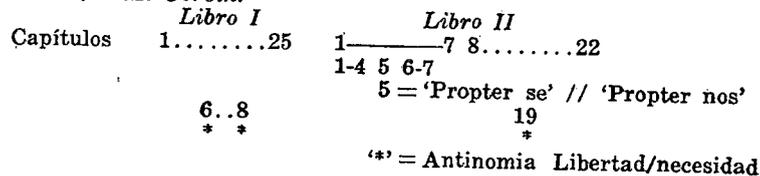
Sin atender a las numerosas subdivisiones que señala en el texto, es posible retener la importancia asignada por el autor al 'bloque a priori' (I,11 al II,15) que jalona las dos etapas de la necesidad que afecta a la fe cristiana en la redención: I,11-25 = Necesidad de *creer*; II,1-15 = Necesidad intrínseca de los contenidos de la fe en su mutua articulación.

CDH.3.: R. Roques.



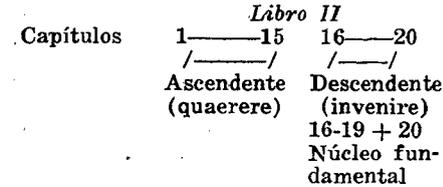
Roques destaca, entonces, II,6-22, como el desarrollo y cumplimiento del objetivo soteriológico al que está orientado todo el CDH. Nótese la correspondencia entre los sectores I,11-25 y II,6-22 que invierten las perspectivas de lo que podría llamarse 'lógica de la infidelidad' y 'lógica de la fidelidad', tomando como eje los atributos 'hipotético - categórico' aplicados al proceso 'deductivo' o 'a priori' que, según Roques afecta al pensamiento anselmiano del CDH. El hincapié en el capítulo 6 del libro II remarca la 'proyección' que, desde el *Proslogion*, guía la hermenéutica de Roques hacia el CDH.

CDH.4.: M. Corbin.



En el gráfico se destacó que II,1-7 constituye un núcleo del CDH porque contiene los sectores 1-4 y 6-7 con eje en el capítulo 5 que dirime el pensamiento anselmiano sobre 'libertad y necesidad' (*coeur de la pensée*, op. cit., p. 623). Es destacable que la respuesta de Anselmo a esta cuestión soluciona lo que ha sido —según Corbin— un 'leitmotiv' de toda la obra: la misma antinomia presentada bajo diferentes aspectos: potencia y sabiduría, misericordia y justicia, voluntad e inteligibilidad (op. cit., p. 626 y nota 57). Los asteriscos '\*' en capítulos 6 y 8 del libro II, lo indican.

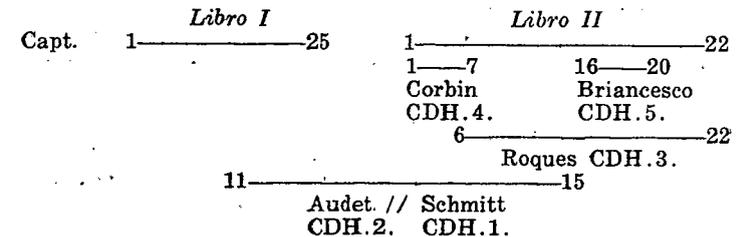
CDH.5.: E. Briancesco.



*Sincronía*: Movimiento que vuelve descendiendo sobre el terreno recorrido en forma ascendente, desbordando el sentido del camino y el contenido de las categorías. (op. cit., p. 307)

Lo fundamental del CDH está comprendido —para Briancesco— en el libro II (op. cit., p. 312). Dentro de éste, y a partir de una lectura practicada *diacrónicamente*, aparece la *composición* del texto. La diacronía abarca diversos niveles de profundidad, desde la articulación material hasta el pensamiento 'composicional' del autor (ibid. p. 289). La sincronía de lectura permite la captación de las relaciones básicas del pensamiento del autor, hasta abrazar el *núcleo* (II,16-20) de *sentido* más profundo de su intención (ibid. p. 306).

Resumiendo gráficamente en forma simultánea las exégesis CDH.1.5. por lo que hace a la sectorización del texto que cada una implica, se tiene:



Caben las siguientes interrogaciones: 1º) ¿Será posible justificar metodológicamente una lectura que involucre las anteriores exégesis a partir de un criterio que reivindique para sí el carácter de 'estructural'?

2º) ¿Tiene algo que decir al respecto la articulación material del texto del CDH?

La respuesta a la segunda pregunta quizá permita responder afirmativamente a la primera. Lo ensayaremos a continuación.

### 3. Ensayo de respuesta: la articulación material como clave

En primer término es preciso notar que ninguna de las exégesis coincide punto por punto con la articulación que propone el 'praefatio' de Anselmo. En efecto, CDH.1. coincide en I,10 pero no en II,15, que no está indicado por el prefacio; CDH.2. lo mismo; CDH.3. coincide en II,22 pero involucra II,6, que materialmente pertenece a otro sector del texto; CDH.4. coincide en II,1 pero transpone el límite del sector y pasa a II,7; CDH.5. no coincide con la articulación material que surge desde el 'praefatio'.

Sin embargo, si bien no coinciden punto por punto con la sectorización 'material' de la obra, todas las exégesis mencionan, en relación con los núcleos que cada una indica, mediata o inmediatamente una sectorización que es ajena al 'praefatio', a saber: II,15 // II,16 que deslinda los sectores 1 al 15 y 16 al 22 del libro II.

No existe uniformidad ni en cuanto al criterio utilizado para efectuar el corte antedicho, ni en cuanto al texto en el que es preciso señalarlo. Briancesco lo indica en II,15 (lin. 3, p. 116) 'Aperte invenimus Christum' y lo caracteriza como un primer hito del libro II, que si bien no es pertinente considerar conclusivo, constituye, eso sí, un punto de inflexión en el cual el texto invierte la perspectiva, que de ascendente pasa a descendente (op. cit., p. 313). A partir de allí, en efecto, Briancesco señala el núcleo del CDH. En idéntico texto se expresa Audet partidario de la sectorización, pero para él, 'Aperte invenimus Christum' constituye la línea demarcatoria entre la fe y su ausencia en los infieles. Estos han llegado a Cristo buscando la coherencia racional de los contenidos de la fe, pero carecen de la fe. Desde el punto de vista de la lectura misma, no señala Audet ninguna variación especial a partir del texto citado.

Schmitt argumenta a partir del uso, por parte de Anselmo, de los tiempos perfectos de los verbos desde II,16. Esto denota, para Schmitt, un cambio en la perspectiva de la reflexión una vez que ha sido establecido el segmento 'a priori' mediante el uso

de los futuros verbales. De modo que aunque Schmitt no señale puntualmente texto alguno, acepta, empero, el corte aludido.

Corbin marca con precisión II,16 (lin. 18-22, p. 117 / 417 B en la edición de Roques, que es la que Corbin utiliza) ligándolo, si bien no al núcleo textual en forma inmediata, que es para él II,1-7, sí en cambio a la apertura de la razón anselmiana hacia el 'magis' que la alteridad de dios, como 'plus' siempre 'otro' en relación a aquella, manifiesta, y a través del cual se comunica (op. cit., p. 630 nota 72, y p. 631).

R. Roques, por último, destaca la importancia de ciertas fórmulas textuales del capítulo 16 del libro II (lin. 13-15, p. 117; lin. 22-24, p. 121) <sup>7</sup> como representativas del pensamiento anselmiano sobre la doctrina del 'assumptus homo' y su distinción con el nestorianismo. Más adelante se verá que corresponden —en nuestra relectura— a lo que estructuralmente hemos señalado como la vía del 'quiddam magnum' como *quiddam*, es decir, el tránsito hacia la unidad de la persona de Cristo y su despliegue como 'magnum' que acontece desde el capítulo 16 en adelante (cfr. infra, p. 21 [atender a la paginación definitiva]).

