



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# Justicia y verdad en San Anselmo: el capítulo 12 del “*De veritate*”

Autor:

Eduardo Briancesco

Revista:

Patristica et Mediævalia

1981, 2, 5-20

Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

## JUSTICIA Y VERDAD EN SAN ANSELMO: EL CAPITULO 12 DE "DE VERITATE"

EDUARDO BRIANCESCO \*

Quienquiera haya frecuentado *De veritate*, la pequeña obra que abre la trilogía moral de Anselmo de Canterbury, habrá ciertamente quedado sorprendido al constatar el lugar que ocupa en su desarrollo el tema de la justicia<sup>1</sup>. Penúltimo de los trece capítulos que están consagrados a diferentes aspectos de la verdad hasta culminar en la Verdad suprema y única, parece a primera vista romper la homogeneidad del conjunto. Es lo que sintió un excelente conocedor de toda la obra del maestro benedictino, R. POUCHET, quien se refiere a veces al cap. 12 como a "un simple apéndice", y otras veces como al "punto culminante del diálogo"<sup>2</sup>.

Lo cierto es que el mismo Anselmo, desde el *Praefatio* de su obra, se encarga de hacer conocer sus intenciones. Pretende encarar tres elementos: "quid sit veritas; in quibus rebus soleat dici; quid sit iustitia". Siendo DV una reconocida obra maestra de arquitectura dialéctica<sup>3</sup>, no es posible pensar que su autor, al expresar con tal claridad sus intenciones, se haya decidido a tratar de la justicia como de un "simple apéndice", o solamente como de un añadido en función de sus ulteriores reflexiones, en *De libertate arbitrii* y en *De casu diaboli*, sobre la libertad y la moralidad.

Mostrar, pues, la íntima articulación de *verdad* y *justicia* en la dialéctica de *De Veritate*, y por lo mismo el sentido y la importancia del cap. 12, será el objetivo de estas líneas.

\* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Buenos Aires).

<sup>1</sup> La trilogía comprende, además de *De veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*. En adelante se citará DV, DLA, DCD.

<sup>2</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, Etudes augustinienes, Paris, 1964. Las citas se refieren a las páginas 66 y 85.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pág. 108.

El primer paso consiste en escuchar lo que el mismo autor dice al comienzo de su obra. El *cap. 1*, al subrayar el carácter teológico de la reflexión, completa las afirmaciones preliminares del Prefacio. La investigación es teológica por su contenido: comprender que Dios es la Verdad auténtica, y por su fundamento: la fe en Dios que es la Verdad. A partir de ese dato, el esfuerzo de la razón consistirá en mostrar la coherencia entre el modo de hablar de la fe y el lenguaje corriente de los hombres acerca de la verdad: “sed si vis quæramus per rerum diversitates in quibus veritatem scimus esse, quid sit veritas”. Buscar, pues, una definición de la verdad, desconocida hasta ese momento según los actores del diálogo (maestro-discípulo), a partir de la experiencia humana corriente, para aplicarla a Dios que, de acuerdo a la fe, es la Verdad Suprema. Y en ese recorrido, que va desde Dios *creído* como Verdad a Dios *comprendido* como tal, se insinúa la meditación sobre la justicia. Juntando, pues, todos los elementos se tendría la articulación siguiente:

- a partir de la *fe* en Dios como Verdad
- la investigación a través de las cosas creadas permite alcanzar la definición de la *verdad* (veritas-rectitudo),
- definición que es el género (genus) de la definición de la *justicia*.
- Se llega así a la *comprensión* de la única Verdad auténtica: la *Verdad divina*.

Sobre esta base, impuesta al parecer por el mismo texto anselmiano, es posible abrirse a una ulterior investigación, que —repi-támoslo— tiende a mostrar la íntima trabazón de las nociones de justicia y verdad en el espíritu de Anselmo. Se tratará de mostrarlo exponiendo los siguientes puntos:

- 1) dialéctica del capítulo 12: lectura y análisis del texto
- 2) su contexto próximo:
  - a) anterior: caps. 2 a 11
  - b) posterior: cap. 13
- 3) contexto remoto posterior: DLA y DCD.

Al final del recorrido aparecerá sin duda que la plena comprensión de esas categorías anselmianas está dada por la concepción perfectamente estructurada de esas tres obras que integran una verdadera trilogía moral. Lo que también corresponde a su intención explícitamente formulada en el Prefacio al mandar que se respete el orden en que fueron pensadas: “materia tamen eorum et similitudo disputationis *exigit* ut simul eo quo commemoravi ordine conscribantur... sic tamen eos ut hic posui, *volo ordinari*”.

