

**El libro II de *Cur Deus Homo*¹:
un antecedente privilegiado para la lógica de la acción²**

Enrique C. Corti
CONICET-UNSAM

Mag. Verbum hoc, quod est, 'facere', solet poni pro omni verbo cuiuslibet significationis, finito vel infinito, etiam pro 'non facere'. Cum enim quaeritur de aliquo: 'quid facit?': si diligenter consideretur, ponitur ibi 'facere' pro omni verbo, quod responderi potest, et quodcumque verbum responderetur, ponitur pro 'facere'. Non enim recte redditur ullum verbum interroganti: 'quid facit?', in quo non intelligitur facere, de quo interrogatur. Nam cum responderetur: 'legit aut scribit', valet idem ac si dicatur: 'hoc est scilicet legit aut scribit' Potest autem omne verbum reddi sic interroganti. Et in pluribus quidem palam est, ut: cantat, dictat; in aliquibus vero fositan dubitatur, ut sunt ista, scilicet: est, vivit, potest, debet, nominatur, vocatur. Sed nemo reprehendit, si interroganti: 'quid facit?', responderetur, quia est in ecclesia, aut: vivit sicut bonus vir, aut: potest super totam civitatem, in qua habitat, aut: magnam debet pecuniam, aut nominatur super omnes vicinos suos, aut: vocatur ante omnes alios, ubicumque sit³.

¹ De ahora en adelante, se cita según Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia*, Francisco Salesio Schmitt (ed.), Stuttgart, Frommann Verlag, 1969.

² Cf. Desmond Henry, "Medieval Metaphysics and Contemporary Logical Language", en *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der SIEPM., 1981; Sara Uckelman, "Anselm's Logic of Agency", *Logical analysis and history of Philosophy* 12, 2009, pp. 248-268; Sara Uckelman, "The reception of St. Anselm's Logic in the 20th and 21st Centuries", en Giles Gasper e Ian Logan (eds.), *Saint Anselm of Canterbury and his Legacy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2009, pp. 405-426.

³ F. S. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury*, Münster, Aschendorff, 1936, p. 25. La denominación de ciertos verbos como "infinitos" (indefinidos) o

1. “*Facere*” como noción modal en Anselmo de Canterbury

La mayoría de las discusiones en curso sobre las diversas maneras de formular una noción lógica de modalidad en el Medioevo parecen conducirse directamente desde Boecio hacia Abelardo, como si en el período intermedio nada hubiese relevante al respecto. Ello es el resultado de utilizar como criterio una noción muy restringida de modalidad, referida únicamente a posibilidad, contingencia, necesidad e imposibilidad. Sin embargo, no hay ningún motivo por el que la discusión deba atenerse a una interpretación tan estrecha. Si se amplía la noción de modalidad extendiéndola a significados tales como “acción de un agente racional”, “conocimiento”, “creencia”, “obligación”, “tiempo”, “modos de ser”, etc., el período comprendido entre Boecio y Abelardo se convierte en un lapso de tiempo donde tiene sentido detenerse, especialmente en las obras de Anselmo de Canterbury.

Monologion, *Proslogion*, *De veritate*, *De grammatico*, *Cur Deus homo*, para no mencionar sino algunas de sus obras, ofrecen innumerables consideraciones y recurren a nociones modales en sentido amplio. Desde un punto de vista lógico más estricto, el material más interesante se puede encontrar en *De grammatico* y en ciertas notas fragmentarias, compiladas y organizadas por Eadmer, biógrafo de Anselmo, poco después de su muerte en 1109. Estas notas, llamadas “fragmentos de Lambeth” de conformidad con el hecho de que el primer manuscrito de ellas se conserva en el palacio de Lambeth, fueron editadas por vez primera en 1936 por F. S. Schmitt y luego reeditadas parcialmente por Southern y otros en 1969. La primera edición organiza los fragmentos de manera conceptualmente coherente, la segunda conserva la disposición original impuesta por Eadmer.

“finitos” (definidos) proviene de Boecio; tiene una raigambre lógica precisa y no debe confundirse con su uso lingüístico. Para Anselmo un verbo indefinido es aquél que oficia de complemento de un verbo definido -aquél que indica una acción definida- por ejemplo, “correr” es un verbo finito o definido mientras que “no correr” es un verbo infinito o “indefinido”. En este párrafo Anselmo utiliza verbos tanto transitivos como intransitivos. Lo más notable de su doctrina es la amplitud del análisis que incluye, en el significado de “*facere*”, el de todos los verbos. El principal obstáculo para elaborar a partir de allí una teoría de la acción es que esta conceptualización es demasiado amplia y no puede ser utilizada en situaciones particulares, o que muchas cosas –incluso demasiadas– pueden considerarse casos diversos de acción (*facere*). Véase Jasper Hopkins, *A companion to the study of St. Anselm*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972.

El texto fue parcialmente traducido y comentado en detalle por D.P. Henry en 1967 y completamente traducido, aunque con un escaso comentario, por Hopkins en 1972. Entre otros temas, los fragmentos contienen un análisis modal de ciertos verbos latinos: *facere*, *velle*, *posse*.

Se cree que Anselmo compuso estos fragmentos (Lambeth: especialmente *facere*, *velle* y *posse*) siendo arzobispo de Canterbury. El enfoque principal de Anselmo es sobre *facere*, con análisis de *velle* y *posse* modelados predominantemente a partir de *facere*. En su análisis del significado y la función del verbo *facere*, Anselmo identifica cuatro tipos de “hacer” y subdivide cada tipo en seis modos diferentes. Las relaciones entre los cuatro tipos pueden ser alojados en un cuadrado de oposición que indica claramente que tenía en mente, en forma tácita, una lógica modal del obrar.

Anselmo parece ser la primera persona en considerar la interpretación modal rigurosa del obrar, y esto muestra que la idea de tratarlo como una noción modal es bastante anterior a lo que muchos teóricos del obrar y de la acción pensaron.

Esto ofrece al menos dos razones por las que conviene interesarse en este autor cuyos análisis poseen más que mero valor histórico. En primer lugar, la cuestión formal acerca de que la lógica modal en la reflexión anselmiana sobre el obrar y la acción se muestra casi idéntica a las lógicas agentivas estándar, y aún con sus propias limitaciones, ofrece asidero para replanteos novedosos. En segundo lugar, saber si los análisis anselmianos en el siglo XI contienen o no elementos relevantes para ofrecer, problemáticas modernas y preguntas que conciernen a la teoría del obrar y la acción.

Relativa al tópico filosófico, en el texto de *Cur Deus homo* que en este trabajo está en consideración, es posible hallar al menos una noción que estaría estrechamente vinculada al orden modal en una teoría de la acción: en términos anselmianos se expresa como la distinción entre dos tipos de necesidad, precedente y siguiente (*necessitas praecedens* - *necessitas sequens*), y pertenece por derecho propio al análisis lógico de la modalidad en la medida en que el tema resulta abordado en el marco de otra distinción medieval en el seno de la modalidad misma, como modalidad *de dicto* o *de re*, y que incide en los órdenes lógico y ontológico del análisis anselmiano del obrar; en el caso de *Cur Deus homo*, del obrar soteriológico divino.

El presente trabajo deja expresamente en el margen los aspectos formales de la teoría de la acción, porque responder a esas cuestiones requiere, en principio y como condición necesaria, tener en cuenta temas de fondo de índole filosófica y teológica en Anselmo: aquellos que, en el lenguaje natural, generan y dan sustento a los contenidos temáticos de la teoría ‘Stit’⁴.

2. “*Facere*”: teología, filosofía, lógica

Entre los motivos no lógicos (filosóficos y teológicos) que subyacen a los desarrollos lógicos de Anselmo, uno importante cabe ser clasificado como metodológico. Gran parte del tratamiento que proporciona Anselmo a cuestiones lógicas consiste en distinguir y separar esas cuestiones –y otras pertinentes al uso lógico– de cuestiones de gramática y del uso cotidiano del lenguaje, usos que denomina propio e impropio. Esta distinción es el tema principal en *De grammatico*, muchos de cuyos temas están presentes en los fragmentos de Lambeth. En *De grammatico*, el uso habitual (*loquendi usus*) de las palabras es a menudo poco

⁴ Anselmo analizó tan agudamente el concepto de acción que con justicia cabe incluirlo como lógico; si hubiera estado en su poder, la lógica matemática habría sido para él una herramienta de su preferencia. Cf. Desmond. Henry, *Logic of Saint Anselm*, Oxford, Oxford University Press, 1967; Douglas Walton, “Logical form and agency”, *Philosophical studies* 29, 1976:75-89 y Douglas Walton, “St. Anselm and the logical syntax of Agency”, *Franciscan studies*, 36, 1976, pp. 298-312. En la actualidad el tema fue presentado, entre otros, por Alan Ross Anderson, Frederick Fitch y Georg Henrik von Wright. Hoy en día hay dos grupos diferentes de teorías que pueden ser descritos como pertenecientes a la lógica de la acción en el tiempo: uno es resultado de la creación de Belnap y puede ser llamado “Teoría Stit” (“stit” es acrónimo de “*sees to it that*”). Véase Nuel Belnap, y Michael Perloff, “Seeing to it that: a canonical form for agentives”, *Theoria*, 54, 1988, pp. 175-199. Es una teoría formal en la tradición de la lógica modal que se utiliza para aclarar cuestiones que surgen en la filosofía de la acción y en la filosofía de las normas). La otra es la lógica dinámica. Ambos están conectados con la lógica modal, pero de diferentes maneras. La Teoría Stit surgió de la tradición filosófica de la lógica modal. La lógica dinámica, por otra parte, fue desarrollada por científicos de la computación con el fin de analizar la acción del ordenador; sólo después los cultores tomaron conciencia de que podría ser visto como la lógica modal de tipo muy general. Una diferencia importante entre los dos es que (en su mayoría) las acciones no se estudian directamente en la Teoría Stit: la ontología (normalmente) no reconoce una categoría de acciones o eventos. Pero la lógica dinámica sí. Entre los filósofos, tal permisividad ontológica ha sido inusual.

preciso y hasta impropio, y lo que se dice no siempre representa con precisión lo que se quiere decir. El objetivo de la gramática es explicar el uso habitual de términos, es decir, su objetivo es descriptivo.