A partir de los dos hechos señalados anteriormente, a saber, la no coincidencia plena de las exégesis con la articulación material, y la plena coincidencia en la importancia de la inflexión II, 15//16, es razonable pensar en la posibilidad de un desajuste entre el 'praefatio' de Anselmo y el texto del CDH consistente en la no indicación de la inflexión aludida. En cuyo caso, entonces, será preciso que las exégesis particulares que han tomado asidero más allá de la articulación material —al menos de la que surge del 'praefatio'— aclaren la índole de tal recurso justificándose textualmente, o que dicho 'más allá' encuentre, finalmente, un apoyo en el nivel material de articulación.

Optamos por lo último, porque creemos que hay suficiente asidero en el nivel de articulación material como para establecerlo.

Primero se fundamentará textualmente la opción indicada, y posteriormente se ofrecerá una respuesta a la cuestión acerca de la posibilidad de una lectura que involucre a las diversas exégesis del CDH consideradas aquí, a partir de un criterio hermenéutico estructural uniforme.

#### 3.1. La sectorización: II, 1-15/16-20.

Así como, tratándose del Monologion, las primeras diecisiete líneas del capítulo primero constituyen una especie de 'segundo'

<sup>7</sup> R. Roques, op. cit., pp.145-149.

prólogo<sup>8</sup>, nada obsta para que, con una hipótesis semejante, avancemos sobre el texto del CDH en busca de un 'segundo' prefacio a partir del cual pueda justificarse materialmente el corte textual entre los capítulos 15 y 16 del libro II. Es más, los títulos que Anselmo asigna a los capítulos 1 y 2 del libro I así parecen solicitarlo: el título del capítulo 1 es: "Quaestio de qua totum opus pendet" (Capitula libri primi, lin. 2, p. 44); el capítulo 2 se titula: "Quomodo accipienda sint quae dicenda sunt" (Ibid., lin. 3, p. 44). A las claras, se trata de advertencias preliminares; si se agrega, además, que el 'praefatio', al describir la articulación material de la obra y en particular la del libro I le asigna como primer contenido las 'objectiones et responsiones', y que estas últimas no aparecen sino hasta el capítulo 3, se tiene completo fundamento para considerar a los capítulos 1 y 2 como 'segundo' prefacio. O, al menos, para entender que han de ser considerados aparte de los restantes. Eso haremos.

*Primer texto:* "Anselmus (A). Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes." (I, 2, lin. 12-13, p. 50)

*Segundo texto:* "Boso (B). Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris." (II, 16, lin. 18-22, p. 117).

El primer texto transcripto corresponde a las últimas líneas del capítulo 2 del libro I, a continuación del mismo, la obra expone las 'objectiones infidelium et responsiones fidelium' que se desarrollan desde el capítulo 3 (cfr. I, 3, lin. 15, p. 50). El primer texto, entonces, se ajusta en un todo a la articulación material de la obra según el 'praefatio', indicando que aquí debe sectorizarse el texto. Queda de este modo aparte el conjunto de los capítulos 1 y 2.

El segundo texto que se cita pertenece al capítulo 16 del libro II. Su paralelismo con el texto primero es obvio y excusa de cualquier comentario. La 'res' medulosa y secreta es, en ambos casos, la misma porque se trata del 'deus-homo'; pero mientras

<sup>8</sup> Para la justificación del tema, ver F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, t. 1. 'Prolegomena seu Ratio Editionis', p. 72. El texto del Monologion aludido es: cap. 1, lin 5, p. 13/lin. 5, p. 14.

los dos primeros capítulos apartados la refieren como 'forma prae filiis hominum' (I, 1, lin. 17-19, p. 49), en el nivel de la reflexión de II, 16, al que pertenece el segundo texto, es nombrado como aquel *quien* en persona hace que el hombre y Dios convengan en uno (II, 16, lin. 13-15, p. 117). A éste refiere el capítulo 15 (lin. 3-4, p. 116) manifiestamente como 'Christus': 'Aperte invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos'.

Nótese entonces que entre I, 3 y II, 15 corre un sector, aun manteniéndose el criterio demarcatorio dentro de los límites materiales de articulación. A partir de allí, es decir a partir de II, 16 el texto tratará de algo (in hac re) acerca de lo cual el mismo Anselmo ha guardado silencio (nihil dicendo). Silencio, empero, sobre algo que ha ocupado la reflexión desde el comienzo de la obra, es decir desde I, 3. Como no es posible que se haya hablado y guardado silencio respecto de lo mismo y en el mismo sentido en ambos sectores, es preciso establecer ciertas distinciones que darán cuenta del hecho textual que surge desde el corte II, 16.

*Tercer texto:* "A. Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectu valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inescrutabile opus factum sit?" (II, 16, lin. 15-17, p. 117).

A la luz del tercer texto puede apreciarse que hasta II, 16 la reflexión ha tenido por objetivo el establecimiento racional de un 'opus' que, por sus características, remite ahora a un modo admirable y pleno de sabiduría en su consumación (quam mirabiliter - quam sapienter); tan admirable y sabiamente consumado como impenetrable desde tal perspectiva a causa del modo en que acontece (adverbialmente cualificado). Se tiene entonces: II, 16, lin. 15-22, que reúne al segundo y al tercer texto transcriptos, remite *inmediatamente* a II, 15, lin. 4-7 que constituye el fin del primer sector (II, 1-15), y *mediatamente* a I, 25, lin. 18-20 que marca su comienzo.

Gráficamente, lo que ahora podemos denominar justificadamente 'primer sector' del libro II, queda individualizado y enmarcado así:

I, 25, lin. 18-20, p. 95/	/ /	II, 15, lin. 4-7, p. 116
Libro II		II, 16, lin. 15-22, p. 117
/Primer sector/		

## 3.2. Respuesta: Una lectura, un criterio.

## a) Posibilidad de la lectura.

Los dos textos que individualizan al primer sector, también lo enmarcan; 'enmarcar' no constituye solamente una imagen gráfica, sino que tiene connotación hermenéutica. A continuación lo justificaremos:

*Primer texto:* "Videtur mihi huius tam sublimis rei secretur transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi *qualiter* hoc sit continendum puto. *Sufficere* namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit *ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit (...)*" (Monologion, c. 64, lin. 30, p. 74 - lin. 3, p. 75). Subrayado nuestro.

*Segundo 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? Ergo si in eo quod seipsam dicit, generat pater et generatur filius: 'generationem eius quis enarrabit?'*" (Ibidem, lin. 11-16, p. 75) Subrayado nuestro<sup>9</sup>.

Por lo que puede leerse en CDH I, 25, lin. 18-20, p. 95 y en II, 15, lin. 4-7, p. 116, a partir de los cuales la reflexión reencauza en el sentido que indica II, 16, lin. 15-22, p. 117, los textos del Monologion que se han citado proporcionan, en una especie de analogía estructural de carácter prefigurativo, *el marco que contiene el primer sector del libro II del CDH*, es decir, los capítulos 1 al 15. Dicho marco se corresponde, por analogía, con el que el Monologion expone en su capítulo 64, que constituye el último del primer sector de dicha obra, en el cual la misma enuncia su 'primer *credendum*'<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> La referencia bíblica que aparece en M, 64, lin. 16, p. 75, corresponde a Isaías, 53,8. La referencia bíblica que aparece en CDH, II, 17, corresponde a Isaías 53,7. (!)

<sup>10</sup> Sobre el 'primer *credendum*', ver mi artículo "Proyección estructural de los capítulos I-IV del 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury. Estratificación del texto completo y sus niveles de lectura" (en *Stromata* XLIV, nº 3/4 1988).

En el Monologion puede hallarse, además del primero y provisional, un 'segundo y definitivo *credendum*' enunciado en el capítulo 77, y una ordenación entre ambos efectuada por el capítulo 78 al distinguir la 'viva fides' de la 'mortua fides'<sup>11</sup>.

*Tercer texto:* "Ergo quoniam quod aliquid operatur, inesse sibi vitam sine qua operari non valeret ostendit: non absurde dicitur et operosa fides *vivere*, quia habet vitam dilectionis sine qua non operaretur, et otiosa fides *non vivere*, quia caret vita dilectionis cum qua non otia retur". (Monologion, c. 78, lin. 22, p. 84-lin. 2, p. 85). Subrayado nuestro.

