

Libertad y necesidad en el *Monologion* de San Anselmo de Canterbury (especularidad textual y articulación especulativa del pensamiento)

Autor:

Enrique Corti

Revista:

Patristica et Mediævalia

1988, 9, 47-90



Artículo

LIBERTAD Y NECESIDAD EN EL 'MONOLOGION' DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

Espejularidad textual y articulación especulativa del pensamiento *

ENRIQUE C. CORTI **

Introducción

En un artículo publicado con anterioridad propuse una lectura de los primeros cuatro capítulos del 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury, efectuada con una metodología estructural¹. La misma, estratificó el texto de dichos capítulos en tres

* El presente artículo corresponde, con ligeras modificaciones en su redacción, al texto de las 'conclusiones' de la tesis "Libertad y Necesidad en el 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury" que el autor defendió en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador para acceder al doctorado. La misma fue realizada en uso de una beca de Formación Superior del Conicet.

** Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

¹ E. Corti, "El Bien y la Esencia. Lectura de los capítulos I a IV del 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury" (en: *Stromata*, XLII, nº 3/4, Bs. As., 1986, pp. 329-365). En adelante será citado 'BE'.

Para una hermenéutica específica de los capítulos I a IV del *Monologion*, véase P. Gilbert, "Dire l'Ineffable", Lethielleux, Paris, 1984, deuxième partie, chap. 1, pp. 63-89. Para un enfoque general de los mismos: P. Vignaux, "Structure et sens du Monologion" (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXI, 1947, pp. 192-212); "Nécessité des Raisons dans le Monologion" (*ibid.*, LXIV, 1980, pp. 3-25). M. Corbin, "Saint Anselme de Cantorbery, Monologion et Proslogion, traduits et annotés", Institut Catholique de Paris, 1983. J. Vuillemin, "Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison", Aubier-Montaigne, Paris, 1971, pp. 33-34. K. Flasch, "Der philosophischer Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus" (*Analecta Anselmiana*, II/1970, pp. 1-43). K. Kienzler, "Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury", Herder, Freiburg, 1981, pp. 71-157.

niveles mutuamente articulados, a saber: nivel categorial, nivel usual-categorial, nivel nocional-fundamental.

Abordé allí la lectura a partir de las categorías aristotélicas de 'substancia' y 'relación', en la versión que de ellas ofrece el pensamiento anselmiano del Monologion bajo las categorías de 'bonum/aliquid' y 'magnum/summum-ens'.

En conformidad con el método de relectura expuesto, estas categorías fueron consideradas *en primer lugar* desprovistas de todo contexto proposicional, atendiéndose sólo a sus vínculos extrapredicativos que son los que constituyen la perspectiva *categorial* del método. En este nivel, 'bonum' y 'aliquid' corresponden a categorías sustantivas, mientras que 'magnum' y 'summum (-ens)' desempeñan una función categorial adjetiva o atributiva. Por ello Anselmo las jerarquiza a lo largo de los primeros cuatro capítulos, ordenándolas serialmente de modo que 'bonum' opera sustantivamente respecto de 'magnum', y 'aliquid' lo hace respecto tanto de uno como de otro. 'Summum (-ens)', como categoría, pertenece a una clase aparte y adquiere significación recién en el nivel nocional-fundamental, porque es la respuesta que la reflexión esboza para enfrentar y solventar los resultados negativos que arroja la atribución categórica de 'bonum', 'aliquid' y 'magnum' en el nivel usual-categorial.

En segundo término, y tomando en consideración el contexto proposicional de la atribución categórica, surgieron con toda su importancia las mutuas relaciones que caben a las categorías al ser operadas funcionalmente como 'sujeto' y 'atributo' de los enunciados que así las vinculan. Denominé a este nivel usual-categorial porque en él se hace un *uso* atributivo de las categorías.

El uso atributivo de las categorías que el texto del Monologion hace en sus primeros cuatro capítulos corresponde a los intentos que lleva a cabo la reflexión para pensar algo sobreeminente (aliquid supereminens). Intenta pensarlo primero en forma *afirmativa* recorriendo la proposición desde el predicado hacia el sujeto en un movimiento de carácter centrípeta que va desde los atributos hasta el sujeto de inhesión, y recorriéndola en sentido inverso, desde el sujeto de inhesión hacia el predicado, en un movimiento de carácter centrífugo que conduce desde aquél hasta los atributos que lo manifiestan. Este uso proposicional de las categorías arroja, empero, dos resultados *negativos* porque cuando la reflexión llega al sujeto de la proposición recorriéndola centrípetamente, éste en tanto *unidad* de los atributos múltiples, aparece como su negación; y cuando llega al predicado de la proposición recorriéndola centrífugamente, éste, en tanto pura plu-

ralidad atributiva, aparece como la negación de la unidad del sujeto.

Ambas negaciones dan contenido categorial nuevo a 'magnum' que comienza a significar en dirección a 'summum (-ens)' a partir de la inadecuación manifiesta de sujeto y predicado en el marco restringido de la atribución categórica.

Los dos momentos descriptos, el inicial afirmativo y el final negativo, constituyen lo que podría denominarse una vía de eminencia analógica.

En el nivel usual-categorial surgen —según se vio— dos líneas textuales: una del 'aliquid' y otra del 'bonum', en consonancia con los dos sentidos en que la reflexión recorre la proposición categórica desde cada uno de sus extremos. Estas líneas tienen continuidad a lo largo del texto completo del Monologion y enmarcan sus dos sectores.

'Aliquid' y 'bonum', en el primer sector (capítulos 1 al 64), representan los extremos de los movimientos de naturaleza puramente atributiva que efectúa la reflexión en su intento de acceder a lo sobreeminente. Estos intentos, en realidad, no van más allá de una intención que permanece encerrada en la vía atributiva (o vía del juicio) y que, por lo tanto, en términos categoriales estrictos, no trasciende de una noción de sobreeminencia puramente 'cosificante'. Para la reflexión, adquiere la forma negativa de un creer limitado a 'creer que' (primer 'credendum'), que es el resultado de la vía del juicio. Este 'creer que' únicamente alcanza el 'aliquid' pero permanece al margen del 'bonum'. Se trata de una vía representativa.

En el segundo sector (capítulos 66 al 78), 'aliquid' y 'bonum' adquieren una virtud sintética que les es conferida por el hecho de que la reflexión cambia la vía puramente atributiva por otra de carácter dinámico y centrada en el movimiento de dilección por lo sobreeminente, que además conserva y supera los contenidos atributivos de la primera. El segundo sector, por tanto, trasciende hacia una noción de sobreeminencia no cosificante cuya intelección está ligada íntimamente con la justicia.

Finalmente, el paso al tercer nivel, nocional-fundamental, aparece como imprescindible para la reflexión una vez que hubo agotado las posibilidades categoriales y usuales-categoriales de acceso a lo sobreeminente.

'Summum (-ens)', como noción fundamental, consiste en la interiorización, en el seno de lo sobreeminente pensado como 'aliquid' por la vía atributiva, de una relación ('summum' como

'ens' y 'ens' como 'summum') que se desempeña funcionalmente como se desempeñó 'magnum' respecto de 'aliquid' y 'bonum'. Así como 'magnum' no permitió a la reflexión cercar proposicionalmente su objeto, así 'summum' mantiene originalmente abierto el vínculo interior a 'ens'.

La función de 'summum' aplicado a 'ens' es doble: por un lado impide el cerramiento del círculo de la reflexión sobre su objeto cosificándolo, y por otro permite pensar a lo sobreeminente como originalmente abierto, es decir, no como clausurado para la reflexión del hombre. De este modo, no se produce una pura resignación negativa como la del primer 'creer que', sino que se alienta la esperanza de un creer que 'cree en' y que, en consecuencia, permanece en estado de apertura o disponibilidad.

Los movimientos textuales del primer y segundo sector determinan, tomando como eje de simetría el capítulo 65 de la obra, una estructura especular del Monologion que se corresponde con una estructura especulativa del pensamiento anselmiano. Especulativamente, Anselmo, para pensar una noción de sobreeminencia como la que se describió, despliega la articulación de las nociones de 'libertad' y 'necesidad'. Estas son las que le permiten pensar la 'justicia', forma definitiva de la sobreeminencia en el texto del Monologion.

En el presente artículo se ofrece la articulación especular que se verifica entre los dos sectores del texto del 'Monologion', a saber, el que comprende los capítulos 1 al 64 y el que comprende los capítulos 66 al 78, desde la perspectiva axial que se da en el capítulo 65. Dicha articulación *textual* permite, a su vez, el acceso a la articulación especulativa del *pensamiento* de Anselmo, en lo pertinente a las nociones de 'libertad' y 'necesidad'.

La reconstrucción temática del texto desde la perspectiva ya mencionada de 'libertad' y 'necesidad' debe efectuarse en conformidad con los tres niveles de estratificación de la obra, señalados como nivel categorial, nivel usual-categorial y nivel nocional-fundamental, a través de sus diversas relaciones estructurales².

La relectura de los dos primeros niveles de estratificación correspondientes a las categorías y al uso intratextual de las mismas, determina para cada sector del texto un tercer estrato de carácter nocional-fundamental. Este tercer nivel de articulación que se verifica en cada uno de los dos sectores del texto en un modo tal que al considerar a cada uno de ellos enfrentado

² Para la estratificación del texto en niveles, ver: BE, 3.3. 'Análisis estructural de los capítulos I a IV del *Monologion*', pp. 350-361.

con el otro posibilita la exposición de su estructura especular, constituye la articulación fundamental de la obra ³.

La especularidad textual del *Monologion* se materializa, cuando es acotada metodológicamente como se indicó, en dos núcleos que pueden denominarse 'A' y 'B'. 'A' corresponde al primer sector y se desarrolla entre los capítulos 27 al 36; 'B' pertenece al segundo sector y está comprendido entre los capítulos 69 y 74.

El carácter especulativo del pensamiento anselmiano en su primera obra, accesible gracias al relevamiento de la estructura especular del texto, se manifiesta al lector a través de los movimientos que verifica el texto mismo.

Los movimientos son dos, uno de carácter centrífugo y otro centrípeto, aunque adquieren distintas expresiones según sean considerados en cada uno de los tres niveles de estratificación.

En el nivel de las categorías, los movimientos son los que conducen desde la *substancia* al *espíritu* en el primer sector, y de la *creatura racional* (entendida atributivamente como *racional*) al *alma* entendida como creatura espiritual en el segundo sector. Categoricalmente, los movimientos del primer sector pueden caracterizarse como movimientos que conducen desde los atributos hacia el sujeto y desde éste hacia aquéllos, en la unidad categorial del *espíritu*; los del segundo sector, como especularmente correspondientes a los del primero, procediendo desde los atributos hacia el sujeto y desde éste hacia aquellos, en la unidad categorial del *alma humana* como *substancia* espiritual.

En el nivel del uso categorial, que corresponde al saber que las categorías hacen posible, cada sector incluye un saber de sí y de lo otro, y los movimientos consisten en el *despliegue* categorial de dicho saber. El primer sector lo refiere como sujeto a lo sobreeminente y el segundo lo refiere como sujeto al alma; pero mientras que *lo sobreeminente* aparece como saber de lo otro (de la creatura) en tanto saber de sí (de lo sobreeminente) al aparecer siendo *esencia que es saber* y *saber que es esencia*, el alma se manifiesta como saber de sí en tanto saber de lo otro (de lo sobreeminente como *esencia que es saber*) manifestándose como *esencia sabida* por otro que ha de descubrirse como tal y expresarse como creatura racional expresando, así, en una vía sapiencial, el saber sobreeminente como saber amoroso.

En el nivel nocional-fundamental, por surgir metodológicamente a causa de la sobreposición de los otros dos niveles de

³ Para la especularidad textual del *Monologion*, ver mi artículo "Proyección estructural de los capítulos I al IV del *Monologion*; estratificación del texto completo y sus niveles de lectura", de próxima aparición en la revista *Stromata*.

cada sector, el entrecruzamiento de los mismos determina que ambos sectores se distingan y enfrenten especularmente en conformidad con el plano de simetría que proporciona el capítulo 65. Los movimientos resultan así productores de dos nociones de sobreeminencia correspondientes a dos 'viae inquisitionis'. Hay una primera sobreeminencia como resultado del primer sector, de carácter puramente trascendente y que se manifiesta negativamente a la meditación volviéndose contra ella como 'credendum' de la resignación. Esta primera 'sobreeminencia' es producida por la vía que procede 'per proprietatem suae essentiae', la que al intentar acceder a lo sobreeminente como saber, halla un *saber sobreeminente* (esencia que es saber y saber que es esencia) que, en cuanto puramente trascendente, deja a la meditación totalmente fuera y sojuzgada por el creer de la resignación.

Una segunda 'sobreeminencia' resulta del segundo sector, pero ésta no posee ya el carácter puramente trascendente de la primera, y por ello aparece positivamente para la meditación abriéndole la perspectiva de un 'credendum' de la esperanza. Esta segunda sobreeminencia es el resultado de la 'via per aliud' (id est non per proprietatem suae essentiae), que procede inquiriendo no ya exclusivamente por lo sobreeminente como saber, sino por el alma humana que, en tanto creatura racional, se descubre ordenada a la felicidad por el saber sobreeminente. Así, el saber cobra una nueva dimensión signada por la dilección ordenadora que abre paso a la justicia. Y la justicia permite elaborar una segunda sobreeminencia que no consiste ya en la pura inaccesibilidad de la primera alentando, consecuentemente, el creer de la esperanza.