I - *Dialéctica del capítulo 12*

Hay que observar, ante todo, que Anselmo, en plena conformidad con el itinerario seguido hasta ese momento, considera en el cap. 12 dos problemas en torno a una cuestión planteada por su discípulo. Es el sentido común que habla orientado por el lenguaje corriente. En efecto, parece haber una identificación entre rectitud y justicia; el lenguaje da testimonio de ello pues se llama recto (o derecho) a lo que es justo. Por consiguiente también hay identificación entre justicia y verdad, ya que en el capítulo precedente se ha definido a la verdad como "*rectitudo sola mente perceptibilis*". El maestro mostrará, en un primer momento, que no se da tal identificación en el orden creado, conclusión que lo llevará a definir la justicia como "*rectitudo voluntatis propter se servata*"; en segundo término, elevará su mirada hasta la "*simplex et summa natura*", obligándose a replantear las cuestiones encontradas anteriormente sobre la causalidad (sobre todo en el cap. 10).

Hay que destacar igualmente, antes de penetrar en el análisis del texto, que el problema de la rectitud de la voluntad ya había aparecido en el cap. 4. Se sabe, pues, que en cierta manera es legítimo y necesario hablar de una verdad de la voluntad idéntica a su rectitud. El cap. 12 debe entonces dar, en el interior de un itinerario que se ocupa de las realidades creadas, un nuevo paso con relación a esa definición de verdad que se acaba de establecer y por lo mismo, a su rectitud propia aplicable a la voluntad en el sentido preliminar que ofrece el cap. 4: "*veritas seu rectitudo non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit*". El cap. 12 será, pues, el terreno de la *iustitia* cuyo análisis es decisivo para todas y cada una de las obras de la trilogía anselmiana.

La estructura del largo texto es aparentemente clara, pero una lectura atenta descubre en él más de un matiz digno de ser precisado y pulido.

El punto de partida es, como en anteriores capítulos, el lenguaje. Anselmo observa que él quiere hablar de lo que los hombres consideran habitualmente como justo. Así, no se dice que las piedras sean justas por el hecho de que, siguiendo la ley de la natura, ellas caen como deben hacerlo: "*non solemus huiusmodi iustitiam iustum dicere*". Se quiere hablar de la *justicia humana* "*cui laus debetur; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, debetur vituperatio*".

Se coloca entonces en el nivel humano, en el terreno de la moral (*laus-vituperium*) y la razón consiste en que se ha alcanzado la esfera de la voluntad. Hay que subrayar las palabras que oponen la actividad humana y la natural: "*homo sponte, lapis naturaliter et non sponte*"; "...non est iustus, qui facit quod debet, si non vult quod facit".

Este paso, necesario, es con todo insuficiente... Para que la voluntad sea acreedora al elogio no basta su espontaneidad, de la que también los animales son capaces. Se debe, según Anselmo, reconocer la rectitud presente en ella: "Velle autem illam *non valet* qui *nescit eam* (rectitudinem)". La conclusión del primer paso es, pues, la siguiente: la justicia se encuentra exclusivamente en la naturaleza racional: "*in rationali natura, quae sola rectitudinem* de qua hic loquimur *percipit*".

Segundo momento: si el hombre es racional ¿a qué dimensión de su ser pertenece la justicia? Habiendo descartado la actividad y la ciencia (aut in scientia aut in opere) no queda más que la *rectitud de la voluntad* (rectitudo voluntatis).

El lector se engañaría si pensara haber encontrado ya la solución del problema. En efecto, todo el problema está todavía en pie y es dable observar al autor lanzándose en nuevas y sorprendentes comparaciones entre *saber* y *querer* a tal punto que la primera impresión es la de una simple repetición. Sólo un análisis paciente permite descubrir los nuevos ángulos que se perfilan.

*Querer* solamente tampoco basta; tercer momento. Tres ejemplos lo ilustran: el primero aplicado al hombre inconsciente (*nesciens vult quod debet*), es prácticamente comparable al caso ya examinado del animal cuyo espontáneo "querer" es susceptible de distinguirlo de la mera necesidad natural de la piedra sin que ello le permita alcanzar el nivel propiamente racional del hombre. El segundo aporta cierta novedad:

"Quid dicis de illo, qui *scit se debere velle quod vult*?" Ese individuo, como se agrega enseguida, si "*no lit se debere*", como en el caso del ladrón que es obligado (cogitur) a devolver lo robado, no debe ser considerado justo. En otros términos, no basta saber lo que se debe querer, saber lo que es debido. Tal saber no hace más que llevar a un cierto querer de lo debido si alguien es, por ejemplo, obligado a hacerlo. Es el caso indicado del ladrón que devuelve lo robado, sabiendo que debe hacerlo y devolviéndolo de hecho, lo que implica un cierto querer del hecho, de la devolución de la cosa robada, pues de lo contrario no la devolvería. Pero ello no significa en modo alguno que él quiera el "debitum" como tal: "*non vult se debere*". El tercero y último caso precisa todavía más el pensamiento. ¿Qué debe pensarse de aquel que "*vult se debere velle quod vult*"? A primera vista parece como si se llenara el vacío precedente, pero como semejante hipótesis se verifica, por ejemplo, en aquel que hace limosna por vanagloria, se ve enseguida su insuficiencia. De la misma manera como no basta con saber lo que debe hacerse, tampoco debe estimarse suficiente la voluntad de hacer lo que se debe si falta *el fin* al que se debe apuntar y en función del cual se debe querer hacer lo que

se debe. Anselmo introduce aquí la famosa distinción entre *aliquid* y *propter aliquid velle*, entre *quid* y *cur*.