El segundo 'credendum' del Monologion correspondiente a la 'viva fides' se distingue del primero y hace que la fe viva se distinga de la muerta (que se manifiesta en el primer 'credendum') a causa precisamente de que en él (y en la fe correspondiente) se opera un movimiento de dilección por el bien.

En el CDH puede leerse:

*Cuarto texto:* "Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad christianam fidem vocant et trahunt". (CDH II, 20, lin. 3-4, p. 132).

Obviamente, la *convocación* 'ad christianam fidem' que también es una *tracción hacia ella* corresponde a la 'viva fides' (aquí 'christiana fides') del Monologion tal como allí aparece en el capítulo 78.

La lectura conjunta de los textos tercero y cuarto justifica que el encuadre del primer sector del libro II del CDH (capítulos 1 al 15) pueda extenderse asimismo al segundo sector de dicho libro delimitándolo, como extremo final, en el capítulo 20. Siempre en referencia al Monologion, y en exclusiva atención a la articulación material de ambas obras.

En un gráfico se aprecian los resultados:

		CDH II, 16, lin. 15-17, p. 117
CDH - Libro II:	3-----15	16-----20
		CDH II, 20, lin. 3-4, p. 132
		M, c. 78, lin. 24, p. 84 -
		lin 2, p. 85

M, c. 64,  
lin. 30, p. 74 -  
lin. 3, p. 75  
CDH II, 16  
lin. 18-22,  
p. 117

<sup>11</sup> Ver trabajo citado en nota 2, especialmente pp. 341-345.

Por lo visto hasta aquí, han quedado diagramados los dos sectores del libro II del CDH como sigue: capítulos 3 al 15 y capítulos 16 al 20. Atendamos, a renglón seguido, a la naturaleza de ambos desde la perspectiva de su 'analogía estructural' con el Monologion.

Anteriormente (cfr. supra, pág. 51, nota 9) aludimos a la referencia bíblica insita en el 'segundo texto' (perteneciente al Monologion) y la pusimos en relación con otra, perteneciente al capítulo 17 del libro II del CDH. Las referencias son, respectivamente, Isaías LIII, 8 e Isaías LIII, 7. Las transcribimos a continuación *tal como lo hace Anselmo* en los lugares respectivos indicados:

Isaías LIII, 7; "generationem eius quis enarrabit?"

Isaías LIII, 8; "oblatus est (Christus), quia ipse voluit"<sup>12</sup>.

Isaías LIII, 8 aparece en el Monologion para ilustrar que, si ya se ha comprendido que no es comprensible el modo cómo la sabiduría divina *sabe* lo que ella misma *ha hecho* (en este caso, la creatura), qué puede haber relativamente al modo cómo la sabiduría divina *se sabe* o *se pronuncia* a sí misma, modo de decir en el que, además, consiste la generación de su verbo consubstancial. En el Monologion se trata de la sobreeminencia de lo sobreeminente como saber, y de allí la referencia a Isaías LIII, 8.

Isaías LIII, 7 aparece en el CDH<sup>13</sup> en el preciso momento en que se está tratando de dilucidar la relación entre lo sobreeminente como saber libremente encarnado en la persona de Cristo (*saber*, por tratarse del Verbo; *encarnado*, por tratarse del dios-hombre; *libremente*, por acontecer en relación inmediata con el querer sobreeminente de este dios-hombre) y la fe, de modo tal que el querer (*voluit*) de Cristo se vea como aquello que hace verdadera la fe de quien en él cree (fe viva), y no lo contrario. En efecto, se trata de la famosa distinción anselmiana entre 'necessitas praecedens' y 'necessitas sequens' (CDH II, 17, lin. 8-11, p. 125), cuyo centro es la 'res', ya que a la primera necesidad Anselmo la llama *eficiente respecto de la cosa que produce*, y a la segunda necesidad la llama *ineficaz en relación a la cosa* (y de allí la imposibilidad de lo contrario en el párrafo anterior), ya que es producida por ella (y no lo contrario). En este caso, el querer libre de Cristo, su '*voluit*', hace verdadera la fe que *en él* se tiene (mejor dicho, la fe que cree *en dirección hacia* Cristo, la '*viva fides*'), porque se trata de una fe que cree en la libertad del dios-hombre.

<sup>12</sup> Cfr. supra, nota 9.

<sup>13</sup> Aparece no solamente en el lugar que nos ocupa ahora, es decir, CDH, II, 17 lin. 27, p. 124 sino también en I, 10, lin. 9, p. 66, y en ningún otro lugar.

Es pertinente, por tanto, alentar la *posibilidad* de una lectura del CDH en base a un criterio hermenéutico estructural, habida cuenta de la justificación expuesta desde la perspectiva material de articulación del texto que indica, a su vez, como criterio, una ineludible referencia al Monologion, más precisamente, a la articulación surgida del segundo sector de esta primera obra de Anselmo.

#### b) *El criterio.*

Utilizaremos como criterio metodológico uno similar al que expusimos y desarrollamos en la exégesis del texto del Monologion<sup>14</sup>. El mismo consiste en la estratificación textual a tres niveles: en conformidad con las *categorías* usadas por el autor surge el nivel categorial de articulación; según el *uso* intratextual de las categorías anteriores en orden a la descripción o intelección de 'objetos', por parte de la reflexión, surge el nivel usual-categorial; finalmente, como resultado de la aplicación conjunta de los niveles categorial y usual a la lectura del texto, puede señalarse un tercer estrato o nivel correspondiente a la construcción que el pensamiento del autor hace de la noción fundamental de la obra en cuestión, que puede llamarse nivel nocional fundamental.

#### 4. La lectura

En este artículo primero se abordará el libro II del CDH, y posteriormente se expondrán las repercusiones de éste en relación con el libro I.

##### *Libro II - Primer Sector*

*Primer texto:* "Intelligo iam necesse esse, ut deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere". (CDH II, 4, lin. 12-13, p. 99). Subrayado nuestro.

*Segundo texto:* "Sed si ita est (contenido del primer texto), videtur quasi cogi deus necessitate vitandi indecentiam, ut salutem procuret humanam. Quomodo ergo negari poterit plus hoc propter se facere quam propter nos?". (CDH II, 5, lin. 18-20, p. 99). Subrayado nuestro.

*Tercer texto:* "Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos". (CDH II, 15, lin. 3-4, p. 116). Subrayado nuestro.

<sup>14</sup> Ver los trabajos citados en notas 1, 2 y 10.

Por el *primer texto* se establece como necesario el siguiente enunciado 'que dios haga lo que comenzó (a hacer)'. La necesidad —que en este nivel todavía parece indiscriminada como 'de dicto' o 'de re'— se infiere por relación al sujeto mismo, a partir del sujeto mismo, es decir, por imposibilidad de la proposición negativa correspondiente: tal es la función gramatical de 'ne aliter'. Pero naturalmente, el centro de la reflexión del predicado sobre el sujeto radica en 'facere'.

Porque se trata de una producción (facere), de un hacer productivo que compromete al mismo productor involucrándolo con lo efectivamente producido, es que entre el sujeto de la proposición y el predicado que le asigna el acabamiento de lo hecho hay una relación necesaria. Lo necesario es, entonces, tanto que el sujeto sea determinado *afirmativamente* por el predicado (iam intelligo), cuanto que el sujeto sea determinado afirmativamente *por el predicado en cuestión* (ne aliter), por tal predicado y no por su negación.

El texto implica —al menos indiscriminadamente— dos lecturas posibles:

- Es necesario que 'P', en donde 'P' = 'ut deus faciat quod incepit'. Necesidad 'de dicto'.
- En 'P', si 's' = 'ut deus' y 'p' = 'faciat quod incepit', 's' es necesariamente 'p'. ('ne aliter deceat' = necesidad 'de re').