La exposición de la correspondencia entre la especularidad textual del Monologion y el pensamiento especulativo de Anselmo referido a 'Necesidad' y 'Libertad', se efectuará del siguiente modo:

— En primer término se describirá el juego especular de los dos sectores del Monologion, a través de su estratificación por niveles, puntualizando entonces la especularidad textual.

— En segundo lugar se destacará el saber especulativo que cada sector del texto va diseñando para el sujeto textual que lo encarna en cada caso, a través del juego especular previamente descrito. Dicho saber especulativo corresponde, en el núcleo A (capítulos 27 al 36) del primer sector, sólo a lo sobreeminente, porque a pesar de que la razón *con la que se medita* trata de saber de lo sobreeminente, como únicamente lo intenta desde

la unilateralidad de la vía del juicio sobre las propiedades de la esencia (*via per proprietatem*), logra un resultado negativo que se abate sobre ella como 'creer de la resignación' (1er. *credendum*). Así, lo sobreeminente sabe de sí y de lo otro, y por la estructura especular del texto puede afirmarse que a la razón *con la que se medita* la afecta una doble ignorancia, porque ni sabe de sí ni de lo otro al verse doblegada bajo el peso de su propia necesidad: No sabe de sí porque se ha mantenido en el nivel puramente *judicativo* sobre el bien y, por tanto, *lo que* ha logrado saber de él constituye un saber inesencial para ella toda vez que el bien se le aparece como algo sin mediación que la excluye de su seno abroquelándose en su sí mismo inefable; no sabe de lo otro porque a consecuencia de su pretensión puramente *judicativa* ha permanecido fuera del único dinamismo (*dilectivo*) que haría posible su aproximación sapiencial ('*sapere*' = 'sabor') a lo bueno.

En el núcleo B (capítulos 69 al 74) del segundo sector, cuyo sujeto textual es el alma humana en tanto creatura racional, el saber especulativo será efectivamente *suyo*. Abandonando la vía por las propiedades de la esencia y abocándose a la '*via per aliud*' —es decir aceptando participar en el movimiento especulativo propuesto por la reflexión textual— el alma humana accederá a la '*via dilectionis*' y alcanzará a formular la 'necesidad' como 'justicia' y 'libertad'. Este es el contenido del segundo y definitivo '*credendum*' de la esperanza que culmina el Monologion.

I. Especificidad textual

Esquemáticamente, puede pensarse la diferencia entre el primero y el segundo sector del Monologion como la que media entre una imagen reflejada especularmente y su original, es decir, como equiparables punto por punto, aunque a condición de recordar que cada uno de dichos puntos invierte a su contraparte según un eje de simetría que corresponde al plano especular.

En el texto, el plano de reflexión es preciso trazarlo sobre el capítulo 65, que contiene una consideración retrospectiva hacia el primer sector ya transcurrido (capítulos 1 al 64), y simultáneamente imprime una peculiar dirección al segundo sector que habrá de ser desarrollado en adelante (capítulos 66 al 78). Según la consideración retrospectiva que del primer sector se hace allí, éste aparece como habiendo desplegado una vía de acceso a lo sobreeminente que Anselmo designa vía '*per proprietatem*' (Cfr. Monologion, cap. 65, lin. 18-22, p. 76), a la luz de cuyos

resultados 'negativos' en el sentido de 'inadecuados' a la esencia sobreeminente, permanece ésta en sí misma, resguardada en la *inefabilidad* del espíritu, aún habiendo sido *designada* mediante una pluralidad de nombres.

El intento de designar 'per essentiae suae proprietatem' a lo sobreeminente, accediendo así 'per se' al mismo, arroja como resultado un abroquelamiento de lo sobreeminente sobre sí que lo mantiene, de esta manera, resguardado en su *sí mismo* inaccesible e inefable. Sin embargo, todo el despliegue nominal del primer sector permanece no menos firmemente establecido, a causa de haber sido establecido conforme a la necesidad de la razón, por medio de argumentos irrefutables.

Teniendo en cuenta que los argumentos procedieron por reducción al absurdo de cada alternativa de predicación que apareció, en principio, como nominalmente viable, puede comprenderse entonces que Anselmo (y con él el sujeto de la meditación) se encuentre ahora ante una alternativa realmente problemática: No menos cierto está de la inefabilidad que resguarda a la esencia sobreeminente, abroquelada en la sobreeminencia de su sí mismo inalcanzable 'per proprietatem', que cierto de la necesidad con que la razón ha establecido argumentalmente los nombres que aparecen, así, como nombres racionalmente necesarios.

Hay, puede decirse entonces, frente a frente, algo (lo sobreeminente) que aparece a la reflexión como 'per se' inefable, y algo (el o los nombres) que aparece a la reflexión como 'per se' inevitablemente predicable de lo primero. En este punto, el 'per aliud' en el orden de la predicación de los nombres surge con toda su fuerza e inaugura especularmente el segundo sector del texto (capítulos 66 al 78). El segundo sector del Monologion constituye el desarrollo de la vía 'per aliud' (id est, non per suae essentiae proprietatem).

Lo anterior es claro; sin embargo, desde la significación del término 'proprium', es posible todavía decir algo sobre el primer sector. Lo 'propio' en sentido estricto es aquello que, sin constituir la esencia, se deriva, con todo, de ella. En el orden de la predicación, lo 'propio' corresponde a una atribución 'in quale'. ¿Cómo, entonces, llama Anselmo 'per aliud' a la vía que la reflexión intentará en el segundo sector del texto, oponiéndola especularmente a la vía 'per se' (aliud \neq se) a la que caracteriza, empero, como vía 'per proprietatem suae essentiae'?

Si hubiera que entender 'per proprietatem' en su sentido estricto, ¿cómo llamar 'per se' a la vía que así ha procedido; o cómo llamar 'per aliud' a la vía que habrá de intentarse a partir del capítulo 65, y entenderla como en cierta medida opuesta a

la vía 'per proprietatem'? Estructuralmente no cabe otra hipótesis plausible que dé cuenta de lo que acaba de plantearse, más que la de entender 'per proprietatem' en un contexto en el cual no se diga 'substancia' más que como equivalente a 'esencia' (Nisi dicatur substantia pro essentia).

Al establecer como esencia a la substancia, se hace esencia también lo que la substancia implica como su característica exclusiva, esto es, el hecho de tener la capacidad de operar como sujeto de atributos que, sin identificarse *con ella, en ella* inhieren. Al establecer como substancia a la esencia, se hace subsistentes los atributos mismos, los cuales, entonces, dejan de ser *meramente* atributivos.

El resultado de la equivalencia (y substitución) anterior, que ocurre en el capítulo 26 del Monologion, es la inmediata presencia categorial de 'spiritus' a partir del capítulo 27. La substancia que se hace esencia, la esencia substante, adquiere categorialmente la forma de 'spiritus' y reúne los dos modos de predicación 'in quid' e 'in quale'. El espíritu es así entendido necesariamente como una esencia substante a sus atributos, los cuales, a su vez, inhieren esencialmente en lo sobreeminente (así entendido como esencia) sin requerir mediación alguna extraña a lo sobreeminente mismo.

El despliegue de la noción 'sobreeminente' que acontece en el nivel nocional-fundamental del primer sector del texto (capítulos 1 al 64), lo expone categorialmente primero como 'substancia' al exponerlo como una esencia que es saber (caps. 1 al 36) y después como 'espíritu' al exponerlo como saber que es esencia (caps. 37 al 64), correspondiendo al nivel usual-categorial que subdivide el texto del primer sector (caps. 1 al 64) en dos movimientos categoriales que *permiten pensar textualmente* (por ello la denominación 'usual-categorial') a la pluralidad de atributos substanciales *en la unidad* de la esencia sobreeminente entendida como 'spiritus' (esencia que es saber = caps. 1 al 36) y a la unidad de la substancia *en la pluralidad* de sus atributos, entendida así como substancia sobreeminente en la peculiar intelección que de la misma se logra al pensarla como 'spiritus' (saber que es esencia = caps. 37 al 64).

La singularidad (en el sentido de su *peculiar y exclusivo* modo de darse) del espíritu es lo que aleja a lo sobreeminente abroquelándolo más allá de la posibilidad de intelección de su esencia por sí misma (= substancia), posibilidad que consistiría en un eventual 'cara a cara' con lo sobreeminente en la singularidad de su presencia 'individual' como esencia que es saber y como saber que es esencia, y deja a la razón *con la que se medita*

sumida en la perplejidad de la inadecuación entre lo inefable y sus nombres, es decir, entre el sujeto y sus atributos, tanto cuando son pretendidos en la inefable unidad del saber que es esencia, como cuando son pretendidos en la inefable pluralidad de la esencia que es saber.

Según el capítulo 65, los nombres de lo inefable son 'essentia' (que es saber) y 'sapientia' (que es esencia) (Cfr. Monologion, c. 65, lin. 29, p. 76 - lin. 1, p. 77). El primero no alcanza a expresar (exprimere) aquello que por (illud quod per) su singular altitud (singularem altitudinem) se abroquela en su sí mismo más allá de la razón *con la que* se medita, ubicándose por sobre todas las creaturas, aun siendo determinado por la razón como 'saber'. El segundo, es insuficiente para develar (ostendere) aquello por lo cual (illud per quod) la creatura es hecha de la nada y preservada de ella, aun constituyendo sapiencialmente su esencia.

Atendiendo a las expresiones anteriores puede verse que el 'nomen essentiae' corresponde al señalamiento de lo sobreeminente en la *unidad* de su esencia (esto es, como saber cuya substancia es esencia), como así también que el 'nomen sapientiae' alude a lo sobreeminente en la *pluralidad* de los atributos que inhieren en él como substancia (= esencia) en la peculiar dimensión individual que adquiere el individuo cuando se lo comprende individuado en razón de su misma esencia (esto es, como espíritu; como substancia sapiente cuya esencia es saber).

La pluralidad de atributos (creatrix - servatrix) lo *designa*, desde su creatura, como sabiduría por la que (per quod) la creatura es hecha de la nada y preservada de ella; la unidad de su esencia lo expresa como ubicándose por su propia individualidad sobreeminente (quod per) más allá de la designación que proyecta su creatura sobre él, como creatura hecha y preservada de la nada.

Lo sobreeminente aparece a la razón *con la que* se medita, como siendo en la unidad peculiar de su esencia como espíritu, la pluralidad designada de sus atributos subsistentes.

El 'nihil' (en los órdenes atributivos 'creatrix' y 'servatrix') vertido textualmente como 'nihil unde factura erat' y 'nihil unde ea ipsa hoc quod sunt perficeret' (cfr. Monologion, c. 11, lin. 7-9, p. 26), es lo que permite *designar* a la unidad sobreeminente desde la pluralidad de las relaciones con las que la creatura aparece a la reflexión. 'Nihil' es, por tanto, la mediación entre lo sobreeminente como *unidad* esencial y *pluralidad* subsistente. En el espíritu, como saber, la mediación es 'nihil': Se trata de un

saber de sí y de lo otro que acontece sin mediación alguna ajena al saber mismo; es un saber de lo otro como saber de sí.

Entre la esencia de lo sobreeminente designada como sabiduría, y la sabiduría de lo sobreeminente en que lo sobreeminente se abroquela como su esencia, no hay mediación ajena a su esencia. Y si no hay mediación que pueda ser designada como tal desde la perspectiva de la razón *con la que se medita*, no hay posibilidad de comprensión del *modo* (i.e. mediación) en que lo sobreeminente es esencia como sabiduría y sabiduría subsistente como esencia. En esto consiste lo negativo del resultado, para la reflexión, en el primer sector del Monologion. La necesidad de lo sobreeminente entendido como unidad al entenderlo como esencia que es sabiduría, y la necesidad que la razón *con la que se medita* encuentra, designándolo como pluralidad al designarlo como sabiduría subsistente como esencia, no hallan mediación.

Este resultado *negativo* genera el primer 'credendum', el primero de dos, que acontece textualmente en el capítulo 64 (cfr. Monologion, c. 64, lin. 29, p. 74). Es necesario creer ya que no es posible entender. Al primer 'credendum' se lo denomina aquí, en este trabajo, 'creer de la resignación'.

Anselmo, en el capítulo 78 de su obra y con posterioridad a la aparición del segundo 'credendum' en el capítulo 77, alude al primero como aquél que genera lo que él mismo llama "mortua fides", la fe muerta de quien cree *tan solo lo que debe creer*.

El primer 'credendum', entonces, al que conduce el resultado negativo del primer sector del Monologion, se impone con la fuerza de una necesidad que, al no hallar cauce propicio a través de la mediación que pretende la razón *con la que se medita*, es canalizada de esta manera: obligando a creer. Por tal motivo la fe de quien solamente así cree será tildada de muerta, a saber: porque *inmoviliza*, dejando a la razón *con la que se medita*, y a quien medita *con ella*, inerte bajo el solo peso de su resignación; la resignación de quien cree, pero que como únicamente cree *lo que debe creer* sin superar su inmovilidad, permanece al margen de la *esperanza*. Nótese ya, sin embargo, que Anselmo podrá decir lo que dice cayendo en la cuenta de la inercia de la fe muerta, sólo una vez que ha efectuado el recorrido del segundo sector del Monologion (caps. 66 al 78); antes no. Por ahora, en el nivel que la reflexión alcanza al arribar al capítulo 64, no está en condición de entenderlo así.