*“Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid. Nam quemadmodum considerandum est quid velit, sic videndum est cur velit. Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus”.*

Toda voluntad, vale decir todo acto volitivo tiene un por qué y sobre todo él debe ser recto (*rectum*) en relación a lo que se debe hacer: *“velle quod debet ac ideo quia debet”*. Debe, pues, quererse el *“debitum”* en cuanto tal para merecer la admiración a que es acreedor el justo.

Este momento de la reflexión es capital, como lo han subrayado casi todos los estudios sobre la moral anselmiana. Aquí parecería, nuevamente, darse por terminada la argumentación de Anselmo al llegar por decirlo así a la perfecta calificación de la moralidad. Sin embargo el maestro pregunta al discípulo: *“Sed dic an ista sufficient”*. *“Cur non?”* demanda a su vez el discípulo, y esta pregunta no hace sino expresar el asombro del lector, sobre todo si éste está habituado a la habitual interpretación de la doctrina del Doctor Magnífico <sup>4</sup>.

En realidad Anselmo no está en modo alguno satisfecho de sus resultados; más aún, le queda por llegar al momento supremo de su dialéctica ascendente hacia el grado supremo de la moralidad. En efecto, querer lo que se debe (*debitum*) precisamente en cuanto tal no escapa enteramente a la coacción. La fórmula anselmiana, a través de una interrogación que invierte los términos, es de una asombrosa sutileza:

*“cum aliquis vult quod debet quia cogitur, et ideo cogitur quia hoc velle debet: nonne hic quodam modo vult quod debet, quoniam debet?”*

<sup>4</sup> Baste citar dos textos del libro de J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (Études de Philosophie Médiévale 27), Vrin, Paris, 1939: *“L’importance capitale de cette justice réside précisément dans ce fait qu’elle renferme la notion d’une moralité pour laquelle il est essentielle de devoir être voulue pour elle-même. Pour saint Anselme, et à sa suite, pour toute l’école franciscaine, c’est là le signe spécifique de l’exigence morale, du «debitum»* (p. 155); *“Chez saint Anselme par contre, le bien est essentiellement fonction d’un «debitum» qui ordonne d’aimer la rectitude pour elle-même, la moralité est essentiellement justice”* (p. 157). Para una visión de conjunto de los diversos problemas suscitados por la interpretación de la moral anselmiana, cf. nuestro estudio *¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo?*, en Revista Latinoamericana de Filosofía, 1978, pp. 119-140.

Es decir, se vuelve curiosamente al caso precedente de aquel que sabe cual es su deber y quiere devolver, pero sólo porque es obligado, o sea *sin amar el "debitum" (nolit se debere)*. En cierta manera ese individuo verifica, según Anselmo, la fórmula

"*velle quod debet quoniam debet (=ideo quia debet)*", lo que, ya se sabe, es insuficiente.

Anselmo no dice claramente que el que ama el "debitum" como tal lo hace coaccionado, sino a la inversa, que el que es coaccionado a querer al bien debido, de alguna manera lo quiere porque debe quererlo. Los acentos son sutiles, pero no impiden la conclusión: el amor del "debitum" como tal no basta para ser moralmente justo. ¿Qué se necesita? Guardar la rectitud de la voluntad *propter ipsam rectitudinem*, y no *propter aliud*.

Tomado negativamente, el "propter aliud" que se excluye implica no hacer el bien por coacción o por otro motivo extraño a la rectitud moral (*coactus aut extranea mercede*, como se daba en el caso del que obraba bien por vanidad). En otras palabras, se excluye una voluntad en dependencia de un motivo extrínseco al bien querido, y por lo tanto subordinado a otra voluntad o cosa querida (*propter aliud*).

¿Insinúa entonces el autor que amar el "debitum" como tal implica cierta exterioridad o alienación (*aliud*)? Pensamos que sí y conviene agregar, además, que la fórmula positiva *propter ipsam rectitudinem (seu) propter se* indica el carácter espontáneo del movimiento voluntario, la auto-causalidad en el orden de la finalidad moral, en otros términos, la total adhesión o consentimiento a la realidad: el "*bonum quia est, non quia debitum*".

Se lo comprenderá mejor a la luz de las consideraciones siguientes sobre la suprema justicia divina, que prolongan en la línea de la finalidad lo que el cap. 10 adelantó en torno a la esencia suprema, causalidad pura por su ser mismo: "*nec ulla ratione est quod est nisi quia est*". Pero todo el proceso de elevación de las cosas creadas a la participación de la rectitud divina manifiesta un innegable *crecendo* que permite entrever dónde reside la novedad del análisis de la justicia en este itinerario que conduce hasta la *veritas per se subsistens*. Se retoma el tema de la causalidad y se lo amplifica gracias a la finalidad moral que revela la suprema espontaneidad moral del acto humano moral.