En el *segundo texto* transcripto, 'ita' remite al contenido del primero. El segundo texto, por tanto, desenvuelve lo que en aquél se hallaba implícito, exponiendo el carácter de la necesidad restrictiva (cogens) por medio de 'propter se' y 'propter nos'.

Es claro que Anselmo, en este segundo texto, interpreta la necesidad instanciada en el anterior como la que se señaló allí en último lugar, a saber: En 'P', 's' es necesariamente 'p'; 's' necesariamente (ne aliter deceat) debe ser determinado por 'p'.

El segundo texto, interpretando 'necesario' no como afectando la composición misma que enuncia 'P' (en el sentido 'es necesario que P'), sino como afectando la determinación ('s' es necesariamente 'p') bajo la cual el predicado 'p' inhiere en el sujeto 's', circunscribe la noción de necesidad a una necesidad 'de re'. Esta necesidad 'de re', sin embargo, no es categórica sino hipotética porque está condicionada —por mediación de 'facere'— al término del hacer productor: la salvación del hombre (ut salutem procuret humanam).

Así, los dos sentidos en que puede leerse el primer texto, y que a causa de que la mediación de 'facere' está en él referida solamente al *sujeto* de la proposición (deus), permanecen latentes en la indeterminación haciendo de la necesidad una necesidad

categórica, en el segundo texto, en cambio, ya aparecen distinguidos permitiendo que la necesidad adopte una forma hipotética.

Pero interpretado de tal manera, la necesidad hipotética del segundo texto recogería también la que aparecía como categórica en el primero y, como tal, inconveniente con el sujeto (deus) de la proposición: la presencia de las expresiones 'propter se' y 'propter nos' así lo atestiguan. Desde la perspectiva inaugurada por el segundo texto, el primero podría leerse: 'es necesario que dios, en conformidad consigo mismo (propter se), haga aquello que ha comenzado a hacer'; lo cual no implicaría inconveniencia alguna.

Esta eventual lectura no es, empero, la que guía la reflexión de Bosón (el interlocutor de Anselmo en CDH), a cuya intervención en el diálogo se deben tanto el primero cuanto el segundo texto. ¿Por qué? Porque si Bosón hubiera interpretado categorialmente en forma adecuada las dos necesidades presentes en el primer texto, no le habría cabido *continuar* la interrogación como de hecho le cupo. ¿Cuál es el indicio textual de lo que acaba de decirse? Claramente se ve que es el adverbio 'plus'.

Nótese que Bosón manifiesta el hecho de no discriminar los dos significados que 'necesse' tiene para Anselmo, al expresar 'plus propter se quam propter nos', solicitando de Anselmo lo que él mismo no hace porque no es posible hacer: distinguir, dentro de una sola noción de necesidad, dos nociones diversas de necesidad. No hay manera, en efecto, de que algo sea *más* necesario que sí mismo.

Únicamente interpretando que dios hace lo que hace 'necesariamente', en el sentido categórico antedicho (es necesario que 'P') de la necesidad 'de dicto', cabe preguntarse si el hacerlo dios de tal manera no implica un 'plus' (en obvia inconveniencia) respecto al hacerlo 'propter nos'.

Es porque Bosón identifica 'necesse' con 'es necesario que 'P'', que no puede discriminar los distintos niveles de significación de 'propter se' y 'propter nos', y entonces, tampoco ver que *no se oponen*, cosa que sí sucede cuando se trata de distinguirlos en el marco de una única necesidad.

Resumiendo: hasta el capítulo 4, la reflexión textual está regida *categorialmente* por una noción de necesidad de tipo puramente lógico-modal o 'de dicto' según el esquema 'es necesario que 'P''. Desde el capítulo 5 opera una categoría de necesidad modalmente diversa o 'de re', del tipo 's' es necesariamente 'p', que se expresa textualmente a través de las expresiones 'propter se' y 'propter nos'. Esta necesidad opera precisamente en conexión con el modo en que el *hacer* productor *produce* algo, y guarda estrecha relación con el sujeto de la proposición que lo enuncia.

El modo del 'hacer' que pertenece a esta necesidad es 'sponte et non invitus'. Anselmo lo denomina 'gratia'<sup>15</sup>. La categoría 'gracia' permite deslindar 'propter se' y 'propter nos' evitando así su primitiva oposición, la que acontece cuando son interpretados como distinciones de una única necesidad del tipo 'es necesario que 'P''.

'Gratia' es, entonces, la forma categorial que adquiere 'necessitas' a partir del capítulo 5 del libro II.

Atendiendo ahora al *tercer texto* transcripto, que corresponde al último capítulo, el 15, del sector primero del libro II, puede verse que en el orden de la *invención reflexiva* (invenire) se arriba a Cristo, dios-hombre cuya muerte acontece 'propter nos'. Categoricalmente, entonces, habiendo sido desarrollado en ese sector la perspectiva 'propter nos' en el ámbito perteneciente a "facere", resta el tratamiento de 'propter se' que, desde el capítulo 5, es nombrado 'gratia'.

Lo anterior corresponde al *nivel categorial* de articulación. Pasemos ahora al *nivel usual categorial*.

Para poder acceder al nivel usual de las categorías, es decir al de los objetos que categorialmente se van delineando en el texto, es preciso atender al orden de la *invención*. Nada más apropiado que prestar atención a los 'objetos' que son hallados (invenire) por la reflexión, para establecer qué uso se hace de las categorías.

'Invenire' marca dos hitos privilegiados en el primer sector del libro II y delimita su nivel usual-categorial:

*Primer texto*: "A. Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: *necesse est ut eam faciat deus-homo.*

B. (...) iam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus". (CDH II, 6, lin. 16-21, p. 101).

*Segundo texto*: "A. Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos". (CDH II, 15, lin. 3-4, p. 116).

El *primer texto* marca el primer hito en la perspectiva de la invención: 'magnum quiddam'.

El *segundo texto* concluye la línea del 'invenire' al señalar el segundo hito de la búsqueda correspondiente al sector primero

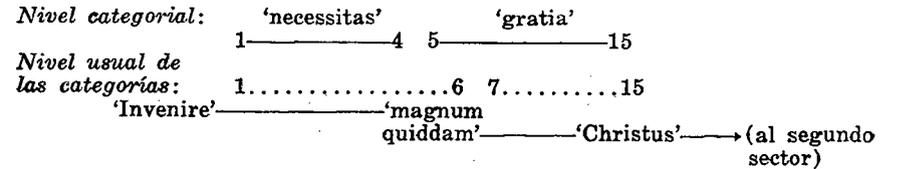
<sup>15</sup> Cfr. CDH, II, 5 lin. 3-4 p. 100: "Non enim haec est dicenda necessitas sed gratia (...)".

del libro II: Cristo, dios-hombre, muerto en orden (propter) a la satisfacción debida por el hombre.

Las categorías 'necesidad' y 'gracia', utilizadas por la reflexión en una perspectiva que corresponde al orden del 'invenire', ofrecen sucesivamente dos resultados: la posibilidad de encontrar reflexivamente 'magnum quiddam', primero, y después, decididamente, la realidad personal de Cristo. En ambos casos hay que destacar que se trata de una perspectiva del orden inventivo que exhibe ostensivamente tanto al 'magnum quiddam' cuanto a 'Christus'.

Precisamos: *deícticamente*, esto es, desde el orden de una necesidad hipotética. Llamamos necesidad hipotética a la que concluye por medio de inferencias a partir de supuestos previamente establecidos. Se trata de la necesidad que establece como necesaria una conclusión a partir de premisas y en conexión con ellas: 'es necesario que 'P'' o modalidad noética de la necesidad correspondiente a la categoría 'propter nos'.

Usual-categorialmente, el texto del primer sector del libro II debe ser dividido en el capítulo 6, y, en consecuencia, desde el capítulo 7 hasta el 15. Ya tenemos, gráficamente:



La sobreposición de ambos niveles indica que los capítulos 5 y 6 han de tomarse en cuenta para establecer el tercer nivel nocional-fundamental.

Hacemos notar aquí que M. Corbin denomina a estos dos capítulos respectivamente 'corazón del pensamiento' y 'corazón del GDH' (op. cit., pp: 623, 625 y 625-7).