La imposibilidad de comprenderlo está determinada, para la reflexión, por el hecho de haber ejercitado sólo la 'via per proprietatem' (o vía unilateral del juicio). En efecto, según lo

que puede señalarse como 'premisas' del Monologion⁴, es menester que los tres elementos allí mencionados, a saber: el *deseo*, lo *bueno* y el *juicio*, se hallen en su mutua y adecuada relación para que las premisas puedan operar como tales y generarse, en consecuencia, el saber del que medita, y no solamente el saber que pretende la razón *con la que* se medita en el primer sector del texto desde la vía unilateral del juicio.

El deseo del bien lo es respecto del juicio que sobre el bien recae señalándolo como tal; pero el bien no solamente lo es a causa del juicio que recae sobre él (aunque el dinamismo humano hacia él no pueda acontecer más que bajo la mediación del juicio), sino en la medida en que la actividad del juicio esté ordenada al *deseo de bien* que, a su vez, lo dinamiza en su prosecución. Recién entonces se comprende que el juicio no puede unilateralizar la consideración del bien porque supone la ordenación entre el deseo y el bien.

Por su parte, el deseo y el bien han de someterse a la consideración judicativa para que se trate de un dinamismo racional y no meramente natural y preordenado desde el exterior; pero esto no implica que sea el juicio el que exclusivamente se arrogue la prerrogativa sobre el bien, porque el juicio, aparte del deseo y en abstracto, aparece como inútil y desprovisto de significación (cfr. Monologion, c. 68, lin. 21-25, p. 78). Nótese nuevamente que la reflexión se hace cargo de este hecho recién una vez que ha debido enfrentarse con perplejidad a la inadecuación entre los nombres de lo sobreeminente acuñados por el juicio operado sobre el bien, que permanece de tal modo meramente designado (*per quod*), y lo sobreeminente mismo (*quod per*).

La vía '*per proprietatem*' opera unilateralmente como vía del juicio porque trata de acceder a lo sobreeminente desde la estructura de la proposición categórica, que constituye su expresión, exponiendo a lo sobreeminente como sujeto de atribución y tratando de determinarlo por las propiedades de su esencia. Pero debido a la peculiar constitución de lo sobreeminente como '*spiritus*' y al modo exclusivo en que se da a sí mismo sus atributos como relaciones subsistentes, aparece para la reflexión como un saber sobreeminente que se abroquela en la unidad de su saber como su esencia y en la pluralidad de su esencia como saber. Queda así la reflexión fuera de lo sobreeminente y debe resignarse a *crear lo que* no entiende (1er. '*credendum*').

Lo que la reflexión no comprende es que la causa de que ella

⁴ Para el tema, ver: BE, 1.2.3. '*Plan del Monologion*', pp. 337-341.

no entienda está dada por el hecho de haber escindido su actividad judicativa del único dinamismo *sintético* (dilectivo) en pos del bien capaz de ofrecerle lo que pretende y en lo cual le va su misma constitución natural. Pero debe entender, y tan claramente como lo anterior, que no comprende, no por haber *juzado* sobre el bien (tarea que según las 'premisas' es ineludible) sino por haber *tan solamente juzgado*. El juicio ha de ejercerse en el marco del movimiento sintético o dilectivo *hacia* el bien; movimiento que compete no exclusivamente al juicio sino que involucra también al deseo.

Lo sobreeminente como saber, pensado mediante la categoría 'spiritus', involucró los dos primeros 'nihil' (cfr. Monologion, c. 11, lin. 7-9, p. 26) que excluyeron toda mediación posible entre lo sobreeminente entendido como esencia (unidad) y como saber subsistente de sí mismo y de su creatura (pluralidad) por uno y el mismo verbo, generando la primera noción (negativa) de sobreeminencia.

Lo sobreeminente aparece así, desde la perspectiva unilateral del juicio, como aquel saber que se ubica más allá del intento de acceder a él, abroquelándose en la esencia, como sabiduría, y en la sabiduría, como esencia.

Es posible denominar 'línea del *aliquid*' a la posibilidad de relectura del texto que surge, en la aplicación del segundo nivel categorial-usual, de pensar al espíritu sobreeminente desde la *unidad* de sus atributos como substancia (por ello 'aliquid'); y también denominar 'línea del *bonum*' a la que surge, en el mismo nivel metodológico, de pensar la substancia sobreeminente desde la *pluralidad* de sus atributos o relaciones del espíritu (por ello 'bonum', es decir, por la *manifestación* de sus propiedades). Si bien se ve, ambas líneas corresponden a los extremos de la proposición categórica como expresión del juicio: sujeto (unidad) + propiedades (pluralidad), desenvueltos en el primer sector del Monologion; pero como para la reflexión que medita *con la razón* no es accesible el 'ahí' participial del espíritu sobreeminente en el que sin mediación ajena alguna acontece el vínculo entre la esencia del saber y el saber de la esencia, queda la razón *con la que se medita* relegada al creer de la resignación, y junto con ella quien así medita. Es la primera noción de sobreeminencia.

Será menester la *apertura* al 'bonum' por obra del movimiento sintético de dilección, que es operada cuando a la vía del ejercicio unilateral del *juicio* sobre el bien se *suma* la vía del *deseo* del bien, para que el itinerario del primer sector (caps. 1 al 64) continúe en el del segundo sector (caps. 66 al 78).

Los dos sentidos atribuibles a 'nihil' en función del Verbo,

es decir, en función del ejercicio unilateral del juicio tanto sobre el 'aliquid' como sobre el 'bonum' (caps. 1 al 36 y 37 al 64 respectivamente) que efectúa la razón *con la que* se medita en el primer sector del texto, y que son recogidos por la primera noción de sobreeminencia correspondiente al saber que en ella se expone como saber de sí y de lo otro, indican a lo sobreeminente como saber de la necesidad (o de sí mismo) y como saber de la libertad (o de lo otro). Pero como este saber acontece 'uno eodemque verbo', la razón permanece fuera de lo sobreeminente como 'aliquid' que, en su constitución espiritual, margina a la razón *con la que* se medita excluyendo toda mediación que dé cuenta de la conjunción 'y' entre ambos saberes, el de sí y el de lo otro.

'Aliquid' es la determinación de lo sobreeminente como resultado de atisbar su sobreeminencia desde la perspectiva de la proposición categórica, única perspectiva posible desde la vía judicial.

Sobreponiendo ahora el nivel categorial y el nivel usual-categorial se tiene, en el primer sector del texto, el nivel tercero de estratificación nocional-fundamental al que pertenece por derecho propio la primera noción de sobreeminencia. De la sobreposición de los cortes textuales operados en los dos primeros niveles, surge delimitado el primer núcleo del texto, o núcleo A, que abarca los capítulos 27 al 36.

Gráficamente, el marco referencial del Núcleo 'A' es como sigue:

Nivel categorial: 'spiritus' (Desde el capítulo 27, obedeciendo al estrato *categorial* del primer sector)

Nivel usual-categorial: Saber de la creatura en sentido objetivo. Sobreeminente como saber de la creatura, o sea, sobreeminente como saber que, aun siendo de la creatura, es esencia sobreeminente en la unidad del 'spiritus'. = 'verbum' (uno eodemque verbo)

Nivel nocional-fundamental: Sobreeminente como saber de la creatura, en sentido subjetivo. Sobreeminente porque es esencial al ser de lo sobreeminente.

'Spiritus' y 'verbum', que son los extremos del núcleo textual 'A' por ser objeto de los capítulos 27 y 36 respectivamente, indican los límites del núcleo B del segundo sector del Monologion, en sentido especular: a 'spiritus' corresponderá 'rationalis creatura', y a 'verbum' corresponderá 'anima humana'. 'Rationalis creatura' y 'anima humana' son las categorías que se suceden en el segundo sector del texto determinando su corte *categorial* en el nivel del capítulo 69 y arrojando los subsectores que comprenden los capítulos 66 al 68 y 69 al 78. Nótese que si en el núcleo 'A' la consideración del *espíritu* como esencia=substancia se abre a la del *verbo* de la misma manera como la consideración del 'aliquid' (substancia) se abre a la del 'bonum' (adjetivo), en el núcleo 'B' la consideración de 'rationalis creatura', como esencia \neq substancia (por ser creatura), deberá abrirse en dirección a la de 'anima humana' a efecto de encontrar su substancia o nivel de inhesión substantivo. Tal hecho manifiesta, ya desde el nivel categorial de articulación textual, el carácter especular del Monologion.

En el primer sector se destacaron dos significaciones de 'nihil' que dieron lugar, desde la perspectiva de la vía por las propiedades de la esencia sobreeminente, al señalamiento de lo sobreeminente como saber de la creatura. Pero este saber *de la creatura* proyectado por exigencia creatural sobre lo sobreeminente apareció, en tanto saber *de lo sobreeminente*, abroquelado en su esencia: primero manifestándose como saber que es esencia y después haciéndolo como esencia que es saber (en el nivel usual-categorial), y ambas veces en la unidad sobreeminente del espíritu (nivel categorial). De la conjunción de estos dos estratos surgió la primera noción de sobreeminencia y su contrapartida, el primer 'credendum'; ambos pertinentes al nivel notional-fundamental del primer sector.

Hay que destacar ahora un tercer sentido atribuible a 'nihil', no ya solamente en función de las exigencias (creatrix - servatrix) que la creatura proyecta especularmente sobre lo sobreeminente como saber que es esencia y como esencia que es saber, sino como adecuado teleológicamente a la vocación eudemónica de la creatura racional.

Como los dos anteriores, también este 'nihil' indicará ausencia de mediación, pero esta ausencia no arrojará un resultado puramente negativo como en aquellos (primera noción de sobreeminencia - primer 'credendum') porque ahora no se verifica como tal entre la razón *con la que* se medita (entendida ésta como saber inesencial puramente designante) y lo sobreeminente (entendido éste como saber esencial inefable), sino entre el alma

desiderante (ordenada al deseo por el saber de otro) y el saber que la ordena *hacia sí mismo* ordenándola *hacia sí misma* esencialmente (como creatura racional) en un movimiento de dilección conforme a juicio que constituye la expresión más cabal del alma humana en tanto creatura racional.

Como se trata de una vocación desiderante del bien, en conformidad con el discernimiento judicial de la razón, y, por tanto, de una vocación que ni solamente acontece en el hombre como naturaleza apetente (deseo preordenado) ni solamente como naturaleza racional (en el sentido de la razón *con la que se medita*) unilateralmente judicial, habrá de acontecer implicando ambas capacidades en la articulación que de las mismas supone la libertad en orden al bien (entendido como bien justo) inherente substantivamente en el hombre (anima humana) como creatura racional. Tal habrá de ser el contenido especular del segundo sector del texto que se manifieste en él como movimiento de índole centrípeta hacia el alma humana desde el nivel adjetivo o atributivo de la creatura racional: saber de sí como saber de lo otro, hecho posible por la 'via per aliud'.

Del bien deseado como bien, y no solamente del bien juzgado unilateralmente, es de lo que ahora se trata. Del bien que convoca al amor de sí según su propia naturaleza de bien (saber como esencia); y del bien que convoca amorosamente al hombre en conformidad con la propia naturaleza racional del hombre (esencia como saber).

Tratándose del bien que convoca, puede comprenderse que el segundo sector del Monologion se aboque a una consideración 'dinámica' de lo sobreeminente, consideración que acontece 'per aliud' y genera una segunda noción de sobreeminencia y, consecuentemente, un segundo 'credendum' (de la esperanza) (cfr. Monologion, c. 76, lin. 16-20, p. 83; c. 77, lin. 4-5, p. 84).

Este segundo 'credendum' acontece *no solo* en orden a la esencia sobreeminente como puro saber (cap. 76) *sino también* en orden a su constitución trinitaria como saber amoroso (cap. 77), en la etimológica significación por la cual saber = sabor. Esta circunstancia hace que pueda hablarse de una *vía sapiencial* o *movimiento sapiencial*.

El desarrollo de la noción de sobreeminencia que acontece en el segundo sector del Monologion (capítulos 66 al 78) conforme a la vía 'per aliud' (= non per proprietatem suae essentiae) es desplegado *categorialmente* en dos sectores: según la categoría 'rationalis creatura' en los capítulos 66 al 68, y según la categoría 'anima humana' en los capítulos 69 al 78.

Es obvio que tanto 'rationalis creatura' como 'anima humana' se hallan comprendidas categorialmente por 'spiritus', por tratarse de naturalezas de índole espiritual. Pero lo que no puede perderse de vista es que, tratándose ahora de la 'via per aliud', ya no puede entenderse que 'substancia' = 'esencia', y que, por lo mismo, el nivel substantivo y el atributivo vuelven a adquirir el sentido que habían perdido en el primer sector. Allí ostentaban el sentido puramente nominal de la predicación frente a lo sobreeminente, para quien, como 'substancia' = 'esencia', resume en la unidad de sí como espíritu, la pluralidad designada de sus atributos subsistentes.

La predicación queda descolocada frente a lo sobreeminente porque se manifiesta incapaz de pensar la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad, el saber como esencia y la esencia como saber, por querer acceder únicamente desde la unilateralidad de la vía del juicio o vía 'per proprietatem'.