Frente al mismo problema, el lógico tiene dos opciones: la primera puede ser ignorar el uso común o habitual por completo y proponerse una tarea normativa centrándose en los usos adecuados y en la lógica de los términos involucrados, incluso cuando ese tratamiento parece estar en desacuerdo, o simplemente lo está, con el uso cotidiano del lenguaje. En tal caso desnaturalizará la índole de la sintaxis lógica, que no es, en cuanto tal, normativa en modo alguno. La segunda opción es que su explicación lógica sea lo más amplia posible, lo suficiente para abarcar y explicar también los usos coloquiales del lenguaje. En este último caso, su labor no sería discernible con claridad de la labor del gramático, que se limita a escribir y fijar un cierto uso del lenguaje conforme a una regulación “*ex post facto*”. En la mayor parte de su obra Anselmo adopta la primera actitud; en los análisis y discusiones sobre la acción, la última.

“*Facere*” es uno de los términos sobre los que Anselmo reflexiona con detenimiento. Al abordar “*facere*” señala “*est et alia consideratio de verbo eodem, scilicet, quot modis usus loquendi dicat <facere>*”⁵, modos los cuales, como dice Henry, deben ser decodificados de manera tal que las desviaciones impropias de esos usos, es decir aquellas que van más allá del sentido propio, se hagan evidentes⁶. No se puede entender bien el uso adecuado de un término hasta que se entiende cómo su uso (o usos) habitual(es) difiere(n) de su uso propio. Henry entiende que la discusión de Anselmo sobre “*facere*” pretende ser un medio para analizar los sentidos de los términos tal como ocurren en el uso habitual (*loquendi usus*), que es oblicuo y no estricto, por comparación con su significación recta o estricta, siendo esta última vista como ejemplo del significado más simple del mismo⁷. El objetivo,

⁵ F. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk...*, pp. 28-29; véase también J. Hopkins, *A companion to the study of St. Anselm...*, p. 221.

⁶ Cf. D. Henry, “The scope of the logic of St. Anselm”, en Louis Jan de Raeymaecker (ed.), *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Âge*. Actes du Premier Congrès international de Philosophie Médiévale, Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958, Louvain - Paris, 1960, pp. 377-383; D. Henry, “Saint Anselm’s *De Grammatico*”, *Philosophical quarterly* 10, N. 39, 1960, pp. 115-126; D. Henry, *Logic of Saint Anselm...*, p. 123.

⁷ Cf. D. Henry, “The scope of the logic of St. Anselm...”, p. 377.

entonces, es dar una explicación lógica para las apreciaciones del análisis gramatical. Esta intención explicativa está conectada a la primera motivación que guía a Anselmo en la teoría de la acción. Como lo percibe Lagerlund: “*Anselm’s thinking and writing is always motivated by his interest in religion and theological problems*”⁸. Ignorar el uso impropio del lenguaje es un error usual del lógico: con frecuencia el uso de los términos que hacen las Escrituras es impropio. Y como es responsabilidad de todo lector buscar una mejor comprensión de las Escrituras, los lógicos deben interesarse y proporcionar explicaciones lógicas para el uso indebido de los términos. Un lógico medieval debería estar interesado en formular una cierta “justificación” para el uso no-propio y no-lógico de los términos, y cualquier teoría de la acción que se proponga en términos de Anselmo tiene que ser capaz de explicar por qué <facere> se utiliza en el modo en que lo está en las Escrituras. Toda justificación propuesta por la teoría de la acción que no se ocupe ni resuelva el sentido de los usos bíblicos de <facere> no será adecuada para comprender el trabajo de Anselmo, porque así como el *usus loquendi* es muy amplio, no menos lo es el uso que se hace en las Escrituras. Anselmo especifica en los fragmentos Lambeth:

“*Siquidem et dominus in evangelio ponit <facere> vel <agere> -quod idem est- pro omni verbo*”⁹, y en *De veritate*: “*Facere autem no solum pro eo quod proprie dicitur facere, sed pro omni verbo dominus voluit intelligere [...]. Usus quoque communis locutionis hoc habet, ut et pati et multa facere dicat facere, quae non sunt facere*”¹⁰.

Si la teoría lógica de la acción puede ofrecer alguna explicación del *usus loquendi*, también tendrá alguna para el uso teológico de dicho término, y una explicación apropiada del uso bíblico de <facere> no es, por tanto, un mero ejercicio inútil de lógica y gramática.

⁸ Henrik Lagerlund, “Review of Peter Boschung, From a topical point of view: dialectic in Anselm of Canterbury’s *De grammatico*”, *Journal of the history of philosophy*, 46, 2, 2008, pp. 317-318, p. 318.

⁹ Véase F. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk ...*, p. 28; J. Hopkins, *A companion to the study of St. Anselm...*, p. 220.

¹⁰ Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, ed. cit., p. 182; D. Henry, *Logic of Saint Anselm...*, pp.182-183.

Debido a que el concepto de acción está vinculado con la cuestión de la responsabilidad relativa a dicha acción y, por tanto, con la culpabilidad emergente y el pecado, una explicación de las condiciones en que la acción puede ser atribuida a un sujeto tendrá implicaciones éticas además de lógicas. Esas cuestiones pueden verse en Mateo 25: 31-46, donde en el día del juicio final, Dios separará las ovejas de las cabras en base de lo que hicieron y no hicieron¹¹. En *De casu diaboli* (vol. I, p.234) puede leerse: “*Cum enim iste dicitur quia fecit esse nudum aut no esse indutum, non aliud intelligitur nisi qui cum posset non fecit, ut nudus non esset aut ut maneret indutus*”¹². Saber cuál es la correcta atribución de una acción –tanto en el uso propio cuanto en el coloquial– es importante porque constituye un conocimiento acerca de la culpabilidad o inocencia. En estos casos se trata de actividad del hombre en sentido moral, se trata de acciones propiamente humanas. Este punto parece no haber sido tomado en cuenta por los teóricos modernos de la acción. Ellos se centran en explicaciones del tipo “x hace”, donde x es un agente-causa eficiente. De hecho, muchos de los ejemplos de Anselmo son de este tipo, pero entiende que “*omnis tamen causa, sicut dixi, facere dicitur, et omne quod facere perhibetur, causa nominatur*”¹³. Esto significa que su concepto de acción incluye más que la acción humana. Por ejemplo, en este punto de vista, si alguien tropieza con un árbol que ha caído sobre el camino, es perfectamente plausible preguntar: “¿Qué hizo el árbol?” y responder “Me hizo tropezar”. A pesar de que generalmente utiliza casos de acción humana como ejemplo de las propiedades lógicas, sólo lo hace pragmáticamente:

*“Haec quidem exempla, quae posui de <facere esse> et de <facere non esse>, de causis efficientibus assumpsi, quoniam in his clarius apparet quod voluit ostendere. Sicut autem in efficientibus causis praedicti sex modi cognoscuntur, ita etiam in non efficientibus, si quis eos diligenter investigare voluerit, inveniuntur”*¹⁴.

¹¹ Mt. 25:40 “Respondiendo el Rey, les dirá: ‘En verdad os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos hermanos míos, aun a los más pequeños, a mí lo hicisteis’ ”. Mt. 25:45 “Él entonces les responderá, diciendo: ‘En verdad os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de los más pequeños de éstos, tampoco a mí lo hicisteis’ ”.

¹² Anselmus Cantuariensis, *De casu diaboli*, ed. cit., p. 234. Véase D. Henry, *Logic of Saint Anselm...*, p. 184.

¹³ F. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk...*, p. 221.

¹⁴ “Estos ejemplos que he dado acerca de ‘hacer que (algo) sea’ y ‘hacer que (algo) no sea’, los asumí referidos a causas eficientes porque en ellas se ve más claramente lo que quise mostrar. Y así como en las causas eficientes que mencioné se conocen seis modos, de manera

Este punto requiere énfasis. En efecto, se debe tener mucho cuidado en separar los aspectos lógicos teóricos de aquellos otros que pueden llamarse lógicos aplicados. Aquí, el interés recae únicamente en los aspectos lógicos teóricos, sin considerar aplicación alguna a la acción humana y por ello, sea cual fuere la lógica que se desarrolle para abordar la noción anselmiana <facere>, no debe estar asociada a ninguna propiedad específicamente humana, de modo que no solamente no cabe asociarla a la racionalidad, sino que tampoco cabe asociarla a la condición humana animada sensible. Esta asociación a lo específicamente humano sólo cabrá cuando se intente ofrecer una explicación completa de la acción humana; donde entonces sí hará falta un examen detallado de <velle> (querer).

Debido a que el análisis de <facere> está destinado a aplicarse a todos los casos de acción, sea o no humano el sujeto de esa acción, se trate de un sujeto racional y consciente tanto cuanto de una mera causa eficiente, esa acción que <facere> señala no constituye efecto alguno que resulte específica o propiamente humano. Toda elaboración teórica sobre la acción humana deberá incluir, además, un análisis y una explicación de la naturaleza del querer de la voluntad. Este es exactamente el punto donde <facere> y <necessitas> constituyen coordenadas categoriales indispensables y previas para la cabal comprensión del querer voluntario (*velle*) libre, es decir espontáneo y no necesario o, en términos anselmianos, necesario con necesidad siguiente “*necessitas sequens*” <de re> o necesidad discreta, y no con necesidad antecedente “*necessitas praecedens*” <de dicto> o necesidad continua.