En nuestra estratificación por niveles, el capítulo 5 (corazón del pensamiento, para Corbin) está asignado como corte *categorial*; el capítulo 6 (corazón del CDH, para Corbin) como corte *usual-categorial*.

Todavía agregamos algo más: el capítulo 6 —señalado por M. Corbin en relación a la totalidad del CDH— contiene el corte determinado por el 'magnum quiddam' que aparecerá, en el capítulo 15, bajo el nombre de 'Christus', pero *solamente desde la perspectiva categorial del 'quiddam'*, que gramaticalmente es un *substantivo* y basta, en la reflexión, para soportar lingüísticamente sobre sí el nombre 'Christus'. Más adelante en el texto del CDH, a la altura del capítulo 19, que: 'videtur enim mihi (Bosón

es quien habla) *quod nullum hominem reiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem* (lin. 5-6, p. 131). *Categorialmente* en forma *substantiva* (*quiddam - Christus*) parece estar para Bosón garantizada la consumación del hombre (*sub hoc nomine, i.e. Christus*), pero Anselmo responderá allí inmediatamente: *'Ita est, si accedit sicut oportet* (lin. 7, p. 131). *'Sicut'* indica, en el capítulo 19, lo que en el capítulo 6 aparece como *'magnum'* (afectando a *'quiddam'*) correspondiendo al nivel *adjetivo* que es propio de la comprensión modal participial (de re) del sujeto en tanto *substantivo que soporta propiedades o atributos*.

### *Libro II - Segundo Sector*

*Primer texto:* "A. (...) *Iam diximus quia deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere. (...) Nihil enim est necessarium aut impossibile nisi quia ipse vult; (...)*. (CDH II, 17, lin. 25-28, p. 122).

*Segundo texto:* "A. (...) *Est namque necessitas praecedens quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur; sequens vero et quae nihil efficit sed fit, est, cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. (...) (...) ubicumque est praecedens necessitas, est et sequens: non autem ubi sequens, ibi statim et praecedens*". (CDH II, 17, lin. 8-16, p. 125).

El *primer texto* remite a otro anterior (*iam diximus*) en que fue tratada la categoría de necesidad en su articulación con la de gracia. Es precisamente al capítulo 5 del primer sector del libro II, al cual el segundo sector, ahora en cuestión, continúa.

El segundo texto, en consecuencia, describe categorialmente *con propiedad* en términos lingüísticos lo que antes (capítulo 5) no era sino un modo *improprio* del decir (non est dicenda necessitas sed gratia). Con propiedad, se trata de la *'necessitas sequens'* y se la contradistingue de la *'necessitas praecedens'* tomando como eje de la distinción a la *'res'*<sup>16</sup>.

La necesidad procedente es eficaz (*efficit*) respecto de la *'res'* producida, mientras que la otra necesidad (*necessitas sequens*) sigue a la *'res'* productora que produce de conformidad con ella, produciéndola a su vez al producir solo en conformidad

<sup>16</sup> Podría haber aquí un atisbo de lo que poco tiempo después aparecerá como la teoría de la *'suppositio'*.

consigo misma. Se trata de una nueva *'res'*, capaz de producir solo en conformidad consigo misma, que es, en cuanto así produce, ineficaz desde el punto de vista de la necesidad porque no es la necesidad la que la produce a ella sino ella la que produce a la necesidad, al producir solo en conformidad consigo misma, libremente. La nueva necesidad es *'de re'*, no *'de dicto'*.

La *'res'* de que ahora se trata es la que puede operar espontáneamente y en conformidad con la voluntad. Es la *'res'* libre.

Categorialmente, hasta el capítulo 17 se desarrolla lo que impropriamente ha sido denominado *'necessitas'* desde el capítulo 5, y que de allí en adelante fue *'gratia'* para ser ahora *'necessitas sequens'*.

La *'res'* que ha permitido a la reflexión formular con propiedad la categoría de necesidad ineficaz, es la que la reflexión misma encontró en el orden inventivo al nivel del capítulo 15, es decir la realidad personal de Cristo, el *'quiddam'* del capítulo 6 operando como categoría substantiva o *'suppositum'*. Así como *'gratia'* anticipa categorialmente a la necesidad que ahora es nombrada *'sequens'*, de la misma manera *'quiddam magnum'*, aludiendo a la realidad personal de Cristo substantivamente (como *'quiddam'*), anticipa lo que en este segundo sector del libro II hará irrupción en su nivel usual-categorial adjetivando en exclusividad a Cristo como *'magnum'*.

La realidad personal de Cristo no solamente constituye el *'quiddam'* exigido por la reflexión para poder articular la *'necessitas praecedens'* y la *'necessitas sequens'*, sino también el *'magnum'* que en el segundo sector del libro II pone a la admirable conjunción humano-divina de Cristo más allá de la posibilidad de comprensión de que la reflexión es capaz, y que obviamente pertenece a su naturaleza divina encarnada.

El nivel usual-categorial del segundo sector es accesible a través de la categoría de *'necessitas sequens'* en la medida que ésta es acuñada para delinear el *'quiddam magnum'* como *'magnum'*. ¿En qué consiste *'magnum'*?

*Primer texto:* "A. *Intueamur nunc, prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio*". (CDH II, 19, lin. 29-30, p. 129).

Así como *'quiddam'* fue accesible desde el orden de la invención (*invenire*), *'magnum'* lo será únicamente desde el orden de la intuición (*intueri*). No se trata ya de encontrar, porque todo lo que debía hallarse ya lo fue (*Aperte invenimus Christum*), sino de internarse en la intimidad del *'quiddam'* para apreciar atentamente su cualidad atributiva *'magnum'*.

La intimidad del *'quiddam'* será precisamente, dado que se

trata de la naturaleza divina encarnada, su filiación trinitaria en el sentido en que es capaz de ser indicada por la expresión 'propter se'. Recordando los textos segundo y tercero transcritos con ocasión de mostrar los límites de la articulación categorial del sector primero del libro II, se tendrá que allí 'propter nos - propter se' señalaban la doble constitución de la necesidad como *gracia* y *necesidad* respectivamente. También se recordará que el tratamiento textual de 'propter se' quedó diferido para el segundo sector del libro II, habida cuenta de que el tercer texto declaraba 'aperte invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos'.

Ahora es la ocasión para que el texto se haga cargo del 'propter se' en su relación al 'propter nos', y no desde la perspectiva del 'plus', tal como entonces lo hacía Bosón, sino en su *verdadera* relación al 'propter nos'. Nótese ya que esto es imprescindible, porque el 'propter nos' en que concluye el primer sector del libro II (15, lin. 3-4, p. 116) si bien opera en conformidad con la misericordia de dios y la salvación del hombre recuperando la esperanza para este último, tal como había quedado pendiente en la reflexión desde el final del libro I (24, lin. 8-9, p. 94; 23, lin. 27-29, p. 91), sin embargo compromete severamente la justicia divina (y obviamente a dios mismo) según la cual dios nada obra si no es en conformidad consigo mismo (propter se).

La filiación trinitaria de Cristo (que es el ámbito en que habrá de desplegarse el 'intueamur' del capítulo 19) en tanto dios-hombre ya ha sido establecida por el texto del segundo sector en sus capítulos 16 al 18, primero en relación con la paternidad divina (cfr. 16, lin. 12, p. 121) y después por referencia a la trinidad misma (cfr. 18, lin. 17-20, p. 129). Ha sido establecido, por tanto, un puro 'propter se' de dios respecto de sí mismo en virtud de su constitución trinitaria: "Quare quoniam idem ipse (Christus) est deus, filius dei, ad honorem suum se ipsum sibi sicut patri et spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eademque trium personarum est". (CDH II, 18, lin. 17-20, p. 129).