Readquiriendo el sentido de la predicación, el sentido para el que 'substancia' \neq 'esencia', la vía 'per aliud' tendrá que pensar la unidad sobreeminente desde el 'aliud', que es, en el segundo sector, el alma del hombre como creatura racional. La substancia del hombre y también su esencia corresponden a la substancia y a la esencia de una creatura de índole espiritual. Por lo tanto, si bien al ser *espiritual* la creatura quedan ambas comprendidas categorialmente por 'spiritus', sin embargo, al ser *creatura*, 'substancia' \neq 'esencia'.

La predicación judicativa readquiere sentido por la distinción entre substancia y esencia, pero se hace imprescindible lograr la reconciliación entre ambas si quiere lograrse un saber que no permanezca como saber puramente inesencial.

Para pensar una creatura de índole espiritual, el segundo sector del Monologion recurre especularmente al primero; y éste acude en su auxilio con el aporte de los extremos categorial y usual-categorial de su núcleo: 'spiritus' (extremo categorial del núcleo 'A') y 'verbum' (extremo usual-categorial del núcleo 'A'). 'Spiritus' y 'verbum', sin embargo, deberán ser reformulados para lograr su reconciliación y generar un saber que no sea meramente inesencial como el del primer sector, manifestado en la primera noción de sobreeminencia (negativa) y el primer 'credendum' (de la resignación). La reconciliación creatural de los polos predicativos será operada por estar el juicio esta vez inserto en el seno del movimiento desiderante en pos del bien.

Especularmente, 'rationalis creatura' guarda un paralelismo con 'substancia = essentia' por corresponderle categorialmente 'spiritus'; y lo mismo ocurre con 'anima humana'. Pero como en

el ámbito creatural 'substancia' \neq 'esencia', 'anima humana' deberá asumir una función substantiva respecto de 'rationalis creatura' en la medida en que ésta se comporta atributivamente respecto de aquélla. Precisamente en este punto es que 'verbum' acude en auxilio de la meditación. En efecto, así como en el primer sector el verbo resumía el saber de lo otro como saber de sí resumiendo de tal modo el saber de la creatura como saber de lo sobreeminente (saber = esencia), así también en el segundo sector el alma humana deberá resumir en sí el saber de sí misma como saber de lo otro en el seno del movimiento sapiencial de carácter dilectivo. Nótese la especularidad que se verifica entre la función textual del verbo y la del alma, por la cual se invierten cada uno de los puntos: 'saber de lo otro como saber de sí' (verbo); 'saber de sí como saber de lo otro' (alma).

Dicha especularidad permite llamar 'nomen essentiae' al desarrollo de los capítulos 66 al 68 en la medida en que la creatura sabe de sí como creatura *racional*, al saberse sabida como tal por lo sobreeminente; y llamar 'nomen sapientiae' al desarrollo de los capítulos 69 al 78 en la medida en que la esencia de la creatura racional consiste en la *expresión* (no meramente judicativa y, por tanto, exterior) de sí misma, de carácter sapiencial, en conformidad con el saber que de ella ha lo sobreeminente y hacia el cual la convoca como hacia su propio bien, convocándola esencialmente. Convocatoria esencial que consiste, por tanto, en la expresión de sí como sujeto reconciliado con sus atributos.

La esencia de la creatura racional aparece como una esencia que sólo puede saber de sí por expresión de sí misma en conformidad con su propia constitución ordenada al bien. Y esto, porque es 'aliud' la forma de la mediación que se da en ella, entre ella como sujeto y ella misma como atributo, es decir, entre ella como creatura *racional* (atributo) y ella como *alma* (sujeto), en virtud de su carácter *creatural*.

Es de la esencia de la creatura racional (capítulos 66 al 68) descubrirse ordenada al amor del bien conforme a la discreción del juicio que ella misma opera sobre el bien. El hombre (categorialmente 'anima humana', capítulos 69 al 78) como sujeto de sus atributos esenciales (*rationalis creatura*) aparece así como 'spiritus' —mediado por el 'aliud' = tercer 'nihil'— al aparecer ante sí mismo como convocado al amor del bien, por el bien mismo. Esta vocación ordena su capacidad judicativa enmarcándola en el seno de un movimiento apetitivo; y este movimiento posibilitará al hombre reconciliar su mero juicio unilateral *sobre* el bien, con el bien mismo, reconciliándose, en consecuencia, consigo mismo: amándolo en conformidad consigo mismo por tratarse de una

convocación a su naturaleza racional judicativa, y amándolo en conformidad con él mismo (con el bien mismo) por tratarse de una convocación que va más allá del mero bien juzgado como tal y alcanza el bien no solamente juzgado.

Esta reconciliación comienza en el nivel *usual-categorial*, donde las categorías antedichas ('anima humana' - 'rationalis creatura') son utilizadas para pensar la esencia de la creatura como saber de sí (al considerarse como creatura racional) que se descubre, entonces, por la conciencia del 'aliud' (o 3º 'nihil'), ordenada al saber de otro en el seno de un movimiento dilectivo por el bien mismo, y también para pensar la esencia sobreeminente como saber, que es descubierta por mediación del 'aliud' que la creatura racional halla al considerarse a sí misma y que ordena amorosamente a su creatura (en este caso el alma humana en tanto creatura racional) al amor de sí mismo como bien.

Es menester entender esta ordenación como la contrapartida especular del primer sector, porque si bien en cuanto creatura racional la creatura se descubre sabida por otro ('aliud' en sí misma, entre substancia [alma] y atributo [racional]), simultáneamente se reconoce convocada por el amor del bien que se le ofrece como prenda de *reconciliación*, ya que además de bueno *en sí*, lo es *para ella*.

De esta manera, se trata de categorías que alinean la pluralidad y la unidad (o dimensiones atributiva y substantiva) reconciliándolas en el alma, entendida participialmente. También en este segundo sector están presentes los movimientos centrípeto y centrífugo, hacia y desde la unidad.

El nivel usual-categorial subdivide el texto del segundo sector del Monologion en dos subsectores: capítulos 66 al 74 y capítulos 75 al 78. En el primero, es pensado un *movimiento sapiencial* hacia el *fin*, que es movimiento del *apetito o dilección* natural pero también lo es de la naturaleza *racional*; en el segundo subsector, se piensa la *índole* del movimiento *sapiencial* que se expresa en el nivel esencial de la creatura racional (*ratio*) a través de su ordenación al amor del bien, por el bien mismo.

Para pensar el modo de articular el apetito y la racionalidad, o lo que es lo mismo, los niveles substantivo y atributivo del alma en tanto creatura racional que se descubre *en sí* misma ordenada hacia *otro* como fin de su apetito de unidad (expresiones del *dinamismo intrínseco* que la afecta), será preciso transitar textualmente al tercer nivel de estratificación.

Así, si bien el movimiento dilectivo es indispensable para que pueda acontecer la reconciliación substantivo - atributiva, el *ahí participial* del alma humana como creatura espiritual es la

condición para que dicho movimiento pueda consumarse como sapiencial. La forma de la reconciliación adquirirá, de tal manera, la forma de la sabiduría, y no tan solo la de un saber inesencial como el del primer sector.

La articulación del apetito y la racionalidad, como aspectos parciales que conducen, si son unilateralizados, a un saber inesencial, es señalada por el texto apelando a la noción de justicia. 'Justicia' aparece en el nivel usual-categorial precisamente cuando se hace necesario comenzar a pensar la reconciliación; textualmente, en el capítulo 74, que constituye el punto de inflexión entre los subsectores comprendidos por los capítulos 66 al 74 y 75 al 78.

Sobreponiendo ambos niveles de estratificación, el categorial y el usual-categorial, aparece demarcado el tercer estrato, nocio-nal-fundamental, que produce la segunda noción de sobreeminencia. Este estrato constituye el segundo núcleo del Monologion, perteneciente al segundo sector del texto (caps. 66 al 78), que puede denominarse núcleo 'B'. El núcleo 'B' se extiende entre los capítulos 69 y 74, destacados respectivamente por el nivel categorial (caps. 66 al 68 y 69 al 78) y el nivel usual-categorial (caps. 66 al 74 y 75 al 78).

Gráficamente, el marco referencial del núcleo 'B' es como sigue:

Nivel categorial: 'anima humana' (desde el capítulo 69, obedeciendo al nivel categorial del segundo sector)

Nivel usual-categorial:

Saber de la *creatura racional* en sentido subjetivo (saber de sí);
Saber de sí como *sabida por otro* (saber de lo otro en sentido objetivo).

subjetivo
(una eademque anima)
————— 'iustitia' —————
(uno eodemque spiritu)
objetivo

Nivel nocional-fundamental:

Sobreeminente como fin de la *creatura*, en sentido objetivo. Sobreeminente porque es fin cuya esencia es bien y, como tal, amable únicamente en conformidad consigo mismo.

La mediación es 'nihil'.
3er. 'nihil' = de la libertad.

Como puede verse, los extremos del núcleo 'B' son el alma humana en tanto *creatura racional* que se descubre de naturaleza *espiritual*, y lo sobreeminente como fin, descubierto por el

alma al considerarse a sí misma y saberse sabida por otro que es *espíritu*. Los extremos aparecen, de tal manera, como el ahí participial del alma, y el espíritu que es esencia. La justicia, como nombre de la mediación, es la designación del tercer 'nihil' o 'nihil' de la libertad. La mediación vuelve a ser *nihil* porque el espíritu que es esencia como bien convoca al amor de sí mismo únicamente en conformidad consigo mismo, es decir, convoca *libremente* hacia sí. La mediación vuelve a ser *nihil* porque la creatura espiritual cuya esencia consiste en estar y saberse estando convocada al amor del bien por el bien mismo, se descubre (en el ahí participial del alma) convocada en conformidad con su propia naturaleza, cuya mediación, por tratarse de una creatura, es 'nihil'.

Amando el bien por el bien mismo, es decir, reconciliándose consigo misma, reconcilia los extremos substantivo y atributivo que, como creatura, ha descubierto en la vía 'per aliud'.

La segunda noción de sobreeminencia (ya no negativa como la primera) redundante en un segundo 'credendum' vinculado con ella. Se trata de un 'credendum' que puede ser denominado *de la esperanza*, porque está sólidamente fundado en la libertad y no solamente en la necesidad como el primero, que apelaba a una fe que tan solo creía *lo que debía* creer.

El segundo 'credendum' tiene una doble estructura porque como corresponde a un movimiento de carácter *sapiencial* representa para el alma humana un verdadero aprendizaje. Y aprender es superar, consumando el alma la superación de la unilateralidad de la vía del juicio abriéndose a la 'vía dilectionis'. Así, el segundo 'credendum' cree también lo que debe creer, pero no solamente esto, porque va más allá de su propia necesidad de creer lo que no puede comprender.

Textualmente, la exposición del segundo 'credendum' acontece en los capítulos 76 (cfr. lin. 16-20, p. 83) y 77 (cfr. lin. 4-5, p. 84), y es resumida por el capítulo 78 que describe el pasaje de la fe muerta (*mortua fides*) a la fe viva (*viva fides*) (cfr. c. 78, lin. 22, p. 84 - lin. 2, p. 85).

La doble estructura del segundo 'credendum' consiste en que la fe que opera en el movimiento de dilección (*opera* porque *espera*, y de allí que la 'operosa fides', o fe viva, sea una fe esperanzada y el 'credendum' un creer de la esperanza) se dirige no solo 'in essentiam' sino también lo hace 'in sapientiam'. La doble estructura atiende a la doble constitución de lo sobreeminente como esencia que es saber *y* como saber que es esencia, cuya conjunción 'y' opera en el seno del movimiento de dilección y radica en el ahí participial del alma.

Este doble aspecto de la fe (*mortua et viva fides*) correspondiente a los dos sucesivos 'credendum' (1º y 2º) que se reconcilian en el dinamismo del movimiento dilectivo del alma, constituye y expone lo más propio de una sabiduría cristiana, de carácter verdaderamente sapiencial (saber = sabor).

II. El saber especulativo

II.A. *El saber especulativo como saber que es esencia: el espíritu sobreeminente.* (Núcleo textual 'A' - capítulos 27 al 36)

Al saber del espíritu sobreeminente (1er. sector del texto - caps. 1 al 64) se le opone estructuralmente, de manera especular, el saber del alma humana en tanto creatura racional (2º sector del texto - caps. 66 al 78). Por ser imagen especular invierte todos y cada uno de los puntos del modelo conforme al plano axial de reflexión y eje de simetría, constituido por el capítulo 65.

El plano de reflexión que ofrece el capítulo 65 pertenece al texto y lo articula especularmente. Pero como entre lo sobreeminente y la creatura la forma de la mediación es 'nihil', en realidad no es posible que exista plano alguno de simetría en el sentido de una mediación entre lo sobreeminente y su creatura, que sea ajeno tanto a uno como a otra. Solamente hay lo sobreeminente y la creatura hecha por él de la nada.

Esta dispersión ontológica, generada por ser lo sobreeminente un principio creador y la creatura su efecto no necesario, determina el decisivo carácter de la noción 'nihil' cuando forma parte de la expresión 'ex nihilo' para significar el modo de operar de lo sobreeminente y el modo de ser operada la creatura.