3. *Cur Deus homo: ‘necessitas praecedens’ y ‘necessitas sequens’ en la acción moral (agere).*

Tal como resulta de un análisis hermenéutico-estructural del texto de *Monologion* (M)¹⁵, su lectura requiere tres niveles: uno categorial que corresponde a los conceptos clave, uno usual donde los conceptos clave son utilizados para pensar ciertos objetos, y uno nocional que apela a la índole proposicional del saber que este texto pone en obra en sus dos primeros niveles. Los conceptos clave y los objetos

semejante pueden encontrarse, si se investiga diligentemente, también en las que no son eficientes”, *ibíd.*, p. 225, traducción propia.

¹⁵ Véase Enrique Corti, *El camino del nombre*, Buenos Aires, ed. Patristica et Mediaevalia, 1989.

pensados por ellos ofrecen una trama proposicional en el texto a la cual pertenece el nivel nocional. Allí es donde se percibe una imagen especular de composición concomitante con los movimientos especulativos del pensamiento de Anselmo: el capítulo 65 constituye un eje axial donde se articulan lo especular y lo especulativo.

En *Cur Deus homo*¹⁶ (CDH), esta práctica de lectura estratificada no pone de manifiesto un eje axial sin que ello obste lo especulativo. El sitio de concomitancia entre articulación material compositiva y especulatividad es preciso identificarlo en ese texto de manera específica, sobre todo, porque cinco exégesis ya clásicas de CDH¹⁷, metodológicamente convergentes, proponen sitios de concomitancia y articulación material-especulativa diversos. La determinación de dicho sitio es decisiva a la hora de abordar las dos nociones de necesidad que, desde su perspectiva no lógica (teológica y filosófica) subyacen a los planteos formales de la acción en una teoría Stit.

Esas lecturas difieren en la demarcación de un núcleo textual preciso aun coincidiendo en señalar un sector decisivo del texto: los capítulos 15 y 16 del libro II. Se sabe, además, que Anselmo expone en sus prefacios toda la información paratextual necesaria para establecer las coordenadas de composición material de sus obras. Sin embargo, el *praefatio* de *Cur Deus homo* no contiene referencia alguna que justifique el sector del texto donde coinciden las exégesis principales, y la articulación entre lo material compositivo y lo estructural es, metodológicamente, un criterio decisivo.

¹⁶ Véase Enrique Corti, “Necesidad y Libertad en *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury, prefiguración desde *Monologion*”, Parte I, *Stromata* XXXIII, Nn. 3-4, 1989; parte II, *Stromata* XXXIV, Nn. 3-4, 1990.

¹⁷ Cf. Eduardo Briancesco, “Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo”, *Stromata* XXXVII, Nn. 1-2, 1981, pp. 3-18 y XXXVIII, Nn. 3-4, 1982, pp. 283-315; Michel Corbin, “Necesse et liberté. Sens et structure de l’argument du *Cur Deus Homo* d’Anselme de Cantorbéry”, en Charles Kannengiesser e Yves Marchasson (Eds.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 599-632; Thomas-André Audet, “Problématique et structure du *Cur Deus homo*”, en *Études d’histoire littéraire et doctrinale*. 4e série. Paris, Vrin, 1968, pp. 7-115; René Roques, “Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s’est fait homme”, *Sources Chrétiennes* 91, Paris, Les Éditions du Cerf, 1963; F. Schmitt, “Die wissenschaftliche Methode in *Cur Deus homo*”, *Spicilegium Beccense* I, Paris, 1959, pp. 349-370.

A fin de encontrar asidero paratextual para el sector II, 15-16 puede apelarse a una hipótesis de trabajo similar a la aplicada en mi trabajo sobre M¹⁸: considerar, además del *praefatio* (propriadamente dicho), la operancia de un “segundo” prefacio inserto en el texto. En tal supuesto, una vez identificado ese “segundo” indicio paratextual, habrá de encontrarse también un criterio que permita relevar el texto en concordancia con su articulación material compositiva y, como efecto colateral, tal vez unificar las principales exégesis mencionadas. Es claro que el tránsito heurístico de M a CDH –o a cualquier otro texto anselmiano– no puede efectuarse simplemente replicando un esquema de lectura, pero sí ateniéndose a los indicios que el paratexto ofrece.

En el libro II de CDH existe una estratificación de las categorías contextuales, del uso personal que el autor de las mismas y de las nociones resultantes, que ofrece asidero para una posible compatibilización de las exégesis de Briancesco y Corbin, como también las de Audet, Schmitt y Roques. Briancesco y Corbin exponen el caso extremo al proponer las exégesis que más difieren en la delimitación de un núcleo: II, 16-20 y II, 1-7 respectivamente.

La hipótesis propuesta aquí concuerda con la articulación material de CDH tal cual se desprende de los indicios paratextuales:

a) Contempla dos núcleos nocionales: II, 5-6 y 18-19 compatibles con M, 1-4 de conformidad, al igual que en M, con categorías de índole sustancial <*quiddam*> y relacional <*magnum*>;

b) El tránsito heurístico de M hacia CDH que exige sectorizar su texto en II, 1-15 y 16-20, tiene asidero en la articulación material bajo la hipótesis de un “segundo” prefacio en dicha obra;

c) La estructura especular - especulativa de M con un eje axial en el capítulo 65 –y la emergente sectorización 1-64 / 66-78– prefigura la sectorización del libro II de CDH –1-15 / 16-20– en sentido nocional;

d) M aborda nocionalmente “libertad y necesidad” en relación a una estructura especular-especulativa que se verifica entre sus dos sectores básicos. Dicha estructura agota las categorías usadas en su aspecto lógico-noético no modal y las orienta hacia una reinterpretación de carácter indecible en el marco de esa obra. CDH constituye, en este sentido, una reinterpretación categorial de carácter no

¹⁸ Enrique Corti, *El lenguaje y los límites*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2010.

exclusivamente lógico-noético sino modal-deóntico.

e) Por a), b), c), d) se pone en evidencia que entre M y CDH existe una diferencia categorial. Primero serán desarrolladas las consideraciones metodológicas previas a una lectura de CDH y, a continuación, se abordará el relevamiento de su libro II.

4. Articulación material del texto: el *praefatio*

El *praefatio* de CDH indica¹⁹ que: a) El libro I abarca dos sectores²⁰ (cf. la escansión instituida por la puntuación gramatical (“.”) en el párrafo correspondiente); el primero abarca las “objeciones y respuestas”, el segundo, los capítulos dedicados a probar la imposibilidad de salvación del hombre en la hipótesis de remoción del Cristo (*remoto Christo*) b) El libro II constituye un bloque (cf. la ausencia de puntos en el párrafo que le corresponde) e incluye tres subconjuntos²¹ indicados por “;” los cuales también se desarrollan -a semejanza del libro I- a partir de una hipótesis de remoción del Cristo.

La naturaleza humana ha sido instituida a fin de que (*ad quod*) en una instancia cierta, el hombre íntegro (i.e. cuerpo y alma) disfrute de una felicidad eterna. Y es necesario que ello acontezca al hombre mismo (*fiat de homine*) y a condición exclusiva (*non nisi*) del “hombre-Dios” (*homo-deus*). Necesariamente (*ex necessitate*) ha de suceder todo lo que creemos relativamente a Cristo. En síntesis, los sectores y subconjuntos de capítulos que exponen la articulación material del

¹⁹ “Quod secundum materiam de qua editum est, Cur Deus Homo nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respicientium continet objectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, fruereetur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere”, CDH, praef., lin 8, p. 42 - lin. 3, p. 43.

²⁰ CDH Libro I = (Io + (I1 + I2)) ; Io = capítulos 1 y 2; I1 = capítulos 3 al 10; I2 = capítulos 10 al 25.

²¹ CDH Libro II = (IIa + IIb + IIc); IIa = capítulos 1-3; IIb = capítulos 4-6; IIc = capítulos 7-22 (a falta de otra referencia puntual para el límite final de este subconjunto, en principio hay que extenderlo hasta el último capítulo del libro II, es decir, el capítulo 22).

texto son:

CDH - Articulación material	Libro I	Libro II
(según “ <i>praefatio</i> ”)	capítulos 1→2 /3→10 /10→25	1 →3 /4→6 /7→22
	I.0 I.1 I.2	II.a II.b II.c

Sin embargo, las cinco exégesis mencionadas indican núcleos discordantes aun partiendo todas ellas de la misma articulación material paratextual del *praefatio*²². Caben los siguientes interrogantes: ¿es posible una lectura consistente que involucre las anteriores exégesis a efecto de encontrar un significado propio del término “necesidad” y distinguirlo de sus usos impropios? En caso de serlo, ¿cuál es el criterio estructural que hace posible esa lectura?

5. Lectura y criterio: la articulación material

Ninguna de las exégesis coincide en sentido estricto con la articulación que Anselmo impone en el *praefatio*: Schmitt coincide en I, 10 pero no en II, 15, que no está indicado por el prefacio; Audet reitera a Schmitt; Roques coincide en II, 22 pero involucra II, 6, que materialmente pertenece a otro sector del texto; Corbin coincide en II, 1 pero transpone el límite del sector y pasa a II, 7; Briancesco no coincide con la articulación material que surge desde el *praefatio*. Sin embargo, si bien no coinciden estrictamente con el *praefatio*, todas mencionan -mediata o inmediatamente en relación al núcleo que cada una indica- una sectorización particular: II, 15/→ /16.

Es decisivo destacar que cada uno de esos dos capítulos pertenece a sectores distintos de la articulación material del libro II tal como se desprende paratextualmente del *praefatio*, es decir, que se trata de una cesura textual ajena al *praefatio* en sentido estricto. No hay uniformidad en cuanto al criterio utilizado para efectuar el corte antedicho, ni respecto del texto donde debe señalárselo.