¿Qué resta? Resta que la reflexión se haga cargo de aquél 'plus propter se quam propter nos' que expresara Bosón en el capítulo 5 del libro II, y al que entonces, por no disponer allí más que de la categoría 'gratia', hubo que hacer la concesión de distinguirlo de la 'necessitas' (que parecía tener una sola significación posible). Ahora, disponiendo categorialmente de la 'necessitas sequens' tal vez sea posible para la reflexión mostrar que no se trataba ni de un 'plus' entre 'propter se' y 'propter nos', ni de un 'aut' entre ambas expresiones, sino de un 'et'. La *verdadera* comprensión del modo de articularse misericordia (propter nos)

y justicia (propter se) consiste en que así como primero parecían *perecer* (perire) ambas a causa de la contradicción mutua y después excluirse de modo que la justicia aventara la esperanza, y la salvación a la justicia, ahora se las *vea* (intueri) en su origen trinitario como eternamente concordantes: misericordia y justicia-justicia y misericordia, que son libertad y necesidad-necesidad y libertad.

Simultáneamente entonces, han de aparecer ambas en la reflexión del capítulo 19, bajo las nociones de 'don' y 'retributio'.

*Segundo texto*: "A. Eum autem (i. e. deus-homo) qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non iudicabis.

B. Immo necesse esse video, ut pater filio retribuat. (...).

A. Qui retribuit alicui: *aut* dat quod ille non habet, *aut* dimittit quod ab illo potest exigi". (CDH II, 19, lin. 5-11, p. 130).

El primer paso de la reflexión consiste en poner a Bosón frente al asunto mismo: el 'propter nos' del capítulo 15 equivale a un 'puro dar' divino (excluida la persona de Cristo), es decir, un don. Este 'puro dar' implica, de parte del hombre, un 'puro recibir'. Desde esta perspectiva el 'quiddam', como 'magnum', queda delineado unilateralmente desde el hombre por el 'nos', y el 'propter' pierde su sentido inteligible y, con él, lo pierde también la 'justicia' tanto como la 'misericordia'. La reflexión trinitaria del capítulo 18 (si se excluye la persona de Cristo), por su parte, piensa el 'propter se' solo desde dios como un 'puro darse' que, en la medida en que acontece en el seno trinitario equivale a un 'puro recibir' de dios. Aquí el 'propter' adquiere todo su sentido inteligible para dios (se - propter se), pero naufraga categorialmente para el hombre la posibilidad de acceder a la proximidad de dios al naufragar la misericordia y la justicia por no haber nadie que reciba sin merecerlo ni tampoco quien dé sin merecer, a su vez, recibir. Todo esto si se excluye la persona de Cristo como dios-hombre y la reflexión parte solo en forma unilateral de 'hombre' y de 'dios'.

Tratar la cuestión del 'propter se' - 'propter nos' en términos unilaterales (tal como Bosón insinúa desde el capítulo 15) equivale a tratarla en términos unilaterales como 'dios' y 'hombre' aisladamente y hacer, en consecuencia, una inadecuada reflexión sobre la constitución trinitaria del dios cristiano. Todo ello acontece a causa de excluir la consideración del 'quiddam' en su estructura *magnífica*, a causa de excluir la persona de Cristo, que es la que define a la fe como cristiana, y al libro II del CDH

como una reflexión que acontece 'quasi nihil sciatur de Christo'; como una reflexión que opera a partir de una remoción noética de Cristo. El hombre pierde su esperanza al perder al dios cristiano, haciendo caso omiso de la persona de Cristo.

Nótese que Anselmo, en el texto transcrito antes, acompaña a Bosón conduciéndolo así através de los dos 'aut' que excluyen mutuamente a la *retribución* y al *don*, lo cual se aprecia en el texto siguiente.

*Tercer texto:* "A. (...) Prius autem quam tantam rem filius faceret, omnia quae patris erant sua erant; nec unquam debuit quod illi dimitti possit. Quid ergo retribuetur nullius rei egent, et cui non est quod dari aut dimitti possit?  
B. Ex una parte video *retribuendi necessitatem*, et ex altera *impossibilitatem*; quia et *neesse est deum reddere quod debet*, et *non est quod reddat*.  
A. Si tanta et tam debita merces *nec illi nec alii redditur*, in vanum filius tantam rem fecisse videbitur". (CDH II, 19, lin. 11-19, p. 130).  
Subrayado nuestro.

La *estructuramagnífica* de Cristo, conjunción personal de dios y hombre, no puede ser soslayada por la reflexión reteniendo solamente el 'quiddam'; es necesario pasar al 'magnum'. Sin el 'magnum', el 'quiddam' aparecería *vano* (in vanum filius tantam rem fecisse videbitur)<sup>17</sup>. Si Cristo es visto por el hombre desde la exclusiva perspectiva de su *divinidad* filial trinitaria, la imagen misma del dios cristiano se resiente al aparecer como *vana* una misericordia que solo consiste para él en un 'puro dar' sin recibir. Si Cristo es visto por el hombre desde la exclusiva perspectiva de su humanidad, la imagen misma del hombre se ve afectada al aparecer como el destinatario de un 'puro dar' que es, para él, un 'puro recibir' indigno de su naturaleza racional.

El 'magnum' que afecta al 'quiddam' consiste en la *conjunción personal* —en Cristo— *substantiva y atributiva (o adjetiva)* de las naturalezas divina y humana. Hasta tal punto *dándose* en él, que es hombre *siendo* dios y dios *siendo* hombre: podría decirse —si tienen aptitud significativa las palabras— que el

<sup>17</sup> M. Corbin desarrolla el argumento del CDH a partir de los 'frustra' que afectarían a la naturaleza humana de haberla hecho Dios para una felicidad que le resultase inconseguible, para ella y por sí misma, después del pecado. Es preciso *completar* dicha argumentación considerando insoslayablemente el 'in vanum' que afectaría a la persona de Cristo en su filiación trinitaria, si se pensase unilateralmente el 'quiddam', pensándolo en relación, únicamente a su divinidad.

dios que confiesa la fe cristiana, *o es cristiano* (quiddam magnum) *o no es dios*.

El corte textual del segundo sector del libro II, desde la perspectiva usual-categorial, se impone en el capítulo 19.

Gráficamente, entonces, tomando en cuenta ambos niveles y sus sectorizaciones correspondientes, se tiene:

<i>Nivel categorial:</i>	16—17	18—20
<i>Nivel usual-categorial:</i>	16—18	19—20

Los capítulos 18 y 19 contienen el desarrollo nocional fundamental. Los textos que siguen, lo muestran.

*Primer texto:* "A. (...) Nempe quoniam ipse idem est deus et homo, secundum humanam quidem naturam ex quo homo fuit, sic accepit a divina natura quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat; secundum personam vero sic a se ipso habebat quod habebat, et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut *nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribuere dare indigeret*". (CDH II, 18, lin. 8-13, p. 129).

*Segundo texto:* "A. *Neesse est ergo ut alicui alii reddatur, quia illi non potest*.  
B. (...) Immo et iustum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur, quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non nisi alii reddere potest". (CDH II, 19, lin. 21-27, p. 130).

El *primer texto* contiene dos aserciones de incomparable significación para determinar el 'magnum quiddam' como 'magnum'. La primera establece al 'magnum quiddam' como 'magnum' en sentido *atributivo* por la magnitud de sus atributos, y la segunda lo establece en un sentido *substantivo* mostrándolo como sujeto personal dándose a sí mismo magnamente los atributos enunciados precedentemente como magnos atributos.