Lo sobreeminente 'opera' mediante su verbo, cuyo decir adquiere la forma de la sabiduría. De este modo, la sabiduría de lo sobreeminente radica en su verbo, y por él dice y sabe a su creatura y a sí mismo. Se sabe y se dice, y sabe y dice a la creatura, por el mismo, idéntico y único verbo.

Al llegar Anselmo a esta altura de la meditación, es plenamente consciente de la perplejidad que causan sus conclusiones necesarias: es incomprensible cómo lo sobreeminente dice y sabe, *se dice y se sabe y dice y sabe a la creatura* por uno y el mismo verbo, aunque se comprenda como necesario que así es.

El nivel del saber consubstancial de lo sobreeminente supone, categorialmente, el desarrollo superador de las nociones 'essen-

tia' y 'substantia' hacia la noción 'spiritus'. Por 'esencia' Anselmo entiende aquello que la 'cosa' debe ostentar para ser lo que es y comportarse como lo hace; 'debe', equivale a 'es preciso que' en sentido regulativo. Por 'substancia' Anselmo entiende lo que habitualmente se designa como la primera entre las categorías aristotélicas; género capaz de ser reducido por diferencias y correspondiente a todo aquello susceptible de atributos inesenciales. Obviamente, se trata de entidades individuales⁵.

Esencia no admite ni diferencias ni atributos porque constituye lo que una cosa es, y que debe serlo (en sentido regulativo) para ser la cosa que es, esa y no otra. Si a una esencia se la pudiese reducir por diferencias, se transformaría en otra esencia, de otra cosa.

Substancia, en cambio, al indicar únicamente la capacidad de algo para ser en sí, sin participar en su constitución esencial, lo designa en su aptitud para recibir *substantivamente* atributos. Obviamente, pertenece a la naturaleza del atributo su modo *adjetivo* de darse en un sustantivo.

'Espíritu', atribuido a lo sobreeminente como categoría, adquiere la significación de 'esencia' y también de 'substancia'. De esencia en la medida en que no es determinable adjetivamente, porque todo lo que se atribuye a lo sobreeminente se identifica con lo que él es substantivamente; de substancia por darse en sí, independientemente y en grado sobreeminente, es decir, porque es esencia como substancia y substancia como esencia.

'Espíritu' es lo que designa una esencia sustantiva a sus atributos, a condición de no establecer distinción alguna entre la esencia y los atributos y, consecuentemente, de no entender 'sustantiva' en el sentido habitual categorial aludido.

Al entenderse 'espíritu' en la significación antedicha, la determinación de la esencia sobreeminente mediante el saber que por exigencia creatural es preciso atribuirle (creatrix - servatrix), hace posible que el verbo sea comprendido como verbo consubstancial y a la vez como verbo de la creatura. Por ser consubstancial (esencia = substancia) con lo sobreeminente, no se interrumpe la posibilidad de que este verbo sea aquél por el cual lo sobreeminente se sabe a sí mismo. Por ser el verbo el modelo regulativo conforme al cual la creatura es dicha y sabida como creatura, constituye a ésta esencialmente (como 'creatura verbi'), y así puede llamársele verbo de la creatura (verbum creaturae) en el sentido de que por él es dicha y sabida la creatura como tal.

⁵ Aristóteles, *Categorías*, V, 2a11/3b6; *Metafísica*, V, 8, 1017b 10/14.

La dificultad, empero, radica en el 'quomodo'; en cuál sea el modo de este decir que sabe a lo sobreeminente y a la creatura 'uno eodemque verbo', modo que tiene que ver con la significación que se atribuya al término 'nihil'.

'Nihil' quiere decir ausencia de determinabilidad (mediación extrínseca) del verbo ajena al verbo mismo, en un doble sentido: a) El verbo es verbo sólo por sí, aun sin mediación de la creatura, es decir, aun sin contar con la exigencia creatural de atribución surgida de la vía 'per proprietatem'; b) en el sentido en que decir 'el verbo sólo por sí es verbo' equivale a decir 'sólo por sí mismo es sobreeminente', dado que su consubstancialidad lo identifica con la esencia sobreeminente. El verbo es 'de lo sobreeminente' porque es lo sobreeminente mismo que, como espíritu, se sabe a sí mismo y sabe a la creatura como creatura consubstancialmente sin mediación extrínseca alguna.

El modo del saber sobreeminente como saber de sí y de lo otro 'uno eodemque verbo' está vinculado a la significación de 'nihil' en la medida en que es 'nihil' la mediación entre lo sobreeminente y la creatura.

Los dos sentidos que en primer término son atribuibles a 'nihil' en función del verbo hacen que el saber de lo sobreeminente sea un saber de lo otro (otro = creatura) en tanto saber de sí mismo, porque dado que aun sin la existencia de la creatura en su mediación adjetiva (es decir, sin que proyecte atributivamente sus exigencias creaturales a través de la vía 'per proprietatem') el verbo es verbo de la creatura (creatura = otro), su ser consubstancial con la esencia sobreeminente hace que sea verbo de la creatura en la medida en que es verbo de lo sobreeminente él mismo como verbo consubstancial.

Así, sabiéndose a sí mismo lo sobreeminente, sabe, 'uno eodemque verbo', la creatura, porque la sabe en su misma esencia creatural (ex nihilo), esto es, en su ser conforme a la esencia, tal como la dice y la sabe lo sobreeminente por su verbo consubstancial.

Lo sobreeminente como espíritu sabe la creatura sabiéndose a sí mismo. Al *saber de sí* por el cual lo sobreeminente sabe y dice la creatura, Anselmo lo denomina 'nomen essentiae' en cuanto saber que de sí mismo tiene lo sobreeminente como sabiduría que es esencia; y 'nomen sapientiae' en cuanto saber que sabe de la creatura como esencia que se hace sabiduría. ¿Por qué? Porque es por mediación de la creatura (mediación = 'nihil') en cuanto creatura, esto es, en cuanto creada de la nada, que puede accederse a lo sobreeminente como saber de la creatura. Pero este mismo saber, en cuanto es de lo sobreeminente que se sabe

a sí mismo y se nombra diciéndose a sí mismo, siéndole consubstancial, sabe y dice el nombre de su esencia al decirse y saberse como sabiduría que se hace esencia y como esencia que se hace sabiduría.

El saber de lo sobreeminente, entonces, en cuanto saber de su esencia es un saber de la necesidad (en la medida en que sabe de sí como esencia); y en cuanto saber de lo que de su esencia depende como creatura (es decir, 'nihil' mediante) es un saber de la libertad.

'Uno eodemque verbo', lo sobreeminente sabe de la necesidad al saber de sí mismo como esencia del saber (per quod) que constituye a la creatura como creatura sin mediación extrínseca alguna. 'Uno eodemque verbo', lo sobreeminente sabe de la libertad al saber de sí como saber de la esencia (quod per), sabiendo lo que de sí depende, en cuanto depende de sí.

"Illa (la esencia sobreeminente) namque *nihil* omnino aliunde assumpsit, unde vel eorum quae factura erat formam in seipsa compingeret, vel ea ipsa hoc quod sunt perficeret"⁶.

Los dos sentidos del 'nihil' del texto transcripto, referidos a la forma (o esencia de la creatura como creatura) y a la cosa misma (o substancia de la creatura como creatura) en su independencia substancial (hoc quod sunt ea ipsa), señalan las dos primeras direcciones básicas en que lo sobreeminente sabe a la creatura al saberse a sí mismo: en la necesidad del verbo consubstancial con su esencia, y en la no-necesidad de que la creatura depende en su mismo ser en sí substancial (aunque inesencial respecto de su propia substancia por mediación del 'aliud' // 'nihil'), no-necesidad que hace que su en sí creatural consista, por tanto, en ser, pero no sino en conformidad con el saber consubstancial sobreeminente.

Entendidos como forma de la mediación, los dos sentidos de 'nihil' son: la esencia de la creatura es 'nihil aliunde' la misma esencia sobreeminente; la subsistencia substancial de la creatura es 'nihil aliunde' la misma esencia sobreeminente. Nótese que 'esencia' y 'substancia', idénticos para lo sobreeminente como saber que es esencia devienen, a causa de los dos 'nihil', la esencia y la substancia de la creatura por mediación de la libertad creadora que opera sin mediación, o 'ex nihilo'.

⁶ *Monologion*, c. 11, lin. 7-9, p. 26. Para las citas de obras de Anselmo, se utilizará la edición crítica de F. S. Schmitt, "S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia", dos tomos y seis volúmenes, F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968.

Los dos atributos básicos de lo sobreeminente, tal como aparecen en el Monologion hasta el capítulo 26 por obra de la vía 'per proprietatem', son 'creatrix' y 'servatrix'. El paso de la esencia y la substancia al espíritu permitirá que tales atributos se proyecten del lado de lo sobreeminente como esencia que es saber, como nombres de su esencia sapiencial, nombrándolo bajo las nociones trinitarias de 'filius' y 'procedens spiritus'.

Cada una de estas nociones trinitarias guardará estrecha relación con los dos primeros sentidos de 'nihil': el Hijo, en la figura del Verbo (como esencia); y el Espíritu Procedente, en la del Amor Espirado (como subsistencia). El Verbo como Hijo y el Espíritu Procedente como Amor, que aparecen en la meditación de la *esencia como saber* (caps. 37 al 63) en correspondencia con el nivel usual-categorial de articulación para pensar lo plural de la unidad del espíritu sobreeminente, ya están anticipados textualmente por los capítulos 9 al 14 bajo la forma de 'locutio rerum' y 'servatrix praesentia'. En efecto, la primera anticipa al Verbo (caps. 10 al 12) y la segunda anticipa al Espíritu Procedente (caps. 13 y 14).

Después de un paréntesis textual que se extiende entre los capítulos 15 y 17, relativo al modo en que los dos atributos primeros (creatrix - servatrix) convienen a la esencia sobreeminente, retoma Anselmo el tema de los dos sentidos de 'nihil' y retorna a la cuestión de la libertad de lo sobreeminente, en tanto saber de la creatura como de lo no necesario.

La subsistencia de la creatura, su relativa pero real independencia ontológica (en el sentido aludido ya como substancial, de ser en sí como creatura), implica la libertad de lo sobreeminente en la medida en que sobrepasa del ámbito de la 'locutio' (o 'per' relativo al primer 'nihil') al ámbito de la *vigencia* (vigere), que es el de la 'servatrix praesentia'.

Los capítulos 18 al 24 tratan, precisamente, de los dos modos que corresponden en forma especular, del lado de lo sobreeminente, a los dos sentidos de 'nihil'. La 'locutio' tiene así que ver con la *forma* de la creatura en tanto relativa al verbo 'locutio' - 'praesens essentia'), y la *vigencia* (= vigere) guarda relación con la subsistencia de la creatura en tanto relativa a la presencia 'servatrix' (vigere = servatrix praesentia).

Esencia presente y presencia 'servatrix', lejos de ser meros juegos verbales, adquieren en estos capítulos una importancia radical, no solamente porque atañen a lo más intrínseco de la creatura (como 'creatura verbi'), sino porque especularmente se proyectan del lado de lo sobreeminente exigiendo el surgimiento de un tercer 'nihil'.

Si el primer 'nihil' tuvo que ver con la problemática que desembocó en la 'locutio' (forma del capítulo 11), y el segundo 'nihil' (subsistencia del capítulo 11) condujo al tema de la 'servatio', este tercer 'nihil' que aparece textualmente en el capítulo 19 (cfr. c. 19, lin. 26-27, p. 83) tiene que ver con lo sobreeminente como espíritu, es decir, como saber que es esencia y esencia que es saber, y con el saber que de él pretende la creatura racional como 'razón con la que medita' desde la vía 'per proprietatem'.

Tiene que ver porque instaura la ausencia de mediación extrínseca también en términos teleológicos. Al considerar, la razón con la que se medita, a lo sobreeminente como fin, tampoco halla mediación posible que le sea adecuada como razón con la que se medita permaneciendo, en consecuencia, para ella, ajeno el saber que pretende.

"Sed ecce iterum insurgit nihil (3er. 'nihil'), et quaecumque hactenus ratio veritate et necessitate concorditer attestantibus disseruit, asserit esse nihil"⁷.

El texto transcripto es elocuente: 'nihil', en su tercera acepción, avanza contra lo sobreeminente mismo en la medida en que es determinado como substancia = esencia.

Dado que la subsistencia de la creatura implica necesariamente la *esencia presente* y la '*servatrix*' presencia de lo sobreeminente (proyectadas especularmente por la razón con la que se medita), Anselmo utiliza en el capítulo 18 del Monologion el argumento que servirá de inicio y abarcará estructuralmente los diez primeros capítulos de una obra posterior suya, el De Veritate⁸.

El argumento apela a la verdad como atributo sentencial, en dos proposiciones concretas: 'futurum erat aliquid' y 'praeteritum erit aliquid'. En ellas, se sirve del movimiento de 'futurum' en relación con 'erat' y 'praeteritum' en relación con 'erit'. Justifica, así, la imposibilidad de hallar un momento temporal en que haya comenzado a ser posible la atribución 'ser verdadera' a la primera proposición, y lo mismo para la segunda, a saber, la imposibilidad de hallar un momento temporal en que cese la posi-

⁷ *Ibidem*, c. 19, lin. 26-27, p. 33.