Briancesco lo indica en II, 15: línea 3, p. 116 “*Aperte invenimus Christum*” caracterizándolo como un primer hito del libro II, que si bien no es pertinente considerar conclusivo, constituye, eso sí, un punto de inflexión en el cual el texto

²² Las cinco exégesis estructurales clásicas de *Cur Deus homo*, ateniéndose a la sectorización del texto que los diversos autores hacen, arrojan los resultados siguientes (ver apéndice).

invierte la perspectiva, que de ascendente pasa a descendente²³. A partir de allí Briancesco señala el núcleo.

Audet señala ese mismo texto para demarcar la sectorización, pero para él “*Aperte invenimus Christum*” constituye la línea demarcatoria entre la lógica de la fe y la de la infidelidad. Los “infieles” han llegado al Cristo en un itinerario orientado a buscar la coherencia racional de los contenidos de la fe, pero no la fe que no comparten y de la cual, por ende, carecen. En cuanto a la lectura misma, Audet no señala ninguna variación especial a partir del texto citado.

Schmitt argumenta a partir del uso que Anselmo hace de los tiempos verbales perfectos, desde II, 16. Esto denota para él un cambio en la perspectiva de la reflexión después de que, mediante el uso de los futuros verbales, Anselmo ha establecido el segmento “*a priori*”. De modo que aunque Schmitt no señale puntualmente texto alguno acepta, empero, el corte aludido, toda vez que allí se produce, para él, una variación constatable y un cambio relevante de perspectiva en el pensamiento anselmiano.

Corbin marca con precisión II, 16: líneas 18-22, p. 117²⁴ no vinculándolo al núcleo textual que para él es II, 1-7, pero sí a la apertura que se opera en el pensamiento de Anselmo hacia la determinación categorial “*magis*”, que la alteridad de Dios, como exceso en demasía (*plus*) siempre otro en relación a la razón misma que intenta alcanzarlo, pone de manifiesto incesantemente y a través del cual se comunica²⁵.

Roques, por último, destaca la importancia de ciertas fórmulas textuales de II, 16: líneas 13-15, p. 117; líneas 22-24, p. 121 como representativas del pensamiento anselmiano sobre la doctrina del “*assumptus homo*” y su distinción con el

²³ Cf. E. Briancesco, ob. cit., p. 313.

²⁴ Cf. M. Corbin, ob. cit., 417 B en la edición de Roques, que es la que Corbin utiliza.

²⁵ Cf. ibíd., p. 630 n. 72, y p. 631. Corbin alude a la determinación *magis* que, desde *Proslogion* en su *unum argumentum*, marca el itinerario espiritual anselmiano hacia Dios. Ese Dios cuya alteridad denota exceso en demasía (*plus in infinitum* del mérito del Cristo en orden al “precio” que debe pagar el hombre por su redención, junto con la imposibilidad de afrontarlo) respecto a la razón que desea alcanzarlo, y a la vez constituye el medio a través del cual se comunica con ella. Ese Dios que hace de su exceso infinito, *id quo nihil maius cogitari possit*, el medio más idóneo de su proximidad y su ofrenda.

nestorianismo. Más adelante se verá que corresponden –en la lectura unificante que se propone aquí– a lo que estructuralmente he señalado como la vía de “*quiddam magnum ut quiddam*”, es decir el tránsito hacia la unidad de la persona del Cristo y su despliegue como “*magnum*” que acontece desde el capítulo 16. Como queda claro, la preocupación de los autores por distinguir los aspectos formales o sintácticos –tanto gramaticales como lógicos– de los aspectos semánticos del texto no es lo primordial. Y como consecuencia de ello resulta la disparidad de las exégesis a la vez que su convergencia.

Dado que las exégesis destacan la importancia de la inflexión II, 15//16 -punto de convergencia en todas- y que dicha inflexión no parece desprenderse explícitamente del *praefatio*, cabe sólo una de las siguientes posibilidades: a) que dicha inflexión no se justifica en la articulación material sino en alguna otra instancia que habrá que identificar y que, a juzgar por la coincidencia que produce entre las exégesis, debiera ser la misma para todas ellas; b) que existe un cierto desajuste entre el *praefatio* y el texto de CDH que requerirá asimismo ser identificado y que se ubica en el nivel de articulación material, porque solamente así queda garantizada la consistencia de la hipótesis de fundamento paratextual de la articulación material del mismo.

En este trabajo se descarta la opción a), se propone una lectura del texto consistente con las exégesis consideradas, y se hace explícito el criterio que justifica tal decisión heurística.

6. La inflexión textual II, 15//16

Así como en *Monologion* las primeras diecisiete líneas del capítulo primero constituyen un “segundo” prólogo²⁶, es posible abordar CDH desde la suposición de un “segundo *praefatio*” que justifica materialmente la inflexión II, 15//16. En efecto, los títulos que Anselmo asigna a los capítulos 1 y 2 del libro I lo sugieren: 1- “*Quaestio de qua totum opus pendet*”²⁷; 2- “*Quomodo accipienda sint quae dicenda sunt*”²⁸.

²⁶ Cf. Enrique Corti, “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I - IV de *Monologion* de San Anselmo”, *Stromata* XLII, Nn. 3-4, 1986, pp. 329-364, p. 329.

²⁷ CDH, cap. libri primi, lin. 2, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, lin. 3, p. 44.

Se trata de indicaciones paratextuales de carácter metalingüístico. Si, además, se toma en consideración que el *praefatio* propiamente dicho describe la articulación material de la obra y en particular la del libro I asignándole como primer contenido “objeciones” y “respuestas” a las mismas (*objectiones et responsiones*), y que las respuestas aparecen en el capítulo 3, hay fundamento suficiente para considerar que los dos primeros capítulos cumplen una función paratextual y es posible considerarlos funcionalmente un “segundo” prefacio o continuación del prefacio propiamente dicho. En tal caso:

Primer texto: “*Anselmus (A). Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes*”²⁹.

Segundo texto: “*Boso (B). Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris*”³⁰.

El primer texto corresponde a las últimas líneas del capítulo 2 del libro I. A continuación la obra expone, desde el capítulo 3³¹, las objeciones de los infieles y las respuestas de los fieles a la fe cristiana (“*objectiones infidelium et responsiones fidelium*”). El primer texto se ajusta en un todo a la articulación material de la obra según el *praefatio*, indicando que aquí debe sectorizarse el texto de manera que los capítulos 1 y 2 constituyen un bloque.

El segundo texto pertenece al capítulo 16 del libro II. Su paralelismo con el texto primero es obvio y excusa de cualquier comentario. La “*res*” medulosa y secreta es en ambos casos la misma porque se trata del “*deus-homo*”; pero mientras los dos primeros capítulos se refieren a ella como “*forma prae filii hominum*”³², en II, 16 donde pertenece el segundo texto es nombrado como aquel quien en persona hace

²⁹ *Ibíd.*, I, 2, lin. 12-13, p. 50.

³⁰ *Ibíd.*, II, 16, lin. 18-22, p. 117.

³¹ Cf. *ibíd.*, I, 3, lin. 15, p. 50.

³² *Ibíd.*, I, lin. 17-19, p. 49.

que el hombre y Dios convengan en uno³³. A éste refiere el capítulo 15³⁴ manifiestamente como “*Christus*”: “*Aperte invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”. Ello indica, entonces, que entre I, 3 y II, 15 se desarrolla un sector manteniéndose el criterio demarcatorio dentro de los límites materiales de articulación paratextual. A partir de ese punto en II, 16 el texto tratará de algo (*in hac re*) acerca de lo cual el mismo Anselmo ha guardado silencio (*nihil dicendo*). Silencio que recae sobre aquello que ha ocupado la reflexión desde el comienzo de la obra, es decir desde I, 3. Ahora bien, dado que no es posible que se haya hablado y guardado silencio respecto de lo mismo y en el mismo sentido en ambos sectores, es preciso establecer ciertas distinciones que darán cuenta del hecho textual que surge desde el corte II, 16.

Tercer texto: “A. *Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectu valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inescrutabile opus factum sit?*”³⁵.

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

Gráficamente queda individualizado y delimitado, a partir de las referencias de II, 16: líneas 15-22, p. 117 que reúnen los textos segundo y tercero, lo que ahora puede denominarse con justeza primer sector del libro II: I, 25, lin 18-20 /—/ II, 15, lin. 4-7³⁶.

³³ Cf. *ibíd.*, II, 16, lin. 13-15, p. 117.

³⁴ *Ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

³⁵ *Ibíd.*, 16, lin. 15-17, p. 117.

³⁶ Cf. *ibíd.*, I, 25, lin. 18-20, p. 95; II, 15, lin. 4-7, p. 116

7. El libro II de *Cur Deus homo: necessitas praececedens - necessitas sequens*

Libro II-Primer Sector

Primer texto: “*Intelligo iam necesse esse, ut deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere*”³⁷.

Segundo texto: “*Sed si ita est [contenido del Primer texto], videtur quasi cogi deus necessitate vitandi indecentiam, ut salutem procuret humanam. Quomodo ergo negari poterit plus hoc propter se facere quam propter nos?*”³⁸.

Tercer texto: “*Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”³⁹.

Por el “Primer texto” se establece como necesario el siguiente enunciado <que Dios haga completamente lo que comenzó (a hacer)>. Su necesidad –que en este nivel todavía permanece indiscriminada como “*de dicto*” o “*de re*”– se infiere por relación al sujeto mismo, es decir por imposibilidad de la proposición negativa correspondiente: tal función gramatical es desempeñada por “*ne aliter*”. Pero naturalmente, el centro de la reflexión del predicado sobre el sujeto radica en “*facere*”.

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

- Es necesario que “P”, donde “P” = “*ut deus faciat quod incepit*”. Necesidad “*de dicto*”;

³⁷ *Ibíd.*, II, 4, lin. 12-13, p. 99.