El texto procede así: habida cuenta de que se trata de uno y el mismo supuesto individual (ipse idem = quiddam magnum) que es dios-hombre, entonces: a) En cuanto tal 'quiddam' reúne en su unidad singular y substantiva dos naturalezas diversas (la divina y la humana) esto hace posible que como hombre que es dios *reciba* humanamente lo que divinamente se le *otorga*; es decir, *reciba atributos* tales que, en virtud de su peculiar modo de atribuírsele (otorgársele) como suyos propios (esse suum quid-

quid habebat) y de ser recibidos por él en idéntico sentido, hacen que el dar de su parte *no esté condicionado* al haber recibido, aunque haya recibido; y esto por haber recibido *en sí-de sí*. Aquí, en realidad, la importancia recae sobre los *atributos* (quidquid habebat), porque es en virtud de su *magnificencia* como atributos, que reúnen el 'dar-recibir' en un solo 'quiddam'; 'magnum' en tal sentido y por tal circunstancia. b) En cuanto tal 'quiddam' reúne *personalmente* en sí la totalidad de los atributos que le son divinamente otorgados y humanamente recibidos, hace que el 'magnum' (atributivo) aparezca como 'magnum' (sustantivo) en el sentido de un supuesto individual que es espíritu (cfr. Monologion, capítulo 27: 'individuus spiritus') por ser individuo e individuo por ser espíritu, y que, en tal sentido y por tal circunstancia, lo que tiene (quidquid habebat = atributos) lo tenga de sí (a se ipso habebat quod habebat). Por ser lo que tiene (a se ipso) y tener lo que es (quidquid habebat) queda determinado por la reflexión como perfectamente autosuficiente, es decir como absolutamente libre (= 'gratia' en el capítulo 5; = 'necessitas sequens' en el capítulo 17). Libre de modo tal (libertad = necesidad) que ni debió (necesitó) dar a otro (por no haber recibido), aunque dio (nihil efficit sed fit = capítulo 17); ni fue menester que diese *para* recibir. Es de suma importancia reflexionar sobre los dos últimos puntos, es decir, sobre: 'que ni necesitó dar' - 'ni fue necesario que diese para recibir'.

La consideración atenta de ellos nos conducirá directamente a los textos transcriptos del capítulo 19.

'Que no haya necesitado dar' se desprende del hecho de tener como *haber suyo* todo lo que tenía (esse suum quidquid habebat). Esto es imprescindible para que la reflexión pueda establecer la libertad del supuesto individual del dios-hombre. Pero no es suficiente. En efecto, además de ello, es decir, además de no ser necesario dar por no haber recibido más que en sí (naturaleza humana) de sí (naturaleza divina) por mediación de sus naturalezas en la unidad individual de su supuesto, hace falta que se aclare la índole del 'recibir' mismo. Porque si bien recibió 'en sí' 'de sí', no es menos cierto que recibió (accepit). Y *recibir* genera cierto compromiso de retribución. Es preciso pasar, entonces, del nivel *supositivo individual* (expuesto en a) al nivel del *supuesto personal* (indicado en b):

Personalmente, todo lo que tenía (quidquid habebat) lo tenía 'de sí' (a se). En a es en razón de la mediación de las naturalezas divina y humana que el supuesto individual *recibe atributivamente* todo como suyo (esse suum); por ello nada *debe* dar a no ser queriéndolo. Pero el 'recibir' mismo, que le otorga todo como suyo, ha de ser también centrado supositivamente para po-

der pasar de la idea de 'no ser necesario dar' (por ser todo *suyo*) a la de 'no ser necesario retribuir' (por habérselo otorgado él a él mismo como suyo). Para 'centrar' el recibir (accipere) no basta un supuesto individual (o 'quiddam') indeterminado, hace falta su *determinación* como 'persona'. Sólo en la interioridad de la persona este supuesto individual es capaz del 'a se', de la verdadera determinación espiritual.

El 'a se' requiere la constitución previa de un *supuesto individual*, pero tal requerimiento no es suficiente. Hace falta superar su nivel y avanzar hasta el de *persona* para poder acuñar el 'a se' propio de la libertad plena, que además de no 'deber' dar (por ser *suyo* el haber atributivo), no *debe* siquiera retribuir, por ser el *haber* atributivo (nec alii quicquam retribuere debet).

En tal sentido se dijo '*tiene* lo que es' y '*es* lo que tiene'. Así se comprende que la aserción b expresa 'nec alii retribuere debet': la diferencia entre 'no deber dar' y 'no deber retribuir' está en el 'alii', en la alteridad del 'recibir' que es salvada por la constitución personal del supuesto individual 'quiddam magnum'. Por ello es además afirmado como perfectamente autosuficiente (perfecte sibi sufficiens); es en sí (no debe dar), para sí (no debe retribuir), de tal modo *sujeto* en la interioridad de la persona, que *además* tampoco se verifica ordenación alguna entre el *dar* y el *recibir* (no debe dar *para* recibir). No debe dar - No debe recibir - No debe dar para recibir.

Esta total gratuidad más allá de *toda* deuda está ordenada por Anselmo al señalamiento del 'honor trinitatis' (cfr. CDH II, 18, lin. 17, p. 129). Textualmente corresponde al señalamiento de la eminencia en la que libertad y necesidad se anudan trinitariamente.

A partir de allí, el capítulo 19 se desarrolla en la perspectiva del 'intueri', tal como se indicara correspondientemente con el nivel usual-categorial. De este modo, el grupo 18-19 asignado al nivel nocional-fundamental, por una parte reflexiona categorialmente desde la 'necessitas sequens' *sobre el extremo de la línea de la invención* (capítulo 18), y por otra reflexiona desde idéntica categoría *sobre el extremo de la línea de la intuición* (capítulo 19). Una vez que el itinerario del libro II ha sido recorrido por la reflexión en ambos sentidos, e. d. desde el capítulo 1 hasta el 'magnum quiddam' del capítulo 15 como *sujeto* magnífico a causa de sus atributos, y desde el capítulo 16 hasta el 18 en que aparece el 'magnum quiddam' como sujeto *magnífico* a causa de su modo magnífico de haber atributos. resta el momento de aquiescencia y contemplación: ésta se verifica como 'intueri'.

A una realidad (magnum quiddam) que la reflexión fue paulatinamente accediendo desde los atributos al sujeto, primero,

y desde el sujeto a los atributos, después, hasta quedar atrapada e inmóvil (por la necesidad de la argumentación) y desconcertada (por la magnificencia del modo de presentarse como total y absoluta gratuidad personal) lo único adecuado es la vía de la contemplación intuitiva fijada en el 'es' entre el sujeto y los atributos.

A la contemplación es pertinente, por tanto, la 'comprensión' de la gratuidad total a partir de la cual, sin embargo, *se sigue* (sequatur) la salvación del hombre. La comprensión recaerá precisamente sobre el 'sequatur'.

Es obvio que quien no debe retribuir, ni dar para obtener retribución, ni dar, está absuelto de toda relación (sequatur) necesaria y se manifiesta como total gratuidad. No hay razón que reivindique para ella carácter de razón absoluta (necesaria) capaz de exponer lo que es refractario a toda necesidad en el sentido de necesidad precedente, o 'debida', en idéntico sentido.

Sin embargo la reflexión estableció como *necesario* (en ambas significaciones de necesidad) el 'quiddam magnum'. Este, como 'res' se ubicó en el justo centro de toda consideración racional: en el centro de la necesidad precedente como 'quiddam' y en el centro de la necesidad subsiguiente como 'magnum'. Como 'quiddam' en virtud del carácter eficiente de la necesidad causal; como 'magnum' en virtud del carácter ineficaz de la libertad como 'causa'.

La 'res' es la persona de Cristo. En ella se anudan la eficacia y la ineficacia, la 'causa' que es *cosa*, y la 'cosa' que es *causa*. Es menester, por tanto, atender a la 'res' para considerar —aun siendo insoslayable que no debe retribuir, ni debe dar para recibir en retribución, ni debe dar— qué se sigue (sequatur) de una tal *donación* efectiva, de una donación puramente efectual que escapa a toda consideración causal, *habida cuenta de que dicha 'res' la eficacia y la ineficacia se anudan mutuamente*. No se trata de una contradicción que es necesaria y que genera, por tanto, lo absurdo para la razón; se trata de una necesidad que aparece como contradictoria eliminándose como necesidad: la necesidad volviéndose contra sí misma genera la libertad, y capacita a la razón para el 'intueri'.