Se ha encontrado así la definición de justicia: "*Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*". El proceso para llegar ha sido, en resumidas cuentas, el siguiente:

- *facere quod debet*
- *velle facere quod debet (spontaneitas/sponte)*
- *sciens velle quod debet (rationalis natura)*

- |   |   |            |
|---|---|------------|
| — velle debitum non coacte                      | } | (negative) |
| — velle debitum non propter extraneam mercedem  |   |            |
| — velle debitum non tantum quia debitum         |   |            |
| — velle rectitudinem propter ipsam rectitudinem |   | (positive) |

Más sintéticamente se podría proponer el esquema siguiente:

- espontaneidad pre-racional = sponte
- racionalidad = sciens
- espontaneidad moral (= plenamente racional) = propter ipsam rectitudinem

Se habla de espontaneidad en este último caso, superando en verdad la letra de Anselmo, pues la finalidad moral es la superación de toda coacción y alienación de la voluntad (el "propter aliud"), así como la espontaneidad es la superación de la necesidad natural y la racionalidad lo es de la espontaneidad instintiva. En ambos casos se está en el terreno de la necesidad, de la naturaleza, en oposición a los rasgos típicos del ser racional. Pero éste no despliega su plena espontaneidad sino cuando su voluntad, liberada de toda necesidad o alienación tanto extrínseca como intrínseca, puede volverse sin trabas hacia el objeto que la solicita y la atrae puramente en la línea de la finalidad: "quid et cur" = "sui rectitudinem (servare) propter ipsam rectitudinem" = "propter se".

El análisis de Anselmo se detiene luego en el término "servata", pero antes de encararlo conviene responder a un planteo abierto al comienzo.

A través de la exposición puede verse lo que el cap. 12 agrega al cap. 4. Al hablar de la verdad y de la rectitud de la voluntad, éste se refería exclusivamente al primer nivel: el "quid". Le faltaba el "cur". Se habla allí de la voluntad recta, i.e. que desea el objeto debido (*quod rectum est debetur*), no de su motivación puramente moral (*quia rectum est*).

Retomando la lectura del texto queda por escrutar el sentido de la última palabra de la definición: *servata*. Dicha consideración tiene un doble interés: uno inmediato, que depende del contexto del cap. 12; otro remoto, que se refiere a los otros dos libros del tríptico anselmiano donde reaparecen las reflexiones aquí esbozadas. Contentémonos con el primer aspecto.

A la posible objeción de que la palabra "servata" parecería presentar la justicia como dependiendo de nuestra actitud, i.e. de su reafirmación por el hombre en el momento de guardarla o conservarla, Anselmo responde que hay una simultaneidad temporal entre recibir, tener (= querer) y guardar, aunque existe una prioridad de natu-



raleza de la "acceptio" con relación a la justicia. Importa subrayar aquí el término *acceptio* que marca la referencia a la causalidad y permite por lo mismo pasar cómodamente al último nivel dedicado a la "*summa iustitia*":

"*a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam*".

El tránsito es, pues, fácil al terreno de la "summa essentia seu natura" considerada como causa (*a quo accipimus...*), para comprobar, como se lo cuestiona al comienzo del cap. 12, si ella es también "summa iustitia".

Anselmo no se demora mucho en este último tramo del capítulo. En términos muy suyos, y que recuerdan el tono del *Proslogion*, se interroga sobre la posibilidad de aplicar esa categoría al ser del que apenas se puede hablar de manera apropiada (de quo nihil aut vix aliquid proprie potest dici), y responde afirmando sin ambages que la definición encontrada responde a El mejor que a nadie (de nulla alia rectitudine sic convenienter dici posse videtur). La razón es simple y tiene la ventaja de colocarnos de un golpe en el terreno de la causalidad en toda su amplitud:

"Sicut enim non aliud illam sed *ipsa se servat*, nec per aliud sed *per se*: ita non propter aliud quam *propter se*".

Dicho de otra manera:

— la esencia suprema es su propia custodia, no es guardada por otro (non aliud illam) y no admite en sí misma ninguna división entre voluntad y rectitud (non ibi sit aliud voluntas, aliud rectitudo): *ipsa se servat*. (¿Dominio de la causalidad formal?).

— tampoco es guardada por otro a la manera de un instrumento que depende de su causa: el "per aliud" se opone al *per se* de un tipo de causalidad (¿eficiente?) que rehusa toda instrumentalidad.

— en fin, ella tampoco se ordena a algo extrínseco a la manera de un medio subordinado al verdadero objeto de la voluntad: es el *propter se* propio de la finalidad (¿causalidad final?).

Así se explica que la definición de la justicia se verifique por excelencia en el caso de la esencia suprema. Ello insinúa, por decir lo menos, que dicha definición, incluyendo en ella los aspectos causales, se aplica propiamente, aunque de manera menos adecuada, a la voluntad creada. Un nuevo índice, por lo mismo, de la originalidad de la meditación anselmiana sobre la justicia con relación a todo lo que se ha afirmado antes sobre la verdad. Eso es precisamente lo que conviene ahora mostrar en detalle.