³⁸ *Ibíd.*, 5, lin. 18-20, p. 99.

³⁹ *Ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

- En “P”, si “s”=“*ut deus*” y “p”= “*faciat quod incepit*”, “s” es necesariamente “p” (“*ne aliter deceat*” = necesidad “*de re*”).

En el “Segundo texto”, “*ita*” remite al contenido del “Primer texto”: desenvuelve, por tanto, lo que en aquél se hallaba implícito exponiendo el carácter de la necesidad constrictiva (*cogens*) por medio de “*propter se*” y “*propter nos*”.

Es claro que Anselmo, en este segundo texto, interpreta la necesidad instanciada en el primero como sigue: en “P”, “s” es necesariamente “p”; “s” necesariamente (*ne aliter deceat*) debe ser determinado por “p”.

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

Así, los dos sentidos en que puede leerse el primer texto y que a causa de que la mediación de “*facere*” está en él referida solamente al sujeto de la proposición (*deus*), permanecen latentes en la indeterminación haciendo de la necesidad una necesidad categórica. En el segundo texto, en cambio, ya aparecen distinguidos permitiendo que la necesidad adopte una forma hipotética.

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

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

indicio textual de lo que acaba de decirse? Claramente se ve que es el adverbio “*plus*”.

Bosón no discrimina los dos significados que “*necesse*” reviste para Anselmo, y lo manifiesta cuando expresa “*plus propter se quam propter nos*”, solicitando que Anselmo haga lo que él mismo no hace: distinguir, dentro de una sola noción de necesidad, dos nociones diversas de necesidad. No puede hacerse. No es posible que algo sea más necesario que sí mismo.

Únicamente si se interpreta que Dios hace lo que hace “necesariamente” en el sentido categórico (es necesario que “P”) de la necesidad “*de dicto*”, cabe preguntarse si ello –hacerlo “*propter se*”– no implica un “*plus*” (en obvia inconveniencia) respecto de hacerlo “*propter nos*”. Bosón identifica “*necesse*” con <es necesario que “P”> (*de dicto*), y esto le impide discriminar los distintos niveles de significación de “*propter se*” y “*propter nos*” y por tal razón ver que no se oponen. La oposición entre ambos se da cuando se trata de distinguirlos en el marco de una única necesidad, pero se desvanece al referirlos a los dos sentidos de “*necesse*” (*de dicto - de re*).

En síntesis: hasta el capítulo 4 la reflexión textual está regida categorialmente por una noción de necesidad de tipo puramente lógico-modal o “*de dicto*” según el esquema <es necesario que “P”>. Desde el capítulo 5 opera una categoría de necesidad diversa, “*de re*”, del tipo <“s” es necesariamente “p”>, que se expresa textualmente a través de las expresiones “*propter se*” y “*propter nos*”. Esta necesidad opera en conexión con el modo en que el hacer productor produce algo, y guarda estrecha relación con el sujeto de la proposición que lo enuncia. El modo del “hacer” que pertenece a esta necesidad es espontáneo, “*sponte*” (nace del mismo agente: *de homine*) y el agente mismo lo quiere “*non invitus*”. Anselmo lo denomina “gracia” (*gratia*). La categoría “gracia” permite deslindar “*propter se*” y “*propter nos*” evitando así su primitiva oposición. “*Gratia*” es, entonces, la forma categorial que adquiere “*necessitas*” a partir del capítulo 5 del libro II.

En el “Tercer texto”, que corresponde al capítulo 15 y último del sector primero del libro II, se ve que en el orden de la invención reflexiva (*invenire*) se arriba a Cristo, Dios-hombre cuya muerte acontece “*propter nos*”. Categorialmente, entonces, habiendo sido desarrollada en ese sector la perspectiva “*propter nos*” en el ámbito de “*facere*”, resta el tratamiento de “*propter se*” que, desde el capítulo 5, es nombrado “*gratia*”. Lo que se dijo corresponde al nivel categorial de articulación

del texto.

Para acceder al nivel usual-categorial –el de aquellos objetos que las categorías van delineando en el texto– es preciso apelar al orden de la invención. Nada más apropiado que prestar atención a los “objetos” que son hallados (*invenire*) por la reflexión para establecer qué uso se hace de las categorías. “*Invenire*” marca dos hitos privilegiados en el primer sector del libro II y delimita su nivel usual-categorial:

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

B. [...] *iam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus*”⁴⁰.

Segundo texto: “A. *Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”⁴¹.

El “Primer texto” marca el primer descubrimiento en la perspectiva de la invención: “*magnum quiddam*”. El “Segundo texto” concluye la línea de “*invenire*” al señalar el segundo descubrimiento, correspondiente al sector primero del libro II: Cristo, Dios-hombre, muerto en orden (*propter*) a la satisfacción debida por el hombre.

Las categorías “necesidad” y “gracia”, utilizadas por la reflexión en una perspectiva que corresponde al orden de la invención (*invenire*), ofrecen sucesivamente dos resultados: descubrir reflexivamente “*magnum quiddam*” y después la realidad personal de Cristo. En ambos casos hay que destacar que se trata de una perspectiva del orden inventivo que exhibe ostensivamente tanto a “*quiddam magnum*” cuanto a “*Christus*”.

La exhibición ostensiva es deíctica, es decir que acontece en el marco una necesidad hipotética. Es hipotética la que concluye por medio de inferencias a partir de supuestos previamente establecidos. Se trata de la necesidad que establece como

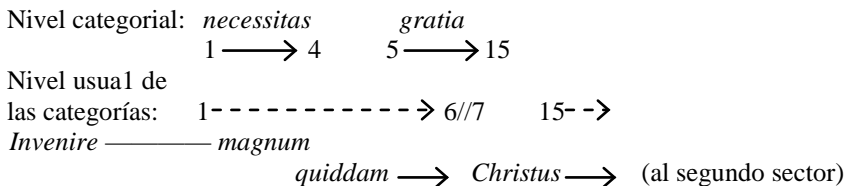
⁴⁰ *Ibíd.*, 6, lin. 16-21, p. 101.

⁴¹ *Ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

necesaria una conclusión a partir de premisas y en conexión con ellas: “es necesario que ‘P’” o modalidad noética de la necesidad correspondiente a la categoría “*propter nos*”.

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

Gráficamente:



La sobreposición de ambos niveles indica que los capítulos 5 y 6 pertenecen al tercer nivel: nocional-fundamental. Nótese aquí que Corbin denomina a estos dos capítulos respectivamente “corazón del pensamiento” y “corazón de CDH”⁴².

En la estratificación por niveles que se presenta ahora, el capítulo 5 –corazón del pensamiento (Corbin)– establece un corte categorial; el capítulo 6 –corazón del CDH (Corbin)– determina un corte usual-categorial. Y algo más: el capítulo 6 –señalado por Corbin como corazón de la totalidad del texto de CDH– incluye el corte determinado por “*magnum quiddam*”, que aparecerá en el capítulo 15 bajo el nombre “*Christus*”, pero solamente desde la perspectiva categorial de “*quiddam*” que gramaticalmente es un sustantivo y, como tal, suficiente en la reflexión para soportar lingüísticamente sobre sí el nombre “*Christus*”. Más adelante en el texto de CDH, hacia el capítulo 19: “*videtur enim mihi (Bosón es quien habla) quod nullum hominem reiiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem*”⁴³. Categorialmente como determinación sustantiva (*quiddam-Christus*) para Bosón está garantizada la consumación del hombre (*sub hoc nomine...*, *i.e. Christus*), pero Anselmo acotará

⁴² M. Corbin, ob. cit., pp. 623 y 625-7.

⁴³ CDH, II, 19, lin. 5-6, p. 131.

inmediatamente: “*Ita est, si accedit sicut oportet*”⁴⁴. “*Sicut*” indica, en el capítulo 19, lo que en el capítulo 6 aparece como “*magnum*” (adjetivando a “*quiddam*”) y corresponde al nivel adjetivo que es propio de la comprensión modal participial (*de re*) del sujeto en tanto sustantivo que soporta propiedades o atributos.

Libro II - Segundo Sector

Primer texto: “A. [...] *Iam diximus quia deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere, [...] Nihil enim est necessarium aut impossibile nisi quia ipse vult [...]*”⁴⁵.

A. [...] *Est namque necessitas praecedens quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur: sequens vero et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. [...] ubicumque est praecedens necessitas, est et sequens: non autem ubi sequens, ibi statim et praecedens*”⁴⁶.

El “Primer texto” remite a uno anterior (*iam diximus*) en que fue tratada la categoría de necesidad en su articulación con la de gracia. El segundo sector ahora en consideración continúa precisamente al capítulo 5 del primer sector del libro II, al que refiere “*iam diximus*”.

El segundo texto describe categorialmente con propiedad (*proprie*) y en términos lingüísticos lo que antes (capítulo 5) no era sino un modo **improprio** del decir (*non est dicenda necessitas sed gratia*). Con propiedad, se trata de “*necessitas sequens*” que requiere ser distinguida de “*necessitas praecedens*” tomando como eje de la distinción la cosa (*res*).

La necesidad precedente es eficaz (*efficit*) respecto de la cosa (*res*) producida, mientras la necesidad siguiente (*necessitas sequens*) sigue a la cosa (*res* o *agens*) que produce de conformidad sólo consigo, produciendo, a su vez y por ello mismo, una nueva e inédita “*res*” que no es reducible a la necesidad como a su eficiente. Se trata de una “*res*” que, al producir sólo de conformidad consigo misma es, en cuanto

⁴⁴ *Ibíd.*, lin. 7, p. 131.

⁴⁵ *Ibíd.*, 17, lin. 25-28, p. 122.

⁴⁶ *Ibíd.*, lin. 8-16, p. 125.

así produce, ineficaz desde el punto de vista de la necesidad: no es la necesidad la que la produce a ella sino ella la que produce la necesidad: su modo de producción es libre.