⁸ El argumento en cuestión y la referencia al *Monologion* se encuentra en *De Veritate*, c. 1, lin. 6-19, p. 176; en c. 10, lin. 13-32, p. 190. Anselmo relee su propio argumento interpretándolo en términos causales. Para el tema puede verse: E. Briancesco, "Justicia y Verdad en San Anselmo: el capítulo XII del 'De Veritate'" (*Patristica et Mediaevalia*, vol. IV-V, Bs. As., 1983, pp. 45-67); E. Corti, "Verdad y Libertad: lectura del 'De Veritate' de Anselmo de Canterbury" (*Stromata*, XXXIX, nº 3/4, San Miguel, 1983, pp. 351-363).

bilidad de atribución de 'ser verdadera' a ella. Ambas imposibilidades equivalen, para las proposiciones, a la *necesidad* de su 'ser verdaderas'.

La necesidad de la verdad sentencial de ambas no consiste en una necesidad analítica. Son verdaderas necesariamente en el sentido de serlo sin mediación alguna ajena a sus mismos extremos, a saber, lo sobreeminente y la creatura cuya mediación es 'nihil'.

'Nihil' en relación a 'erat' contiene las dos primeras acepciones mencionadas en el texto del capítulo 11; en relación con 'erit', hace surgir la tercera acepción mencionada en el texto del capítulo 19.

El problemático 'nihil' aparece ahora nuevamente, y no sólo como negación de comienzo sino también como negación de fin. Nada hay que preceda o siga a lo sobreeminente y le sea atribuible desde la exigencia creatural, porque lo sobreeminente, como 'ipsa summa veritas', resume los extremos de la proposición en la unidad del espíritu.

Este tercer 'nihil' es el más hondo y corrosivo de todos porque no afecta, como los dos primeros, a aspectos de la creatura en su relación creatural de procedencia con lo sobreeminente, sino a la misma esencia sobreeminente como espíritu, es decir, no sólo como saber que es esencia sino también como esencia que es saber. Y esto es así porque la afecta en la medida en que ella opera a la creatura teleológicamente como fin que, en tanto fin que opera sin mediación ajena a sí mismo, opera sólo en conformidad consigo mismo. Al operar únicamente en conformidad consigo mismo, envuelve en su seno la tercera acepción de 'nihil' y permanece, para la razón *con la que* se medita, al margen de su saber pretendido.

El saber que la creatura pretende de lo sobreeminente tampoco podrá acontecer como saber puramente teleológico, como puro saber de lo sobreeminente como fin a través de la unilateralidad de la vía del juicio.

Los dos primeros 'nihil', superados por la 'praesens essentia' y por la 'servatrix praesentia', correspondientes a la 'locutio rerum' y a la 'vigentia rerum' avanzan, en este tercer 'nihil', hasta la verdad misma (ipsa summa veritas), no en cuanto verdad de la creatura en el sentido de saber necesario de lo sobreeminente como saber que es esencia, sino en cuanto verdad sobreeminente (verdad de la libertad) en el sentido de saber de la libertad como saber de su esencia, que es saber. Si el 'erat' de la primera sentencia es superado por la 'praesens essentia' y por la 'servatrix praesentia', ¿cómo superar el 'nihil' cuando se

instala, 'erit' mediante, en la verdad misma en tanto ésta aparece como libertad (*ipsa summa veritas*)?

No cabe otra alternativa más que apelar a la *ubicuidad* y *eternidad* de la esencia sobreeminente como fin del deseo racional (y no sólo del saber judicativo) de bien que afecta al hombre en su alma, ubicuidad y eternidad que habrán de ser entendidas no como una pormenorización ontológica de lo sobreeminente en todo lugar y tiempo, sino como la simultaneidad de la 'praesens essentia' y de la 'servatrix praesentia' (¿*praesens praesentia*?) en la absoluta unidad del espíritu sobreeminente como verdad de la libertad (verdad sobreeminente). La verdad de la libertad es el fin de la vocación de felicidad que embarga a la creatura racional, fin que la convoca hacia el bien como término de su movimiento amoroso convocándola, de esa manera, nuevamente como unidad: Unidad postulada por su deseo, exigida por su naturaleza, y que pertenece, ahora, a la verdad de la libertad.

"In nullo itaque loco vel tempore proprie dicitur esse, quia omnino a nullo alio continetur; et tamen in omni loco vel tempore suo quodam modo dici potest esse, quoniam quidquid aliud est ne in nihilum cadat ab ea praesente sustinetur. In omni loco et tempore, quia nulli abest; et in nullo est, quia nullum locum aut tempus habet"⁹.

Como puede verse en el texto, éste señala dos momentos de la sobreeminencia: el de ofrecimiento y accesibilidad (*nulli abest*), y el de resguardo y abroquelamiento (*in nullo est*). Ambos momentos reunidos por la simultaneidad de la 'praesens essentia' y de la 'servatrix praesentia' en el seno de lo que Anselmo denomina 'presencia sostenedora' (*sustinens praesentia*).

Lo anticipado por el texto que acaba de transcribirse, verá su proyección definitiva en el momento en que sea tematizado el saber que lo sobreeminente tiene de sí como fin de su creatura, es decir en tanto saber de sí cuya verdad es la libertad, y que únicamente puede ser tematizado de modo especulativo en la vía 'per aliud'.

II.B. *El saber que no es esencia, como saber especulativo de lo sobreeminente: el alma y su itinerario sapiencial.* (Núcleo textual 'B' - capítulos 69 al 74)

Una vez que el capítulo 65 se ha encargado de señalar que la esencia sobreeminente es tan inefable cuan inevitable es que se trate de saber de ella, dicha conclusión deriva en la acepta-

⁹ *Monologion*, c. 22, lin. 4-8, p. 41.

ción especular de la vía 'per aliud' como recurso adecuado y alternativo de la vía 'per proprietatem'.

La vía 'per aliud' es la vía especulativa que supone descartada la posibilidad de acceder a lo sobreeminente a través de las propiedades de su esencia y por mediación de ellas. Descartada dicha posibilidad a causa de lo unilateral de su proceder, sólo cabe intentar una superación que dé cuenta de su unilateralidad.

La renuncia al acceso 'per proprietatem' vale tanto como renunciar a acceder a lo sobreeminente por mediación de lo sobreeminente mismo, porque sus propiedades no inhieren en él como atributos en una substancia a menos de entender substancia = esencia. La renuncia, por tanto, consiste en declinar la intención de acceder a él entendiéndolo unilateralmente desde la única mediación que proporciona el juicio, esto es, la mediación de las propiedades de lo sobreeminente como espíritu.

Si esencialmente es idéntico con sus propiedades porque éstas inhieren consubstancialmente en su esencia, entonces lo sobreeminente *es* sus propiedades (= relaciones trinitarias del espíritu) y las propiedades *son* lo sobreeminente. Lo sobreeminente, por tanto, no acepta tal mediación porque cualquier mediación que le sea proyectada desde el ejercicio unilateral del juicio le es ajena.

La unidad y trinitariedad de la esencia hace que sea imposible acceder a ella por ella misma (en el sentido de propiedades de su esencia) y permanece, en consecuencia, inefable.

Inefable es el 'et' de las expresiones 'trinus et unus' y 'unus et trinus'. Puede saberse la unidad como exigencia creatural proyectada desde ésta a través de los dos primeros 'nihil'; es imposible, sin embargo, saber y decir cómo acontece su tri-unitariedad, habida cuenta de que ésta acontece sin mediación alguna que sea extrínseca al espíritu mismo tri-unitario.

La vía 'per aliud', por tanto, operará a través de algo que *no es* lo sobreeminente (el alma en cuanto creatura racional) pero que en su propia interioridad descubre un dinamismo que la impele hacia aquello sobreeminente cuyo acceso ha sido cancelado preservando así su sobreeminencia (primera noción, negativa, de sobreeminencia).

Lo que se ofrezca, con posterioridad a la primera cancelación, como vía hacia lo sobreeminente, ha de reunir determinadas condiciones: en primer término, ha de tratarse de una creatura (porque como las mediaciones son 'nihil', además de lo sobreeminente sólo hay creatura); en segundo término, es preciso notar que no puede tratarse de cualquier creatura indiscriminadamente tal, porque la vía que trató de acceder a lo sobre-

eminente como saber por la mediación de sus propiedades a partir de la exigencia creatural de la *creatura en general*, ya ha sido cancelada. Dicha cancelación fue operada por el modo de darse las propiedades en la substancia sobreeminente, como 'spiritus'.

Será menester destacar, entre todas las creaturas, una que sea más propicia que las restantes: la creatura propiciatoria de la vía 'per aliud' habrá de ser determinada, en su aptitud, por la relativa proximidad que guarde respecto de lo sobreeminente como *espíritu*; y dicha proximidad determinará, a su vez, la semejanza de tal creatura con el espíritu sobreeminente. La semejanza hará, de esta creatura, una *creatura espiritual*.

El primer sector del Monologion mostró el intento de acceder a lo sobreeminente llevado a cabo por el ejercicio de la razón *con la que se medita* a partir de la unilateralidad de la vía judicial (como juicio sobre las propiedades de la esencia, ignorante de que tal *esencia* susceptible de juicio, lo es a condición de entenderla como *distinta de substancia*). La unilateralidad de una tal vía consistió en la suposición, por parte de la razón *con la que se medita*, de que el juicio puede operar al margen y fuera del movimiento de dilección por el bien que afecta a toda creatura racional.

La creatura racional trató de saber de lo sobreeminente a partir de la noción de 'creatura' en general (expuesta por los dos primeros 'nihil') marginándose a sí misma como racional bajo la forma de la razón *con la que se medita*. Adoptó, así, la noción de una creatura entendida como substancia, marginándose a sí misma como 'espiritual' para mantenerse en la perspectiva judicial como perspectiva 'objetiva' *sobre* el bien. Y al olvidarse de sí como creatura espiritual olvidándose de su naturaleza por atender exclusivamente a su racionalidad judicial (razón *con la que se juzga*, o medita judicialmente), canceló con ello el acceso a lo sobreeminente, que convoca a cada una de sus creaturas en conformidad con lo propio de cada una. Lo propio de la creatura racional es no sólo su capacidad de *juzgar sobre el bien*, sino también y fundamentalmente su capacidad de hacerlo en el seno del movimiento dilectivo en pos del bien, en posesión del cual cifra su felicidad.

"Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se descendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit?"¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, c. 66, lin. 21-24, p. 67.

El primer sector del Monologion también operó sobre el 'unde' de los bienes conformes a juicio y arribó a lo sobreeminente como algo uno (*unum aliquid*) que se juzga tres como *saber*, y como algo tres que se juzga uno como *esencia*, sin poder acceder al saber que se sabe uno y tres, porque tal saber acontece como espíritu para el que saber es su esencia y su esencia, saber.

Por intentar acceder a lo sobreeminente a través de las propiedades de su esencia (es decir a través de mediaciones ajenas a la esencia del espíritu), quien medita en el Monologion ha quedado relegado fuera de aquél que se sabe a sí mismo y que en este idéntico saber de sí sabe a su creatura.

Según la perspectiva del juicio del que juzga sobre lo bueno desde la unilateralidad de su juicio, que es la perspectiva del que ubicado *fuera* de lo bueno quiere acceder a su fundamento (*unde*) mediante un juicio operado *sobre* lo bueno, tal acceso aparece cancelado. La radical limitación de esta vía proviene del hecho de que quien quiere transitarla, en realidad lo que quiere es *juzgar lo bueno* (adjudicar el bien) juzgando sobre el bien de lo bueno mismo. Porque si el que medita se ubica en la perspectiva de lo bueno que se ofrece a él, pero únicamente como razón *con la que* medita, está presuponiendo que además de capacidad para juzgar de lo bueno de cada cosa tiene capacidad para juzgar del fundamento a partir del cual lo bueno de cada cosa le aparece como tal; y así, presupone capacidad para acceder a lo sobreeminente por vía de atribución judicial.

El intento descrito da con un saber sobreeminente que lo margina negativamente relegándolo a un puro saber inesencial judicial.

Al pretender lograr un saber de la substancia sobreeminente a través de las propiedades de su esencia, la creatura racional encontró a ésta sabiéndose a sí misma y a lo otro en forma inflexible. La inflexibilidad de este saber la colocó fuera de él, y la necesidad de los argumentos que proyectaron creaturalmente las exigencias de la creatura en general se volvió en su contra impeliéndola hacia el 'credendum' de la resignación.

Con todo, no hay que ver algo puramente negativo en el resultado, si es que se trata de un itinerario por el cual la meditación se alecciona y aprende. Ahora, profundizando en su interioridad, la creatura racional se considerará en su naturaleza espiritual e intentará la vía 'per aliud', que es como decir que intentará saber de sí sabiéndose en conformidad con el saber que otro ha de ella; sabiendo de sí como *creatura* de índole *espiritual*.

La creatura racional se abre de este modo a la consideración de sí como saber sabido por otro: es saber porque su naturaleza es *racional*; es sabido por otro porque sabe de sí como *creatura*.