## II - Contexto próximo: del cap. 2 al cap. 11

Toda la primera parte del itinerario anselmiano en DV gira, a nuestro entender, en torno a tres polos fundamentales: *significatio - debitum - causa*.

Al pasar en revista todas las realidades creadas que son consideradas verdaderas (palabras, gestos, pensamientos, afecciones, acciones y la misma realidad —*essentia, existentia*— de las cosas), Anselmo va estructurando su reflexión de manera que subraya, primero, la verdad de la *significación* que puede ser considerada de dos maneras: la verdad, ante todo, *secundum usum* (= *ad quod significandum facta est = propter quod accepit significare*) formulada en términos que denotan, en el cap. 2, aquello a lo que apunta finalmente la verdad, oponiéndose a veces a la pura capacidad natural de significación (*significatio naturalis = quod accepit significare*) que se aplica tanto a las acciones (cap. 2-5) como a la esencia de las cosas (7-10).

Significar, pues, rectamente es significar lo debido. Irrumpe el *debitum*, segunda articulación fundamental, aplicado en esta primera etapa del recorrido al objeto justo al que se apunta: *quod rectum vel verum est*. No significar cualquier cosa sino lo que corresponde, sea en el orden del ser, sea simplemente el no ser.

Pero esta idea del “debitum” que circula desde el cap. 2 al 9 alcanza su recta intelección en el cap. 10 gracias a la categoría de *causa* (y efecto correlativo). Anselmo divide allí todos los seres, los creados y su Creador, con relación a la causalidad: seres que son sólo efecto, otros que son al mismo tiempo causa y efecto, y en fin el Ser que no es sino causa.

Todo lo que es de una u otra manera efecto es tal por su carácter debido, mientras que la causa pura lo excluye totalmente de su ser: “*ipsa vero (causa) nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est nisi quia est*”. Llegar, pues, a la causa pura ha sido para Anselmo el medio de separar la idea de rectitud, idéntica a la verdad, de la idea de “debitum”. A esa causa “fontal”, a ese existir primero le basta con ser. Esta es su verdad y su rectitud que no debe a nadie y que no puede apuntar más que a lo que es. Tampoco hay en él, entonces, el doble uso posible de la *significatio* en los seres creados.

¿En qué medida este trayecto así articulado esclarece la lectura del cap. 12? Respuesta: la rectitud propia de la justicia se revela, con relación a la verdad de la significación, como *significatio secundum usum*, pero mientras el cap. 2 se limitaba a referirla sólo al objeto recto (*quod*) el cap. 12 la completa introduciendo la perfecta

rectitud adecuada a la finalidad propia de la voluntad: el *cur = propter ipsam rectitudinem*. En ese uso especial, que realiza al mismo tiempo un aspecto particular del valor significativo de los actos humanos, consiste propiamente la moralidad según Anselmo. El caso de la justicia plantea entonces, en el recorrido de nuestro diálogo, un *problema nuevo*: la rectitud de la voluntad exige considerar una dimensión de la finalidad (o del uso significativo) que parece estar ausente de la meditación sobre la verdad que abarca desde el cap. 2 al cap. 11. Pasar de la “rectitud sola mente perceptibilis” —como define Anselmo a la verdad en el cap. 11— a la “rectitud voluntatis propter se servata” —como lo hace el cap. 12— equivale a pasar de lo “rectum = verum = debitum” = al “rectum = volitum propter se”. Dicho en otros términos, es profundizar en la línea de la finalidad, cuyo carácter específico la hace digna de elogio, calificándola así de realidad moral. Debe notarse, sobre todo, que esta nueva dimensión se vuelca sobre el sentido del “debitum”: él es superado. Ser querido *propter se* tiene en sí, si puede decirse, una especie de suficiencia, por la cual la voluntad llega a ser no sólo efecto sino causa de sí misma. Vale decir, si el esquema del cap. 10 dividía las realidades creadas entre la verdad “causal” de la esencia de los seres creados y la verdad “efectual” de lo que es medido por los seres creados (la palabra y el pensamiento), el caso de la voluntad parece verificar simultáneamente todos los aspectos. Lo que busca, en último análisis, no es tanto hacer lo que se debe sino *ser fiel a sí misma*, a su finalidad intrínseca (ad quod facta est) que la hace apuntar a la rectitud y para eso hacer y querer hacer lo que se debe hacer en cuanto tal. Esa es su verdad. Esa es la moralidad a los ojos de Anselmo.

### III - Contexto próximo: el cap. 13

Imposible entrar en el análisis detallado de este importante capítulo final de DV cuya relación con el resto no siempre parece haber sido bien captada<sup>5</sup>. Se tratará de manifestar su relación con lo anterior.