La nueva necesidad es “*de re*”, no “*de dicto*”. La cosa (*res*) que ahora se trata puede operar de modo espontáneo y de conformidad consigo misma, esto es, queriendo querer (*non invita*). En *De libertate arbitrii* Anselmo la denominó “*voluntas volens*”.

Hasta el capítulo 17 se desarrolla en perspectiva categorial lo que ha sido denominado en sentido impropio “*necessitas*” desde el capítulo 5, y que desde allí en adelante fue “*gratia*”, para ser ahora “*necessitas sequens*”.

La “*res*” que ha permitido a la reflexión formular con propiedad la categoría de necesidad ineficaz es aquella que la reflexión misma descubrió en el capítulo 15: la realidad personal de Cristo, aquel “*quiddam*” del capítulo 6 operando como categoría sustantiva o “*suppositum*”. Así como “*gratia*” anticipa categorialmente la necesidad que ahora es nombrada “*sequens*”, de la misma manera “*quiddam magnum*”, aludiendo a la realidad personal de Cristo sustantivamente (como “*quiddam*”), anticipa lo que en este segundo sector del libro II hace irrupción en su nivel usual-categorial adjetivando en exclusividad a Cristo como “*magnum*”.

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

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

Primer texto: “*A. Intueamur nunc, prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio*”⁴⁷.

⁴⁷ *Ibíd.*, 19, lin. 29-30, p. 129.

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

La intimidad de “*quiddam*” será -dado que se trata de la naturaleza divina encarnada- precisamente su filiación trinitaria, en la medida que puede ser indicada por la expresión “*propter se*”.

En los textos segundo y tercero que marcan los límites de la articulación categorial del sector primero del libro II se vio que ‘*propter nos - propter se*’ señalaban la doble constitución de la necesidad como gracia y necesidad respectivamente. También se recordará que el tratamiento textual de “*propter se*” quedó diferido para el segundo sector del libro II, habida cuenta de que el tercer texto declaraba “*aperte invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos*”.

Ahora es propicio que el texto se haga cargo de “*propter se*” en relación a “*propter nos*”, abandonando la perspectiva de aquel “*plus*” (Bosón), y lo aborde en su verdadera relación a “*propter nos*”. Esto es ya imprescindible porque “*propter nos*”, que concluye el primer sector del libro II⁴⁸, si bien opera en conformidad con la misericordia de Dios y la salvación del hombre recuperando la esperanza para este último, tal como había quedado pendiente en la reflexión desde el final del libro I⁴⁹, sin embargo compromete severamente la justicia divina (y obviamente a Dios mismo) según la cual Dios nada obra si no es en conformidad consigo mismo (*propter se*).

La filiación trinitaria de Cristo –que es el ámbito en que habrá de desplegarse “*intueamur*” del capítulo 19– en tanto Dios-hombre ya ha sido establecida por el segundo sector en sus capítulos 16-18, primero en relación con la paternidad divina⁵⁰ y después por referencia a la trinidad misma⁵¹. Se estableció, por tanto, un

⁴⁸ Cf. *ibíd.*, 15, lin. 3-4, p. 116.

⁴⁹ Cf. *ibíd.*, I, 24, lin. 8-9, p. 94; y 23, lin. 27-29, p. 91.

⁵⁰ Cf. *ibíd.*, II, 16, lin. 12, p. 121.

puro “*propter se*” de Dios respecto de sí mismo en virtud de su constitución trinitaria:

“Quare quoniam idem ipse (Christus) est deus, filius dei, ad honorem suum se ipsum sibi sicut patri et spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eademque trium personarum est”⁵².

Resta que la reflexión se haga cargo de aquel “*plus propter se quam propter nos*” que expresara Bosón en el capítulo 5 del libro II, y al que entonces, por no disponer allí más que de la categoría “*gratia*”, hubo que hacer la concesión de distinguirlo de “*necessitas*”, que parecía tener una sola significación posible. Ahora, disponiendo categorialmente de “*necessitas sequens*” podrá mostrarse que no había “*plus*” ni “*aut*” entre “*propter se*” y “*propter nos*”, sino “*et*”. La verdadera comprensión del modo en que se articulan misericordia (*propter nos*) y justicia (*propter se*) consiste en que, así como primero parecían parecer (*perire*) ambas a causa de la contradicción mutua, y después excluirse de modo que la justicia aventara la esperanza, y la salvación a la justicia, ahora se las vea íntimamente (*intueri*) en su origen trinitario como eternamente concordantes: misericordia y justicia / justicia y misericordia: libertad y necesidad / necesidad y libertad. Aparecerán ambas en el capítulo 19 como “*donum*” y “*retributio*”.

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

B. *Immo necesse esse video, ut pater filio retribuatur. [...].*

A. *Qui retribuit alicui: aut dat quod ille non habet, aut dimittit quod ab illo potest exigi*⁵³.

El primer paso consiste en poner a Bosón frente al asunto mismo: “*propter nos*” del capítulo 15 equivale a un “puro dar” divino (excluida la persona de Cristo), es decir, un don. Este “puro dar” implica, de parte del hombre, un “puro recibir”. Desde esta perspectiva “*quiddam*”, pensado como “*magnum*”, queda delineado unilateralmente desde el hombre por “*nos*”, y “*propter*” pierde su sentido inteligible y, con él, lo pierde también “*justicia*” tanto como “*misericordia*”.

⁵¹ Cf. *ibíd.*, 18, lin. 17-20, p. 129.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*, 19, lin. 5-11, p. 130.

La reflexión trinitaria del capítulo 18 (si se excluye la persona de Cristo), por su parte, piensa “*propter se*” sólo desde Dios como “puro darse” que, en tanto acontece en el seno trinitario equivale a un “puro recibir” de Dios. Aquí “*propter*” adquiere todo su sentido inteligible para Dios (*se-propter se*), pero naufraga categorialmente para el hombre la posibilidad de acceder a la proximidad de Dios al naufragar la misericordia y la justicia por no haber nadie que reciba, sin merecerlo, ni quien dé sin merecer recibir. Todo ello si se excluye la persona de Cristo como Dios-hombre y se parte en forma unilateral de “hombre” y de “Dios”.

Tratar la cuestión “*propter se*”/ “*propter nos*” en términos unilaterales (tal como Bosón insinúa desde el capítulo 15) equivale a tratarla unilateralmente como “Dios” y como “hombre” aisladamente y en consecuencia efectuar una inadecuada reflexión sobre la constitución trinitaria del Dios cristiano. Todo ello por excluir la consideración de “*quiddam*” en su estructura magnífica, excluyendo la persona de Cristo que define la fe como cristiana, excluyendo asimismo el libro II de CDH mediante la hipótesis: “*quasi nihil sciatur de Christo*”, como una reflexión que opera a partir de una remoción noética de Cristo. El hombre pierde su esperanza al perder al Dios cristiano haciendo caso omiso de la persona de Cristo.

Anselmo, en el texto segundo, acompaña a Bosón conduciéndolo así a través de los dos “*aut*” que excluyen mutuamente la retribución y el don. Se ve en el texto siguiente:

Tercer texto: “A. [...] *Prius autem quam tantam rem filius faceret, omnia quae patris erant sua erant; nec unquam debuit quod illi dimitti possit. Quid ergo retribuetur nullius rei egenti, et cui non est quod dari aut dimitti possit?*
B. *Ex una parte video retribuendi necessitatem, et ex altera impossibilitatem: quia et necesse est deum reddere quod debet, et non est quod reddat.*
A. *Si tanta et tam debita merces nec illi nec alii redditur, in vanum filius tantam rem fecisse videbitur*”⁵⁴.

La estructura magnífica de Cristo, conjunción personal de Dios y hombre, no puede ser soslayada reteniendo solamente “*quiddam*”; es necesario, además, “*magnum*”. Sin “*magnum*”, “*quiddam*” aparecería vano (*in vanum filius tantam rem fecisse videbitur*). Si Cristo es visto por el hombre desde la exclusiva perspectiva de

⁵⁴ *Ibíd.*, lin. 11-19, p. 130.

su divinidad filial trinitaria, la imagen misma del Dios cristiano se resiente al aparecer como vana una misericordia que sólo consiste para él en “mero dar”, sin recibir. Si Cristo es visto por el hombre desde la exclusiva perspectiva de su humanidad, la imagen misma del hombre se ve afectada al aparecer como el destinatario de un “mero dar” que es, para él, “mero recibir” indigno de su naturaleza racional.

“*Magnum*”, al afectar a “*quiddam*”, indica la conjunción personal –en Cristo– sustantiva y atributiva (o adjetiva) de las naturalezas divina y humana. Hasta tal punto dándose en él que es hombre siendo Dios y Dios siendo hombre: podría decirse –si tuvieran aptitud significativa las palabras– que el dios que confiesa la fe de Anselmo, o bien es cristiano (*quiddam magnum*) o bien no es Dios.

El corte del segundo sector del libro II desde la perspectiva del uso categorial se impone en el capítulo 19. Los dos niveles, gráficamente:

Nivel categorial: 16 / → /17 18/ → /20

Nivel usual-
categorial 16 → 18 19 → /20

La sobreposición de los dos niveles genera el hiato 18-19 que contiene lo nocional fundamental. En los textos:

Primer texto: “A. [...] *Nempe quoniam ipse idem est deus et homo, secundum humanam quidem naturam ex qua homo fuit, sic accepit a divina natura quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat; secundum personam vero sic a se ipso habebat quod habebat, et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribuere dare indigeret*”⁵⁵.

Segundo texto: “A. *Necesse est ergo ut alicui alii reddatur, quia illi non potest.*

B. [...] *Immo et iustum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur, quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non*

⁵⁵ *Ibíd.*, 18, lin. 8-13, p. 129.

*nisi alii reddere potest*⁵⁶.