Este juego especular sumamente delicado subyace a la cabal intelección del Monologion, a través de las mutuas relaciones entre sus núcleos textuales. En el núcleo 'A', se trata de lo sobreeminente como saber que es esencia y que, en cuanto tal, discrimina dos sujetos textuales: de un lado y abroquelado en su sobreeminencia, el espíritu; del otro lado y marginada por el ejercicio unilateral de la vía judicial, la razón *con la que se medita*. En el núcleo 'B', al tratarse del alma humana que medita en su interioridad como creatura espiritual, los dos sujetos alcanzan textualmente la unidad que les proporciona el movimiento de dilección hacia el bien, por el bien mismo.

En el primer sector de la obra, la perplejidad frente al modo en que acontece el saber sobreeminente en la figura del verbo mantiene al que medita, a causa de la unilateralidad de la razón con la que lo hace, fuera del único dinamismo que puede ofrecerle lo que pretende. Y así, la fuerza con que la necesidad argumental se vuelve en su contra, lo impele hacia la resignación que emerge del primer 'credendum'.

En el segundo sector, en cambio, no hay ya dos sujetos textuales porque ambos confluyen en el saberse sabida por otro que embarga al alma en cuanto creatura racional, esto es, espiritual. La confluencia ocurre porque el alma humana, en cuanto creatura racional, es idéntica textualmente con el sujeto del saber que de sí misma y de lo sobreeminente tiene.

"(...) ipsa sibimet (= mens rationalis) esse velut 'speculum' dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam 'facie ad faciem' videre nequit"¹¹.

'Ipsa sibimet' indica lo que acaba de decirse. La creatura racional, como de índole espiritual que es, tiene la capacidad de especular, en el sentido de considerarse a sí misma como imagen de aquello (= saber sabido) que no es capaz de ver por las propiedades de su esencia, esto es, cara a cara.

Inmediatamente el texto aclara qué debe entenderse por la expresión 'cara a cara':

"(...) si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negetur esse

¹¹ *Ibidem*, c. 67, lin. 27, p. 77/lin. 1, p. 78.

in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit”¹².

El rostro de aquello que no puede verse por sí, es el rostro de aquello que por sus peculiares propiedades consiste en una trinidad inefable.

Las propiedades de lo sobreeminente como espíritu son las que consubstanciándose con su esencia, sin por ello dejar de ser propiedades o atributos ‘adjetivos’, lo ubican por sobre todo lo que él no es. Pero entre todo lo que no es lo sobreeminente está la creatura racional, cuya capacidad para lo sobreeminente ya ha sido demostrada en el primer sector del texto como capacidad de juzgar sobre lo bueno.

La creatura racional, encarnada en el alma humana de quien medita, como sujeto textual del segundo sector, ejercitará su capacidad para amar lo bueno por sí mismo, involucrando de esta manera al juicio en el seno del movimiento dilectivo. Este movimiento aparecerá, a su vez, ofreciendo al alma una consideración dinámica de sí misma al ofrecerla en pos de lo bueno cuya posesión le promete la felicidad que anhela y exige.

La capacidad de tender hacia lo sobreeminente que el espíritu racional descubre cuando se considera a sí mismo como creatura espiritual, le impone la obligación de su ejercicio efectivo. Y como esta imagen constituye su propia esencia espiritual impresa en ella como su naturaleza, la tarea de ahondar especulativamente en la imagen propia equivale a la tarea de expresar su propia naturaleza.

En su poder está la capacidad y la obligación (exigencia y anhelo) de expresarse, entonces, como naturaleza racional; o lo que es lo mismo, en su poder está la capacidad y la obligación de consumarse en orden al fin que constituye, para ella, su naturaleza, y que es, también para ella, su propio bien. El fin de la creatura racional como espíritu a imagen del espíritu consiste en usar su capacidad de juzgar y discernir (*razón con la que se medita*) lo bueno de lo que no lo es, en el seno de un movimiento de dilección amorosa, a efecto de amarlo o reprobarlo en conformidad con el verdadero discernimiento de su juicio.

El juicio, al operar su discernimiento en el seno de un movimiento de dilección por el bien mismo, no lo operará ya unilateralmente en una exclusiva conformidad consigo mismo (es decir, en conformidad con la razón con la que se medita), sino que se abrirá a la estructura del bien que lo convoca, en pos de la felicidad a la que aspira.

¹² *Ibidem*, c. 67, lin. 1-4, p. 78.

El fin de la creatura racional la convoca a un juicio (que es como decir al ejercicio de su propia naturaleza racional), pero que no adquiere su verdadero significado hasta que es ejercido en el seno del movimiento en pos del bien, por el bien mismo.

"Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona (...). Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studerit intelligere"¹³.

El ejercicio hacia el bien sobreeminente, como movimiento hacia él, no es posible para la creatura racional si no se ejercita a sí misma como naturaleza que guarda en sí misma la imagen de lo sobreeminente. Esto implica, por tanto, un ejercicio que podría llamarse trinitario en la medida en que es la imagen de lo sobreeminente, en la constitución trinitaria de su esencia, como saber que convoca al amor de sí.

Hasta este momento del texto del segundo sector de la obra, hasta el capítulo 68, el autor no ha hecho mención de 'ánima humana'. Hasta aquí, por tanto, es preciso señalar el desarrollo categorial conforme a la categoría 'rationalis natura'. Desde el capítulo 69 hasta el capítulo 74 opera textualmente la categoría 'ánima humana', y con ella habrá que entender el núcleo textual 'B'.

Al aparecer como sujeto textual el alma humana, ya ha sido desarrollado lo que le compete a ésta como las propiedades de su esencia espiritual. El alma humana cuenta, entonces, con su capacidad y su obligación de acceder racionalmente al fin para el que es convocada en su misma constitución natural.

El núcleo 'B' del segundo sector tratará, justamente, de mostrar en qué medida sí, y en qué medida no, puede el alma acceder a lo sobreeminente. Anticipando la cuestión, puede decirse que su posibilidad de acceso queda garantizada por el hecho de tratarse de la consumación de su naturaleza racional en pos del bien, al que es convocada dilectivamente. Aunque es preciso que dicha consumación acontezca con la obligada mediación de la justicia, que es la mediación adecuada al sujeto de la meditación, en tanto creatura espiritual. 'Justicia' adquirirá el estado de nombre racional de la libertad.

Como puede verse, se trata de la reconciliación entre la vía del juicio y la del 'bonum', escindidas en el primer sector a causa del ejercicio unilateral judicial de la razón con la que se medita allí. Ahora, en el núcleo 'B', hay juicio, hay ejercicio de la

¹³ *Ibidem*, c. 68, lin. 1-6, p. 79.

racionalidad, pero ésta no se agota en el puro acuerdo consigo misma que le acarrea su escisión del bien. Y hay naturaleza dialéctica, hay deseo del bien, pero éste no se consume en una dialéctica tendencial apetitiva ajena al carácter espiritual del alma.

El alma debe reconocer a lo sobreeminente como fin al reconocerse ordenada (al saberse sabida) al amor del bien, por el bien mismo. Este orden tendencial, en la medida que está impreso en ella, la dirige hacia su fin. Pero el acceso al fin, dado que el alma se mueve en conformidad consigo misma (en conformidad con la discreción de su juicio), no acontece sino como conviene a una creatura espiritual, es decir, deliberadamente.

Deliberadamente ha de franquearse el alma su acceso al fin que, para ella, además de su naturaleza, es su propio bien. Dado que el bien que el alma ha reconocido como su fin es un bien sobreeminente, la magnitud de la intensidad del deseo que la afecta ha de ser adecuada a la magnitud del bien que ama. A un bien sobreeminentemente magno le ha de corresponder un amor que no cese de tender a él por el apetito de su deseo. A este deseo sin fin de bien, dice Anselmo, ha de corresponderle una vida adecuada que lo haga posible, es decir, una vida igualmente sin fin cuyo sentido le es otorgado por el sentido de su deseo, que no es otro que el bien sobreeminente.

La magnitud cualitativa de tal vida no puede estar dada sino por la seguridad, por el resguardo de cualquier obstáculo eventual que se interponga entre el alma y al bien: el verse libre de molestias y obstáculos hace que el que así vive, viva feliz (*beate vivat*).

Resumiendo: El reconocimiento del alma humana naturalmente orientada al bien como fin equivale al reconocimiento de que el deseo del bien en conformidad con el juicio, que constituye la índole de su movimiento, es un deseo de ser feliz: "*Cum omnes frui appetant solis iis quae bona putant*", expresaba el capítulo primero (Cfr. *Monologion*, c. 1, lin. 13, p. 13). Ahora podría leerse: 'Dado que todos desean ser felices', entendiendo 'todos' como referido a las creaturas espirituales.

"*Nihil ergo verius, quam quod omnis anima rationalis, si quemadmodum debet studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat*"¹⁴.

Queda, de este modo, delineado el deseo de bien en conformidad con el discernimiento del juicio, como deseo de felicidad. El próximo paso de la reflexión anselmiana se dirige al *movi-*

¹⁴ *Ibidem*, c. 70, lin. 29-31, p. 80.

miento —si así puede decirse— que este deseo de felicidad de la creatura proyecta del lado de lo sobreeminente, y que corresponde al movimiento del alma.

El deseo importa su satisfacción; y la impronta de satisfacción del deseo exige que éste sea retribuido. Al *movimiento desiderante* del alma ha de corresponderle un *movimiento oferente* de lo sobreeminente. La índole de la oferta ha de estar en consonancia con el alma desiderante por una parte, y con la dignidad del oferente por la otra, porque si bien es preciso tener en cuenta que el alma desea ser feliz y exige, en consecuencia, un bien adecuado a su naturaleza de creatura, sin embargo también es preciso notar que lo sobreeminente, en la medida en que es el bien mismo deseado, no puede ofrecer algún otro bien distinto de sí a cambio de sí mismo. Si así lo hiciese, el bien sobreeminente, que es lo que ama la naturaleza racional del alma como su fin, no sería amado por sí sino por otro, ni sería amado él mismo sino el otro que ofreciera en lugar suyo. Ha de ofrecerse, en consecuencia, como retribución del amor de quien lo ama, a sí mismo.

“Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuatur: non se vult amari et desiderari propter se sed propter aliud, et sic non se vult amari sed aliud; quod cogitare nefas est”¹⁵.

Pero como no es posible que lo sobreeminente quede a merced de su creatura, es decir, del deseo de bien de su creatura, aun tratándose de la creatura racional hecha a su imagen por él mismo, a pesar de que ésta desea el bien mismo y a pesar de que lo sobreeminente se ve comprometido como fin al verse comprometido como retribución amorosa del amor perseverante de su creatura, sin embargo, resta la mediación de la justicia como modo de preservar la estructura natural de la creatura (su amor que exige ser retribuido por el bien mismo) y la constitutiva sobreeminencia de lo sobreeminente.

Anselmo atiende a la justicia en el capítulo 74, último del núcleo 'B' del segundo sector del Monologion.

La relación entre el deseo de felicidad del alma humana, que bajo la forma de amor del bien sobreeminente ha sido expuesta por Anselmo, y la donación de sí mismo que hace lo sobreeminente bajo la forma de retribución amorosa a su creatura, adopta la figura textual de un 'juego' causal-especular.

A causa del bien cuya posesión es entrevista como felicidad por parte del alma racional, ésta dirige su intención hacia él. A

¹⁵ *Ibidem*, c. 70, lin. 26-29, p. 80.

causa de que el deseo del alma por el que ésta se dirige hacia el bien en pos de la felicidad es un deseo natural, lo sobreeminente se ve comprometido como fin, por ser el autor de tal naturaleza y haberla convocado al amor de sí mismo.

El deseo implica el fin, en cuanto deseo natural, e impele al alma hacia el fin por idéntica razón. La naturaleza, en cuanto expresión de un orden intrínseco, involucra al alma y también al fin de su movimiento en pos de la felicidad, en cuya posesión el alma la entrevé. Esta ordenación es razonable porque se descubre dentro del ámbito en que la razón reflexiona, el ámbito de las implicaciones necesarias idéntico con la razón misma. Así, el deseo implica el fin y ordena el alma hacia él. Dentro de esta ordenación es natural que el alma intente el fin en conformidad con su propia capacidad de movimiento, es decir, en conformidad con el juicio discriminante de su razón.

Pero como aun dentro de este esquema hay almas cuyo movimiento no coincide con el de las demás, es también razonable que si el movimiento de unas las pone en dirección al fin que la razón señala y el movimiento de otras las aleja de este mismo fin, entre unas y otras exista una notable diferencia y que esta diferencia sea atribuible al propio movimiento de cada una que, respectivamente, la aproxima o aleja de su fin natural. Es obvio, además, que la diferencia no puede ser atribuida al fin, ya que éste es el mismo para todas las almas en cuanto creaturas racionales.

Si se denomina 'mérito' a la cualidad del movimiento de aproximación y 'desmerecimiento' a la del de alejamiento, también es razonable que pueda comprenderse la causa de la diferencia entre las almas, en conformidad con el movimiento que cada una se imprime. Será meritoria la que se dirige al fin adecuado según el juicio de su razón, y la otra tendrá la cualidad contraria. Todo esto es razonable, y de esta manera la naturaleza, sin apelar a justificación alguna extraña a sí misma, compromete naturalmente al fin de su movimiento, exigiéndolo como fin.