La perspectiva del capítulo, como consta por dos textos que se encuentran al comienzo y al fin de la prueba, parece ser la siguiente:

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, S. VANNI-ROVIGHI quien sólo parece haber encontrado en los dos últimos capítulos de DV, en particular el cap. 13, una fuente de desconcierto. Cf. su artículo *L'etica di S. Anselmo*, en *Analecta Anselmiana*, I (1969), pp. 73-100, esp. 79 ss. Una hesitación semejante, aunque mucho menos acentuada, en H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, Aubier, Paris, 1968, T. II, parte 1ª, p. 218 (hacia el fin).

la prueba de la unidad de la verdad —sólo existe una verdad— tiene su punto de partida en la mutabilidad de las cosas, pasa por su existencia y culmina en su pluralidad. Inversamente, y gracias a la negación de esos caracteres propios de la creación, se pasa también de la inmutabilidad a la unidad a través de la mediación del *esse*. En último análisis, el proceso sigue el orden siguiente: *operari, esse (vel existere), unitas*.

*Primera cuestión:* ¿qué sentido tiene esta perspectiva con relación a la estructura que acabamos de proponer articulada en torno a: *significatio - debitum - causa*?

Digamos brevemente que parece producirse una acentuación de los caracteres ontológicos y, en consecuencia, un uso preferencial de las categorías correspondientes. La importancia del término *res* llama enseguida la atención, desplazando en cierto modo al *signum* (o *significatio*) que había tomado la delantera hasta el cap. 9. Oposición netamente agustiniana: la “*res*” frente al “*signum*” marca el nivel *natural* de la significación, aplicable sea a la actividad, sea a la esencia, sea al ser de las cosas. Así, pues, acentuar la unidad e inmutabilidad de la Verdad Subsistente equivale a privilegiar a la *res* sobre el *signum* y al *esse* (que de suyo es pura causa, según el cap. 10), sobre el *debitum*.

*Segunda cuestión:* ¿qué relación guarda este capítulo con el cap. 12 dedicado a la justicia? ¿En qué medida su dimensión original incide en la intelección de la Verdad única y subsistente?

La relación parece establecerse a través de la causalidad. Si, de acuerdo al cap. 10 el nivel del ser se refiere a la causalidad, lo mismo ocurre en el cap. 13. Aquí se aplica a la “*Veritas per se subsistens*” el lenguaje de la causalidad al oponerlo a las cosas creadas:

“*non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur (veritas) habet suum esse*”.

Este lenguaje que formula la causalidad a través del uso de partículas remite al cap. 12 que es su culminación. Las partículas cambian: los capítulos anteriores emplean *a quo, in quo*; la doctrina de fondo es clara, llegando a su plenitud —plenitud causal— con el *propter se* del cap. 12<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Cf K. FLASCH, *Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus*, en *Analecta Anselmiana*, II (1970), pp. 1-44. En las páginas 29-34, dedicadas al estudio de la causalidad en Anselmo, el autor subraya justamente la importancia del uso de las partículas más allá de la estricta terminología causal, aunque se concentra sobre todo en la causa ejemplar y formal.

El pequeño texto citado expresa, si se lo examina atentamente, cuanto se lleva dicho en este párrafo:

- la *res* (in ipsis rebus): *res* (versus) *signum*
- el *esse* (suum esse): nivel profundo de la “*res*”
- *in, ex, per*: nivel de la causalidad.

Así aparece, a nuestro entender, el valor y el sentido del cap. 12 en todo el conjunto de DV. Allí solamente se revela la causalidad en su justa medida: el *propter quod* es agregado al *in quo* y al *a quo* de los capítulos precedentes, asumiendo el sentido pleno de lo que nosotros llamamos finalidad. El *usus* que según el cap. 2 expresaba la rectitud mudable y accidental (el lenguaje puede ser bien o mal empleado y no ajustarse a su finalidad específica), se revela, en su aplicación a la suprema justicia, como perteneciendo a su mismo ser, sin perder para nada sus caracteres dinámicos.

*Conclusión* de este breve análisis: si la inmutabilidad y la unidad se sitúan al nivel de la naturaleza (*res*), la irrupción del *esse* remite a la causalidad, la cual, a su vez, asume a través de la finalidad toda la problemática del *usus* en la que se había injertado la reflexión sobre la justicia. Con lo que se explica en qué medida DV es el pórtico que abre el acceso a la reflexión moral de la que se ocuparán en detalle las dos obras siguientes consagradas al tema de la libertad (DLA) y del pecado (DCD). Es lo que queda por ver.

#### IV - Contexto remoto: DLA y DCD

Al término de este recorrido importa trazar un paralelismo entre las tres obras de la trilogía moral anselmiana. Se revelará particularmente útil para convencerse de la íntima unión existente, para Anselmo, entre la justicia y la verdad, y por lo mismo del carácter justo de la exégesis de DV recién propuesta. Aparecerá simultáneamente la importancia considerable de DCD para entrar en el mundo ético del Doctor Magnífico. Más aún, puede decirse que sólo su íntimo conocimiento capacita para captar el sentido profundo del mismo cap. 12 de DV.

#### *De Veritate*

La lectura del cap. 13 ha puesto de manifiesto un movimiento dialéctico que permite recapitular todo el proceso de la obra. Ese movimiento consiste esencialmente en el paso de la pluralidad a la unidad a través de dos etapas sucesivas cuyos rasgos fundamentales se

caracterizan por una doble exclusión: la de la mutabilidad creada y la del "debitum". He aquí el detalle de dicho movimiento:

1. — El primer momento se refiere a la *pluralidad* de elementos que permiten a Anselmo verificar la posibilidad de hablar y de definir a la verdad: desde el lenguaje hasta la misma verdad suprema.