El primer texto contiene dos aserciones de incomparable significación para determinar “*magnum quiddam*” como “*magnum*”. La primera establece “*magnum quiddam*” como “*magnum*” en sentido atributivo por la magnitud de sus atributos y la segunda lo establece en un sentido sustantivo mostrándolo como sujeto personal dándose a sí mismo con magnanimidad los atributos enunciados.

El argumento es como sigue. Habida cuenta de que se trata de uno y el mismo supuesto individual (*ipse idem = quiddam magnum*) que es Dios-hombre, entonces: a) En cuanto “*quiddam*” reúne en su unidad singular y sustantiva dos naturalezas diversas (la divina y la humana) esto hace posible que, como hombre que es Dios, reciba humanamente lo que divinamente se le otorga, es decir reciba atributos tales que, en virtud de su peculiar modo de atribuírsele (otorgársele) como suyos propios (*esse suum quidquid habebat*) y de ser recibidos por él en idéntico sentido, hacen que el dar de su parte no esté condicionado al haber recibido, aunque haya recibido; y esto por haber recibido en sí-de sí. Aquí, en realidad, la importancia recae sobre los atributos (*quidquid habebat*), porque es en virtud de su magnificencia como atributos, que reúnen el “dar-recibir” en un solo “*quiddam*”; “*magnum*” en tal sentido y por tal circunstancia; b) En cuanto “*quiddam*” reúne en una sola persona y en sí misma la totalidad de los atributos que le son divinamente otorgados y humanamente recibidos, hace que “*magnum*” (atributivo) aparezca como “*magnum*” (sustantivo) en el sentido de un supuesto individual que es espíritu⁵⁷ por ser individuo e individuo por ser espíritu, y que, en tal sentido y por tal circunstancia, lo que tiene (*quidquid habebat = atributos*) lo tenga de sí (*a se ipso habebat quod habebat*). Por ser lo que tiene (*a se ipso*) y tener lo que es (*quidquid habebat*) queda determinado como perfectamente autosuficiente, es decir como absolutamente libre (= “*gratia*” en el capítulo 5; = “*necessitas sequens*” en el capítulo 17).

Tan libre, es decir, libre en tal magnitud (libertad = necesidad) que no debió (necesidad constrictiva que nace de haber recibido *ab alio*) dar a otro (por la índole *a se* de todo su haber), aunque de hecho dio a otro (*facens sed non efficiens* - necesidad no eficiente: *nihil efficit sed fit* = capítulo 17); no fue menester que diese para recibir. No debió dar - dio - no debió dar para recibir: *necessitas sequens - de*

⁵⁶ *Ibíd.*, 19, lin. 21-27, p. 130.

⁵⁷ Cf. *Monologion* capítulo 27: “*individuus spiritus*”.

re. Necesidad puramente puntual, sin antecedente constrictivo ni instancia final ajena a sí misma. Mera libertad, sin arbitrariedad ni necesidad precedente alguna.

Es de suma importancia reflexionar sobre los dos últimos puntos: “que no necesitó dar” - “que no fue necesario que diese para recibir”. La consideración atenta de ellos conducirá directamente a los textos transcritos del capítulo 19.

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

Personalmente, todo lo que tenía (*quidquid habebat*) lo tenía “de sí mismo” (*a se*). En a) es en razón de la mediación de las naturalezas divina y humana que el supuesto individual recibe atributivamente todo como suyo (*esse suum*). Por ello nada debe dar si no es queriéndolo. Pero el “recibir” mismo, que le otorga todo como suyo, ha de ser también concentrado supositivamente para poder pasar de la idea de “no ser necesario dar” (por ser todo suyo) a la de “no ser necesario retribuir” (por habérselo otorgado él a él mismo como suyo). Para concentrar el recibir (*accipere*) no basta un supuesto individual (o “*quiddam*”) indeterminado, hace falta su determinación como “*persona*”. Sólo en la interioridad de la persona este supuesto individual es capaz del “*a se*” de la verdadera determinación espiritual.

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

En tal sentido se dijo “tiene lo que es” y “es lo que tiene”. Así se comprende que la aserción b) expresa “*nec alii retribuere debet*”: la diferencia entre “no deber dar” y “no deber retribuir” está en “*alii*”, en la alteridad del “recibir” que es salvada por

la constitución personal del supuesto individual “*quiddam magnum*”. Por ello es además afirmado como perfectamente autosuficiente (*perfecte sibi sufficiens*); es en sí (no debe dar), para sí (no debe retribuir), de tal modo sujeto en la interioridad de la persona, que además tampoco se verifica ordenación alguna entre el dar y el recibir (no debe dar para recibir): no debe dar - no debe recibir - no debe dar para recibir.

Esta total gratuidad más allá de toda deuda está ordenada por Anselmo al señalamiento del “*honor trinitatis*”⁵⁸. Textualmente corresponde al señalamiento de la eminencia en la que libertad y necesidad se anudan trinitariamente.

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

A una realidad (*magnum quiddam*) donde la reflexión fue accediendo gradualmente desde los atributos al sujeto, primero, y desde el sujeto a los atributos, después, hasta quedar atrapada e inmóvil (por la necesidad de la argumentación) y desconcertada (por la magnificencia del modo de presentarse como total y absoluta gratuidad personal), lo único adecuado es la vía de la contemplación intuitiva fijada en el “es” entre el sujeto y los atributos en una suerte de “éxtasis proposicional”.

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

Es obvio que quien no debe retribuir, ni dar para obtener retribución, ni dar, está

⁵⁸ Cf. CDH II, 18, lin. 17, p. 129.

absuelto de toda relación (*sequatur*) necesaria y se manifiesta como total gratuidad. No hay razón que reivindique para ella carácter o índole de razón absoluta (necesaria) capaz de exponer a quien es refractario a toda necesidad precedente, eficiente, o “debida”, en idéntico sentido.

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

La “*res*” es la persona de Cristo. En ella se anudan la eficacia y la ineficacia, la “*causa*” que es cosa, y la “cosa” que es causa. Es menester, por tanto, atender a la “*res*” para considerar -aun siendo insoslayable que no debe retribuir, ni debe dar para recibir en retribución, ni debe dar- qué se sigue (*sequatur*) de una tal donación efectiva, de una donación puramente efectual que escapa a toda consideración causal, habida cuenta de que en dicha “*res*” la eficacia y la ineficacia se anudan mutuamente.

No se trata de una contradicción necesaria que genera, por tanto, lo absurdo para la razón; se trata de una necesidad que aparece como contradictoria eliminándose como necesidad: la necesidad volviéndose contra sí misma genera la libertad, y capacita a la razón para su “*intueri*”.

“*Nihil efficit, sed fit*”, es la caracterización que Anselmo ofrece de la necesidad siguiente (*necessitas sequens*): “nada causa bajo modalidad eficiente, pero hace”, es su traducción más elemental. Significa la más absoluta puntualidad y discontinuidad ontológica que es posible afirmar. La máxima afirmación de los “derechos” de lo individual hecho como individual. La necesidad volviéndose sobre (y contra) sí misma en favor de lo individual que adviene, así, desde la libertad. El capítulo 19 atiende textualmente a “*sequatur*”, que es como decir el “*fit*” de la salvación supuesto el “*fit*” de la donación.

El segundo texto indica con precisión que, justamente “*alii*” excluido al tratar la retribución bajo la forma de “*nec alii quicquam retribuere deberet*” (primer texto), es hacia donde hay que orientar ahora la atención. Al primer “*fit*” de la donación le corresponde el segundo “*fit*”, el de la salvación retributiva. Y como no es posible

que recaigan ambos “*fit*” en el seno de la misma “*res*” porque ésta excluye el segundo, el de la salvación, la misma salvación ha de recaer en otra “*res*”: el hombre.

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

Una consideración final: *Monologion* abre, en sus capítulos finales 79 y 80, una perspectiva que puede ser denominada “camino del nombre”. En ella Anselmo manifiesta que la reflexión accede a algo único que, a causa de cierta indigencia de palabras (“*indigentia nominis*”), aparece como algo único, sin nombre. Cabe vincular este hecho con otro: en el texto de *Monologion* el nombre “*deus*” figura únicamente en los capítulos 1 y 80 (el primero y el último) para desaparecer luego en el resto de los capítulos. Ambas apariciones del término coinciden en caracterizarlo como nombre único de algo sobreeminente. “Camino del nombre” pareció, entonces, la denominación más adecuada para conjugar algo único, innominado, con un nombre único. “Camino del nombre” designaba el itinerario de la reflexión en el texto de *Monologion*⁵⁹.

En CDH la problemática del nombre está vinculada a “*quiddam magnum*”. En el capítulo 19 del libro II que acaba de verse brevemente analizado hay un significativo texto al respecto:

“B. *Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem.*”

⁵⁹ Véase *supra*, n. 16.

A. *Ita est, si accedit sicut oportet*⁶⁰.

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

Conclusiones

Una lectura consistente

I. La articulación material del texto, tal como ha sido indicada a partir del *praefatio* y los capítulos 1 y 2 del libro I, incluye la sectorización que surge de las exégesis de Schmitt y Audet.

II. La sectorización del libro II en conformidad con el nivel usual categorial correspondiente a “*quiddam magnum*”, justifica la exégesis de Roques.

III. El nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II contiene el “corazón del pensamiento” y el “corazón de *Cur Deus homo*” –según expresiones de Corbin–. Incluye, por tanto, lo esencial de su exégesis.

IV. El nivel nocional-fundamental del segundo sector del libro II ofrece, juntamente con la articulación material señalada (II, 15/16), las líneas fundamentales para un diálogo con Briancesco, quien privilegia II, 20 donde se diseña el ícono “*Christus*”, ápice sincrónico del texto.