'Nihil efficit, sed fit', es la caracterización que Anselmo ofrece de la necesidad subsiguiente (necessitas sequens): 'Nada causa, pero hace', es su traducción más elemental. Significa la más absoluta puntualidad y discontinuidad ontológica que es posible afirmar. La máxima afirmación de los 'derechos' de lo individual hecho, como individual. La necesidad volviéndose sobre (y contra) sí misma en favor de lo individual que adviene, así, desde la libertad.

El capítulo 19 atiende textualmente al 'sequatur', que es como decir al 'fit' de la salvación supuesto el 'fit' de la donación.

El *segundo texto* antes transcripto, indica con precisión magistral que, justamente el 'alii' excluido por la reflexión al tratar la retribución bajo la forma de 'nec alii quicquam retribuere deberet' (primer texto), es al que hay que prestar atención ahora. Al primer 'fit' de la donación le corresponde el segundo 'fit', el de la salvación retributiva. Y como no es posible que recaigan ambos 'fit' en el seno de la misma 'res' porque ésta excluye el segundo, el de la salvación, ha de recaer en otra 'res': el hombre.

La puntualidad de ambos 'fit' y su diferencia respectiva puede ser asumida por dios en la unidad de la persona del 'padre' en conformidad con la persona del 'hijo'. Sólo porque se trata de un dios trinitario es posible la salvación del hombre, así como únicamente tratándose de un dios trinitario es posible que haya sido creado el hombre. Así como el Monologion despliega la constitución trinitaria en función del 'saber de la creatura', así el CDH despliega la constitución trinitaria en función del 'querer de la creatura'. En ambas obras, tanto el *saber* como el *querer* son desplegados en los dos sentidos del genitivo: subjetivo y objetivo como saber de sí y de lo otro, y como querer de sí y de lo otro. En ambas obras, respectivamente, se articula de tal manera el saber como esencia y la esencia como saber (Monologion), y el querer como esencia y la esencia como querer (Cur Deus Homo). En el CDH que ahora nos ocupa, se trata del 'quiddam magnum' como 'quiddam' y como 'magnum'.

Me resta por agregar una consideración final: El Monologion, en sus capítulos finales (79-80) abre una perspectiva que puede ser denominada 'el camino del nombre'<sup>18</sup>. En ella Anselmo manifiesta que la reflexión accede a algo único que, a causa de una 'indigentia nominis', aparece como *algo único sin nombre*. Por otra parte, vinculé este hecho textual con otro: En el texto del Monologion, el nombre 'deus' figura únicamente en los capítulos 1 y 80 (el primero y el último) para desaparecer luego en el resto de los capítulos. Ambas apariciones del término coinciden en caracterizarlo como *nombre único de algo sobreeminente*.

'El camino del nombre' me pareció la denominación más adecuada para conjugar *algo único*, innominado, con *nombre único*. 'El camino del nombre' designaba entonces el itinerario de la reflexión en el texto del Monologion.

En el CDH la problemática del 'nombre' está vinculada al 'quiddam magnum'. En el capítulo 19 del libro II que acaba de verse brevemente analizado, hay un significativo texto al res-

<sup>18</sup> Cfr. artículo citado en nota 10, punto 'C.1'.

pecto: "B. Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se *sub hoc nomine* accedentem.//A. Ita est, si accedit sicut oportet". (CDH II, 19, lin. 5-7, p. 131). Subrayado nuestro.

El nombre 'clave' en el camino que la reflexión del CDH transita, es el nombre de Cristo: 'IESUS'. 'Iesus' aparece *únicamente* en el capítulo 18 manifestándose así como el único nombre para algo único, el 'magnum quiddam'. El capítulo 18 del libro II, último en el orden de la invención reflexiva comparte con el capítulo 19 el nivel nocional-fundamental del texto y aparece, en tal sentido y por tales circunstancias, como decisivo juntamente con éste.

## 5. Conclusión

Puntualizaremos, a modo de conclusión, los elementos a partir de los cuales aparece como posible una compatibilización de las diversas exégesis.

- I. La articulación material del texto, tal como ha sido indicada a partir del 'praefatio' y los capítulos 1 y 2 del libro I, incluye la sectorización que surge de las exégesis CDH.1. y CDH.2.
- II. La sectorización del libro II en conformidad con el nivel usual categorial correspondiente al 'quiddam magnum', justifica la exégesis CDH.3.
- III. El contenido del nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II contiene el 'corazón del pensamiento' y el 'corazón del CDH' según sendas expresiones de M. Corbin. Incluye, por tanto, lo esencial de la exégesis CDH.4.
- IV. El contenido del nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II, contiene, juntamente con la articulación material señalada (II, 15/16), elementos capaces de establecer un diálogo con la exégesis CDH.5. de E. Briancesco. El capítulo 20 del libro II, que para el autor diseña precisamente el 'icono' de Cristo privilegiando este capítulo como momento supremo de la sincronía, es destacado en nuestra lectura ya desde la perspectiva del capítulo 19 que inicia la vía del 'intueri' y, por tanto, el corte vertical en el denominado 'camino del nombre', en donde el nombre es 'IESUS' (único nombre del dios-hombre). Los movimientos, ascendente y descendente, señalados por Briancesco, son asequibles desde la articulación material y el 'quiddam magnum' que, como la persona de Cristo en el capítulo 15, determina el momento de inflexión entre *sujeto* y *atributos*, entre unidad y pluralidad en la articulación categorial.

## SER, NADA Y CREACION EN EL PENSAMIENTO DE NIMIO DE ANQUIN \*

por José Ramón PEREZ (Córdoba)

### INTRODUCCION

La tesis que pretenderemos desarrollar consistirá en mostrar cómo un método en filosofía, o sea, el uso que se haga de la misma, es la causa explicativa de las consecuencias a las cuales se arriba, i. e., de los mismos contenidos de dicha filosofía.

De Anquín puede ser catalogado como un filósofo que durante mucho tiempo, y de acuerdo con su misma calificación, especuló dentro de lo que él mismo denominara una "filosofía de los cristianos"<sup>1</sup>, que no es lo mismo que decir "Filosofía cristiana", denominación que de ningún modo resultaría aceptable para de Anquín de acuerdo con su propia posición en este problema. Pero, llámesela como se la llame, es la tercera escolástica, desde el Papa León III para acá, lo que se significa cuando se habla de este modo. Ahora bien, ésta intentó siempre y en general establecer

\* CURRICULUM VITAE DE NIMIO DE ANQUIN. Nació el 12 de agosto de 1896 en Córdoba, República Argentina. En 1927 estudió en Hamburgo con Ernesto Cassirer, Alberto Goerland y N. Sauer. En 1930 ganó por oposición la cátedra de Lógica y Moral en el Colegio Nacional de Monserrat, y la cátedra de Lógica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; en esta institución fue profesor de Metafísica y Política. Fundó y dirigió el Instituto de Metafísica y la revista *Arqué*. Fue vicedecano de esa facultad en 1954. En 1950 la Universidad de Maguncia le otorgó el título de Doctor Honoris Causa: "*Qui Aristotelis opera uberrima doctrina illustravit*".

Ha participado de los congresos filosóficos de Mendoza-Argentina (1949), Balmes-Suárez de Barcelona (1949), Lima-Perú (1951), Bremen (1950), Venecia-Padua (1959) y Medievalistas de Colonia (1961).

Ha dado cursos sobre Santo Tomás, Hegel y Heidegger en Tucumán, Buenos Aires y Córdoba.

Ha sido profesor en la Universidad Nacional de Córdoba, en la Universidad Católica de Córdoba y en la Universidad Católica de Santa Fe (Argentina).

Murió en Córdoba el 16 de mayo de 1979.

La mejor ficha bibliográfica —aunque no es completa— la publicó Jorge Alberto Linossi en *Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Universidad Nacional de Cuyo, t. XII, Mendoza, 1979. Figuran en ella 123 títulos.

<sup>1</sup> Nimio de Anquín, "La jerarquía de los bienes en el orden político, jurídico y económico", *Actas del Congreso Internacional de Filosofía Suárez-Balmes de Barcelona*, T. II, p. 5-20, Madrid, 1949, transcripción de Jorge Alberto Linossi, 4, *in finem*, Córdoba, Argentina.