2. — La búsqueda de la unidad abraza tres esfuerzos importantes:

a) *Primer* esfuerzo de reducción a la unidad: gracias a la oposición entre naturaleza y *usus* (cap. 2):

— *usus*: significatio stricte (= signum): *mutabilitas*

— *natura*: sive actio sive essentia (= res): *inmutabilitas*

Mediante esta primera oposición comienza a ponerse de relieve el primer rechazo referido a la mutabilidad creada. Para elevarse hasta la Verdad Primera, una y única, hay que partir de la distinción, propia del orden creado, entre variabilidad e invariabilidad. La Verdad Primera sólo se encuentra en el terreno de la inmutabilidad.

a) *Segundo* esfuerzo de unificación: el paso de la *significatio* al *debitum* y, en fin, a la *causa*. El primer paso no ofrece ninguna dificultad después de lo arriba explicado: la significación, tomada en sentido amplio, abraza la totalidad de las realidades consideradas como verdaderas i.e. *rectas*, y remite así al *debitum*:

— *significatio*: • secundum usum

• naturalis: sive actio sive essentia

— *debitum*: rectitudo, veritas

El segundo paso es, por el contrario, capital y conduce a la segunda exclusión: gracias a la causalidad se desliga la noción de rectitud de la de "debitum". Uno se encuentra así frente a una categoría exclusivamente ontológica: el *ser*. Entonces:

— *debitum*: sive sunt sive faciunt (sec. usum vel naturaliter)

• effecta et causa

— *causalitas*: • effecta

• causa (tantum): quia est (non debita)

c) *Tercer* esfuerzo de reducción a la unidad: las categorías definitivas serían: *res - esse - causa*. Pero Anselmo llega a esta formulación decisiva a través del estudio de la justicia, y de la suprema justicia en particular, que le permite profundizar la doctrina de la causalidad. Si hasta el cap. 12 se había simplemente limitado a los aspectos que nosotros llamaríamos eficiente y formal de la causalidad, su especulación sobre la justicia considera a fondo el aspecto final que había sido introducido en el cap. 2 en la perspectiva parcial,

y descartada, de la significación *secundum usum*. Al retomar el problema y explorarlo hasta sus últimos límites, gracias a la justicia, Anselmo recupera la dimensión dinámica y racional del *usus*, despojándola en su aplicación a Dios de toda traza de mutabilidad creada. Se trata entonces de la causalidad plena y perfecta, de la causa que no es más que causa, y que es tal por su mismo ser: *quia est*. Es puramente *esse*.

Si, por lo tanto, al nivel de la *Veritas Summa per se subsistens*, la síntesis se opera de la manera siguiente:

— res (sive natura) → signum (usus-mutatio)  
 — esse: causa tantum (efficiens-formalis) → debitum  
 — causa plena: efficiens-formalis-finalis = veritas summa =  
 quia est (esse = actus = usus)

ello impone considerar las articulaciones de DV en el siguiente orden de jerarquía:

— significatio naturalis	→	accidentalis, sec. usum	} exclusión de la "mutabilitas"
— essentia-existentia (res)	→	actio, facere	
— causa et effectus simul	→	{ effectus	} exclusión o su- peración del "debitum"
		{ causa	
— iustitia propter se	→	propter aliud (coactio vel debitum)	

### *De libertate arbitrii*

Dicho esquema responde exactamente a las articulaciones esenciales de este segundo panel del tríptico anselmiano. Imposible hacer aquí otra cosa que detallar el extraordinario paralelismo:

a) la libertad es considerada como potencia *natural* (semper eadem inmutabilis) respondiendo a la *significatio naturalis*.

b) se acentúa la *potentia* (o poder) por oposición al acto de voluntad, lo que responde al acento sobre la *res* (o "essentia").

c) se insiste en la *causalidad espontánea* de la libertad (autónoma: *ex se*) ligada a su carácter *creado (a Deo)*, respondiendo a la simultaneidad de causa y efecto del cap. 10 de DV y extendiendo al terreno voluntario lo que este sólo aplicaba a la esencia y existencia de las cosas. El extraño silencio de ese capítulo con relación a la voluntad es compensado por la doctrina de DLA.

d) en fin, el acento sobre el carácter *moral* de la potencia libre remite explícitamente a la *iustitia propter se servata*, i.e. a la exclusión de todo *propter aliud* en el objeto querido, y por lo mismo a la superación de todo *debitum*. El lenguaje típico de esta obra identifica ese querer puramente moral con el amor de la *voluntad de Dios* (cap. 8).

Queda por ver en este momento del itinerario anselmiano, si y cómo esa ordenación de la creatura racional y libre a la justicia se actualiza. Con ese fin la tercera y última parte de la trilogía analiza el pecado del ángel.