El movimiento que imprime el deseo ha de ser adecuado al deseo mismo, de modo que si el deseo es deseo de felicidad en la posesión de un bien que asegure al alma verse libre de molestias, el alma misma que desea ha de ser capaz de una existencia que le permita alcanzar y disfrutar de un bien de tal magnitud. El alma que desea gozar de un bien sin fin, exige en su deseo una existencia concorde con su naturaleza; exige, en consecuencia, una existencia sin fin. Por este argumento Anselmo ha establecido —en el marco de lo razonable— la inmortalidad del alma que se ordena al bien en pos de la felicidad; pero no

lo ha establecido solamente para el alma meritoria sino también para la que posee la cualidad contraria, esto es, también para las almas que carecen de mérito. *Toda alma humana* es, consecuentemente, inmortal, a causa de la exigencia que manifiesta su deseo como estructura natural de la creatura racional.

Esta conclusión garantiza la existencia de dos conjuntos, conforme sea su ordenación al fin: el conjunto cuya cualidad es el mérito, y aquel determinado por el desmerecimiento. El primero *obtiene la felicidad* que anhela porque permanece en un estado que podría denominarse 'deseo de su objeto en conformidad con él'; el segundo, afectado por la carencia de mérito, *obtiene la infelicidad* porque se mantiene en un estado de 'deseo, sin objeto', en un estado de deseo que, al no acontecer conforme con su objeto, queda sin él. El hecho de quedar 'sin objeto' obedece a la índole misma del objeto, el bien, cuya naturaleza aparece como exigiendo ser amado en conformidad únicamente con el bien mismo.

Es 'natural', por tanto, no sólo que las almas meritorias alcancen lo que se proponen, sino también que las otras, las afectadas de desmerecimiento, no lo alcancen, a causa de no adecuar su deseo a la naturaleza del objeto pretendido.

Lo que escapa al orden de lo meramente 'natural' es que dentro del único conjunto de almas todas las cuales están ordenadas al cumplimiento del fin que les es propio, haya, sin embargo, algunas que escapan al 'criterio' discriminatorio racional del 'mérito' o 'desmerecimiento'.

La realidad de tales almas ajenas al criterio de discriminación acuñado razonablemente por la meditación, no escapa a la meditación misma que se ve, así, desarticulada. Es desarticulado el círculo razonable del mérito y desmerecimiento de las almas porque por una parte cabe dentro de lo razonable, pero por la otra parte no, el hecho de su existencia efectiva. Esta entidad, que siendo alma humana por su esencia natural e implicando el cumplimiento de su propio fin, se excluye, empero, de lo razonable, al mostrarse ajena al criterio del mérito o desmerecimiento como criterio que proyecta la exigencia de accesibilidad del fin, hace que la reflexión deba abrirse *nuevamente* en dirección *hacia* lo sobreeminente (la primera apertura coincide con el primer 'credendum').

Lo sobreeminente, que parecía comprometido e involucrado por la exigencia de cumplimiento de su fin, por parte de las almas en cuanto creaturas racionales, debe ser entendido ahora mucho más allá del deseo por el que la reflexión intentó la vía 'per aliud'. La presencia de almas ajenas al mérito o desmere-

cimiento, que aun así deben ser comprendidas como exigentes de cumplimiento de su naturaleza racional, implica para la reflexión el verse proyectada nuevamente por la sobreeminencia de lo sobreeminente.

Lo sobreeminente aparece como deseado y como deseable; y también como oferente de sí mismo. Pero no sino como en conformidad con la justicia; lo que en el caso de lo sobreeminente equivale a decir en conformidad consigo mismo. La conformidad consigo mismo ubica al bien que se propone como fin del apetito del alma humana como criatura racional, más allá. Pero no más allá en idéntico sentido que lo ubicó el primer 'credendum', como 'credendum' de la resignación, sino más allá en un sentido que solo es comprensible para aquél que adopta la figura del 'credendum' de la *esperanza*, o segundo 'credendum'.

La justicia como noción referida a lo sobreeminente hace que aun comprometido como fin del deseo racional de las almas que lo procuran por sí mismo como bien, escape al restringido marco del mérito o desmerecimiento acuñado como criterio 'meramente' razonable. Así, es posible que aparezca como fin y que simultáneamente preserve su sobreeminencia.

Esta sobreeminencia es la sobreeminencia de la libertad. No de una libertad entendida como más allá de todo lo razonable, en el sentido de lo absurdo, sino de una libertad que es capaz de ofrecerse a la necesidad de la razón sin agotarse en ella, y que superando dicha necesidad desde su misma interioridad, la ofrece y la consume como suprema libertad.

- a) "Quae vero animae incunctanter iudicandae sint sic amantes id ad quod amandum factae sunt ut illo quandoque frui,
- b) quae autem sic contemnentis ut illo semper indigere mereantur,
- c) aut qualiter quove merito illae quae nec amantes nec contemnentis dici posse videntur, ad beatitudinem aeternam miseriamve distribuantur:
- 1) aliquem mortalium disputando posse comprehendere, procul dubio aut difficillimum aut impossibile existimo.
- 2) Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum; (...)"¹⁶.

El texto transcripto y separado en párrafos, que corresponde casi a la totalidad del capítulo 74 del Monologion, último del segundo núcleo textual, o núcleo 'B', muestra lo que acaba de decirse:

¹⁶ *Ibidem*, c. 74, lin. 22, p. 82/lin. 6, p. 83. La sectorización 'a), b), c), 1), 2)' es nuestra.

- a) Ordenación de las almas meritorias, según el razonable criterio del mérito.
- b) Ordenación de las almas demeritorias, según el mismo criterio enunciado en a).
- c) Ordenación igualmente necesaria, aunque no contemplada ni reductible al criterio sostenido en a) y en b).
 - 1) Momento de ruptura del círculo trazado desde la necesidad meramente racional.
 - 2) Momento de articulación de la 'libertad' en la 'necesidad', bajo las figuras textuales de la no privación injusta y de lo sobreeminente como 'summe iustus'.

Justicia es el nombre de aquello que articula la libertad y la necesidad en la perspectiva particular de 'libertad' y 'razón' o de 'naturaleza' y 'libertad'. En la medida en que el bien convoca al amor de sí a la naturaleza como a su fin, ordena y hace posible la labor de la razón, cuyo elemento es la necesidad; pero como no convoca al amor de sí sino por sí mismo, descentra el círculo de la causalidad trazado por el ejercicio unilateral del juicio que la razón cree poder discriminar sobre el bien a efectos de orientar su movimiento, y lo abre en dirección al amor del bien por el bien mismo.

Este amor al que es convocada la naturaleza racional constituye la índole del movimiento *dentro* de cuyo dinamismo se encuentra el hombre, y en cuyo seno ha de ejercitar el juicio discriminador de su racionalidad para comprender que el bien le es accesible, pero no como ajeno a la justicia que nombra su auto-donación.

En esta aceptación del dinamismo amoroso —y sólo en ella— puede el hombre comprender que su ineludible renuncia a la comprensión unilateral del juicio de la razón a causa de la sobreeminencia de su objeto, no constituye para él un empobrecimiento puramente negativo; o que si constituye un empobrecimiento, no es precisamente a efecto de reducirlo negativamente al creer de la resignación, sino que tiene por misión convocarlo al creer de la esperanza. Creer que, a su vez, en lugar de condenarlo al orden de la resignación que es el orden negativo del que 'debe pero no puede' (porque su aspiración a la felicidad le compete naturalmente en forma necesaria), le abre la posibilidad de comprender lo que únicamente la dinámica de la libertad permite: el orden del que 'no debe, pero quiere', que es el orden de la libertad efectiva.

En otras palabras, lo anterior aparece a la reflexión como el orden del que 'debe y no debe'; porque *debe* el bien en el sen-

tido de estar a él ordenado como a su fin; pero *no debe* el bien en el sentido de estar capacitado para superar esa deuda esencial (creatural) desde su mismo interior, al consumarla cumpliendo con ella en el seno de un movimiento que es capaz de reconciliarlo con el bien mismo debido, precisamente por tratarse de un movimiento de dilección espiritual. Así, el bien mismo es *debido y no debido*, liberándose y liberando, es decir, preservando su sobreeminencia y la eminencia del alma humana en tanto creatura racional de índole espiritual.

El orden de la libertad es, por antonomasia, el de quien ama y convoca al amor de sí ofreciéndose a sí mismo en el marco de su sobreeminente justicia.

III. Especularidad textual de 'libertad' y 'necesidad' en el Monologion. Conclusión.

I) Es menester la apertura de la necesidad (en sentido negativo) en favor de la libertad, que la supera conservándola. Primer 'credendum' de la resignación en favor del segundo 'credendum' de la esperanza. Ha variado el carácter de la necesidad, pero permanecido igualmente como necesaria: '*Non solum credere id quod credi debet, sed etiam in id in quod credi debet*'.

II) El 'uno eodemque verbo' del primer sector del Monologion, se hace 'una eademque anima' (parafraseando el texto del primer sector) en el segundo. El verbo sobreeminente en su decir-saber de sí y de lo otro que deja fuera al que medita desde la unilateralidad de su juicio y lo relega a creer tan solo lo que debe (necesidad en sentido negativo), da paso al alma del hombre que puede encarnar en la unidad de su seno creatural el decir-saber de sí misma al encarnar el decir-saber de lo otro. Esto supone el ejercicio de la dilección amorosa y la inmersión de la 'ratio' en el movimiento hacia el bien.

III) La primera noción de sobreeminencia, que a la perspectiva del juicio aparece estáticamente aislando a lo sobreeminente en la sobreeminencia de su saber, da paso a la segunda noción, entendida, en relación con el movimiento apetitivo-racional del hombre, como justicia. La justicia conserva la necesidad en su noción (al ser conforme a la necesidad la asequibilidad del fin) pero la supera por la libertad con que se dispensa lo sobreeminente en el marco de su propia palabra creadora, conservadora y convocante. (La misma palabra aparecerá histórica

y escatológicamente empeñada, también en relación con la articulación entre felicidad/fin y justicia, en el 'Cur Deus Homo'.)

IV) La línea del 'aliquid', en la medida que el juicio *sobre* lo bueno lo ofrece reductivamente como 'aliquid', hace lugar a la línea del 'bonum' cuando el juicio es ejercido en el seno de un movimiento *hacia* lo bueno.

Es el bien lo que al solicitar al alma del hombre hace posible el ejercicio ordenado del juicio: La libertad con que el bien se ofrece en el marco de la justicia otorga sentido a la necesidad con la cual el hombre se entiende ordenado esencialmente hacia su fin.

V) El 'nomen essentiae' como expresión del 'bonum' entendido *solamente* como 'aliquid', da paso al 'nomen sapientiae' como expresión del 'bonum' entendido *también* como sabiduría subsistente.

VI) La exterioridad de las categorías 'esencia' y 'substancia', que mantiene a la primera en la significación de 'identidad' y a la segunda en la de 'alteridad', por el hecho de mencionar ésta la capacidad atributiva de la esencia por mediación de su individualidad existencial o substantiva, es superada por la categoría 'espíritu', que reúne en sí la significación de identidad esencial o substantiva con la de alteridad adjetiva o atributiva. La forma de significar de 'espíritu' es la propia del participio.

VII) El alma humana, en tanto forma eminentemente participial, reúne también la racionalidad como *esencia* del hombre, con el bien que lo solicita al movimiento de apropiación de lo *otro*.

VIII) La consideración estática del primer sector del Monologion, resultado del ejercicio unilateral del juicio por parte del que medita, da lugar a la consideración dinámica que contiene y ordena a la primera refiriendo el 'juicio' al 'bonum' de dos modos: subjetivamente (ratio) y objetivamente (bonum).

IX) La *justicia*, noción del segundo sector del Monologion, resume en sí las de *necesidad* y *libertad* mostrando simultáneamente su articulación. En la medida en que el bien es propuesto a la creatura racional (por vía de su naturaleza) como fin y ésta lo comprende así, surge la necesidad de acceder a él y, por tanto, de que el bien mismo sea accesible. En la medida en que el bien se ofrece más allá de la dimensión de un fin meramente natural y como al margen de los marcos del mérito y desmerecimiento con que la razón lo determina, al no ofrecerse sino al amor de sí por sí mismo en conformidad con la justicia, se resguarda en su sobreeminencia.

RÉSUMÉ

Dans ce travail, l'A présente l'articulation spéculaire qui se donne entre les deux secteurs du texte du 'Monologion' —l'un qui comprend les chap. 1-64 et l'autre qui va du ch. 65 au 78— dès la perspective axiale qui est donnée au ch. 65. Cette articulation *textuelle* permet, à son tour, l'accès à l'articulation spéculative de la *pensée* d'Anselme en ce qui concerne les notions de 'liberté' et de 'nécessité'.

La reconstruction thématique du texte dans cette perspective doit se faire conformément aux trois niveaux de stratification de l'oeuvre —catégoriel; usuel-catégoriel; notionnel-fondamental— à travers ses diverses relations structurelles.

La relation des deux premiers niveaux de stratification, qui correspond aux catégories et à leur emploi intratextuel, détermine pour chaque secteur du texte un troisième niveau d'articulation de caractère notionnel-fondamental qui se vérifie dans chacun des deux secteurs et qui constitue l'articulation centrale de l'oeuvre en même temps que fait ressortir le caractère spéculaire de son structure.

GUSTAVO A. PIEMONTE

"VITA IN OMNIA PERVENIT"

**El vitalismo eriugeniano
y la influencia de Mario Victorino**

88 págs. 10 U\$A

Ediciones
PATRISTICA ET MEDIAEVALIA