### *De casu diaboli*

Para captar el paralelismo y la complementariedad de DCD con las obras precedentes basta referirse al esquema inicial de DV.

a) La *significación accidental, mudable del "usus"* es aquí acentuada en oposición a la potencia volitiva que, como tal, permanece "semper eadem".

b) El *velle* como uso se opone a la "res" o esencia de la voluntad, por una parte, y por otra, a la actividad natural y necesaria de los seres.

c) El acto voluntario o "usus" pertenece a la categoría de seres que son simultáneamente *causa y efecto*: es "ex se" y "ab alio". No escapa por tanto enteramente a la ley del "debitum", aunque sí en cierta manera como se verá enseguida.

d) La motivación buena o mala del acto (justicia *propter se* o injusticia) marca la superación del "debitum" i.e. de la alienación de la creatura. La diferencia entre justicia e injusticia consiste precisamente en la actitud relativa a esa superación: o bien se lo supera en la medida en que se lo admite, o bien al pretender superarlo por una negación se cae más bajo que el "debitum", en la servidumbre del pecado y sus secuelas, en la más grande y total de las desgracias: "nullum bonum est quo non careant" (caps. 6, 14, 25).

Estado de servidumbre espontáneamente causado por la libre voluntad del demonio que devino así el autor de su propia "historia" (*causa efficiens fuit sibi et effectum*: cap. 27) y permanece inmutable en la situación de castigo, en oposición a la situación gloriosa del ángel bueno que, reconociendo su "debitum" como ser creado, mereció trascenderlo y entrar en la plenitud causal del bien y de la beatitud eterna: la *impotentia peccandi*.

Esa aparente impotencia, que es en verdad la plenitud de la energía espiritual en la que culmina también la dialéctica de DCD, formula tanto la superación de toda mutabilidad e inmutabilidad creadas como la superación positiva o negativa del "debitum". Una potencia plenamente libre, perfectamente espontánea, radicalmente opuesta a otra potencia total y definitivamente esclava de su propia voluntad. El bien contra el mal: armonía perfecta de justicia y felicidad frente a la conexión trágicamente insoluble entre pecado y



miseria total. Mundo de Dios del que participa el ángel confirmado en el bien, mundo del mal en el que el demonio se precipitó. Ambos libremente pero con un uso diverso de su libertad. Mundo de la verdad o de la mentira que divide definitivamente a los seres racionales creados en la medida en que, tendiendo ambos a la divinización, aceptaron o no el punto de partida: que se les marcara el itinerario para llegar a serlo. Es decir, aceptar simplemente ser creados, mejor aún haber sido creados por un único Creador.

Así culmina la meditación anselmiana sobre la verdad. No es entonces aventurado afirmar que sólo al término de este trayecto se está en condiciones adecuadas para descubrir a fondo el porqué de la íntima conexión que Anselmo establece entre justicia y verdad. Concepción de la verdad que podría llamarse ética ya que si hablando *con propiedad* no hay más que una sola verdad, la de Dios, y que no se llega a percibirla *exactamente* sino a través de la especulación sobre el orden moral centrado en la categoría de justicia, se sigue de ello que, *en sentido profundo*, verdad y moralidad marchan juntas y que, por lo mismo, la verdad se opone por sobre todo a la falsedad, i.e. al universo de la mentira<sup>7</sup>.

#### RÉSUMÉ

L'article tâche de montrer que l'analyse détaillée du chapitre 12 du *De Veritate*, bien replacé dans son contexte prochain et lointain, ne révèle la moindre trace de formalisme éthique. Grâce à une dialectique achevée Anselme réussit à établir que la *rectitudo* ne peut être réduite au *debitum*, mais que celui-ci, tout en étant supposé et assumé, est dépassé par l'amour du bien pour lui-même (*propter se*). C'est en cela que consiste la justice anselmienne.

Cette conclusion capitale est condition indispensable pour bien saisir les deux autres oeuvres qui parachèvent le "triptyque" morale du Docteur magnifique: *De libertate arbitrii* et *De casu diaboli*.

<sup>7</sup> Sobre esta concepción de la verdad ética se encontrarán breves observaciones en VON BALTHASAR, *ib.*, p. 217, pudiéndose también leer el cap. 8 del libro de D. P. HENRY, *The Logic of saint Anselm* (Oxford Clar. Press, 1967, pp. 230-239), y el sugestivo estudio de K. FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, en *Philosophisches Jahrbuch*, 1965, pp. 322-352. Pero ninguno de estos autores parece haber bien visto e integrado la importancia de la categoría de causalidad en el itinerario anselmiano de DV. Esto impide percibir que, de acuerdo al Doctor benedictino, el recurso a la finalidad (el "propter se") permite comprender el verdadero sentido de la aseidad divina, y superar en cierto modo la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, entre "veritas rei" y "veritas significationis". Así como la causa es mediadora entre el *quod bonum seu rectum* (= *iustum*) y el *quia rectum est* (= *amatur*), así también lo es entre el *quod verum* (= *rectum*) y el *quia verum est* (= *percipitur*).