En la lectura que aquí se presenta, ya desde el capítulo 19 se inicia la vía intuitiva (*intueri*), y por ello el denominado “camino del nombre”, donde el nombre es “*Iesus*” (único nombre del Dios-hombre). Los movimientos textuales señalados por Briancesco son accesibles desde la articulación material y la categoría “*quiddam magnum*” que, alusiva de la persona de Cristo en el capítulo 15, determina el momento de inflexión entre sujeto y atributos, entre unidad y pluralidad en la

⁶⁰ CDH II, 19, lin. 5-7, p. 131.

articulación categorial.

“Necessitas” y modalidad

En su enfoque relativo al desarrollo de la sintaxis en los textos de Anselmo, Walton⁶¹ descubre un punto relevante que parece tornar anacrónica cualquier propuesta semántica. Como nota Serene⁶², Anselmo presenta la modalidad en general, y los diversos modos en particular, como una condición disyuntiva necesaria para atribuir las acciones a los sujetos, pero no establece *relación* alguna – no importa cuán remota sea entre un sujeto y un estado de cosas– con la entidad querida para ser considerada una condición suficiente de la acción del caso.

Si no fuese así, Anselmo habría puesto en serio peligro su concepción de la “*libertas arbitrii*” y del “*liberum arbitrium*”. En efecto, sólo es posible hallar condiciones necesarias, incluso de manera exhaustiva; pero no es posible que cada una en particular, ni en conjunto con las demás condiciones necesarias, se constituya en condición suficiente para la acción. Ello daría lugar, lógicamente, a una equivalencia entre el conjunto de condiciones necesarias y suficientes y la acción que pretende ser explicada por ellas, cancelando la libertad en el obrar.

Esta es una característica fundamental del pensamiento de Anselmo. Si hubiese una condición suficiente en la adscripción de la responsabilidad en las acciones, sería posible, a continuación, dada la amplitud de su concepción de “*facere*”, hacer prácticamente de cada persona (o de cada objeto) un agente para cada acción, porque incluso la inacción (no actuar) cabe que sea incluida como una acción, con las ulteriores consecuencias que tendría ello en los tópicos teológicos de la culpa y el pecado.

La sintaxis de Walton⁶³ puede ser vista como una extensión de las condiciones necesarias en Anselmo, donde cualquier atribución de responsabilidad por las

⁶¹ Douglas Walton, “Logical form and agency”, *Philosophical studies*, 29, 1976, pp. 75-89.

⁶² Eileen Serene, “Anselmian agency in the Lambeth fragments: a medieval perspective on the theory of action”, *Anselm studies, an occasional journal*, 1, 1983, pp. 143-156, p.146.

⁶³ D. Walton, Logical form and agency...; y del mismo autor “St. Anselm and the logical syntax of Agency”, *Franciscan studies*, 36, 1976, pp. 298-312.

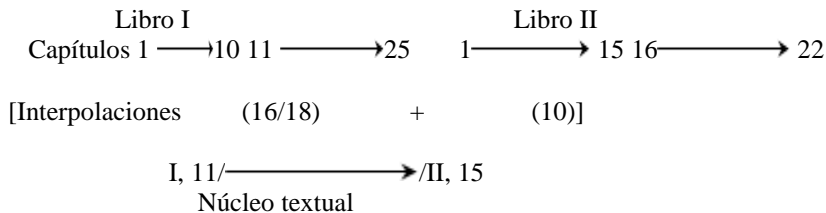
acciones tendrá una de las veinte posibles diversas sintaxis. Cuando se incorpora al análisis lo semántico se agregan condiciones suficientes, y puede decirse que cuando tales condiciones se cumplen, puede convertírselas en enunciados verdaderos relativos a la acción. Se estaría, también, ante un excursus muy delicado en el tópicus del mal: si Dios no hace que quien obra obre bien, hace –de alguna manera– que el mal exista.

Como se ve, por la índole de las consecuencias inconsistentes que generaría en el pensamiento anselmiano, una formalización en los términos que propone Walton no resulta posible. La amplitud de la concepción de Anselmo relativa a “*facere*” es una ventaja a su favor; no puede convertirse en su talón de Aquiles. Sin embargo, la extensión que Walton hace de los textos de Anselmo sobre “*facere*” a acciones notómicas parece factible, y puede proporcionársele una sintaxis y una semántica para darle cabida, porque si la separación de los análisis lógico y ético es posible, no genera dificultad sumar la semántica a la perspectiva formal.

*

Apéndice. Exégesis de *Cur Deus homo* (de nota 22)

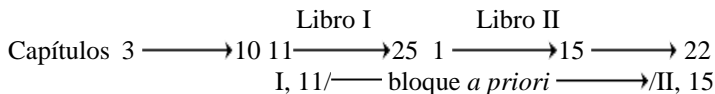
Exégesis I: F. S. Schmitt



Schmitt –autor de la edición crítica de la obra anselmiana– indica el núcleo del texto (Kernstücke) entre I, 11 y II, 15, y excluye de él los capítulos 16-18 del libro I y el 10 del libro II, porque a su juicio constituyen interpolaciones cuya índole queda señalada por el carácter *a priori* del núcleo, manifestado por el uso predominante de

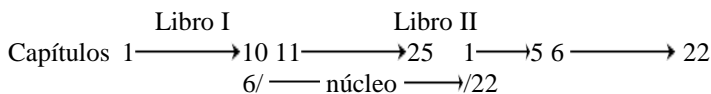
futuros verbales, a diferencia de las interpolaciones, en donde utiliza los perfectos. Se trata de un núcleo que obedece a criterios de crítica genética.

Exégesis 2: Th. Audet

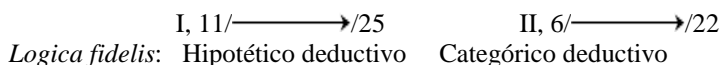


Audet señala un ingente número de divisiones en el texto pero debe retenerse el carácter nuclear asignado por el autor al “bloque *a priori*” (I, 11-II, 15) que jalona las dos etapas de la necesidad inherente a la fe cristiana en la redención: I, 11-25 corresponde a la necesidad de creer; II, 1-15 a la necesidad intrínseca de los contenidos de la fe en su mutua articulación. Se trata de un núcleo doctrinal donde se privilegian las necesidades subjetiva (necesidad de creer) y objetiva (necesidad que articula los artículos de fe).

Exégesis 3: R. Roques

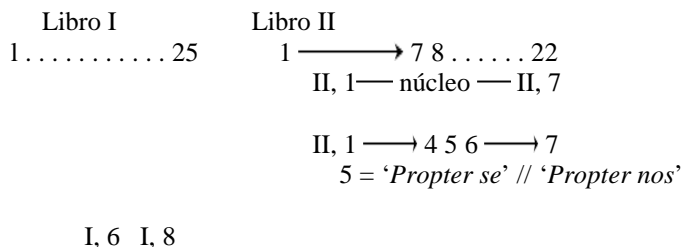


Roques destaca II, 6-22, como el desarrollo y cumplimiento del objetivo soteriológico al que está orientado todo el CDH. Se trata de un núcleo doctrinal. En II, 6 están dadas las condiciones *a priori* que reviste el Cristo para solventar por sí mismo (*a priori*) la *satisfactio redemptionis*. Debe destacarse la correspondencia especular entre los sectores I, 11-25 y II, 6-22: invierten las perspectivas de la “lógica de la infidelidad” y la “lógica de la fidelidad”, tomando como eje los atributos “hipotético deductivo/categorico deductivo” aplicados al proceso *a priori* (y por ello deductivo) que –según Roques– marca el pensamiento anselmiano del CDH. Cuando resalta especialmente el capítulo 6 del libro II pone de manifiesto la proyección que guía la exégesis de Roques: desde *Proslogion* hacia CDH.



Logica infidelis: Categórico deductivo Hipotético deductivo
 I, 11/ —————> /II, 22
 Deductivo = ‘a priori’

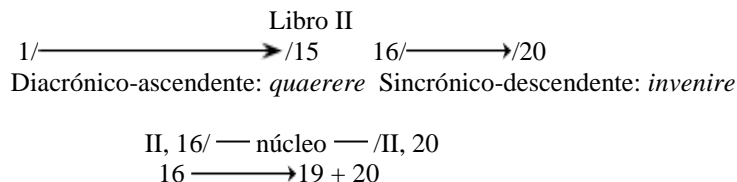
Exégesis 4: M. Corbin



* = Antinomia libertad-necesidad

En el gráfico se destaca que II, 1-7 constituye un núcleo del CDH porque contiene los sectores 1-4 y 6-7 con eje en el capítulo 5 que dirige el pensamiento anselmiano sobre “libertad y necesidad”. Se trata de un núcleo doctrinal. Es destacable que la respuesta de Anselmo a esta cuestión soluciona lo que ha sido -según Corbin- leitmotiv de toda la obra: la misma antinomia presentada bajo diferentes aspectos: potencia-sabiduría, misericordia-justicia, voluntad-inteligibilidad. Los asteriscos “*” en capítulos 6 y 8 del libro II, lo indican.

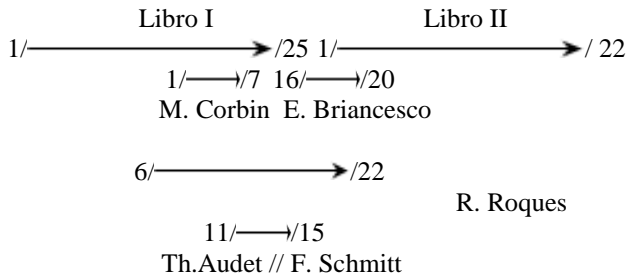
Exégesis 5: E. Briancesco



El movimiento sincrónico vuelve descendiendo sobre el terreno recorrido en forma ascendente, desbordando el sentido del itinerario argumental y el contenido de las categorías.

El núcleo está incluido en el libro II, cuya lectura lineal o diacrónica se desenvuelve en diversos niveles de profundidad que van desde la articulación material hasta el pensamiento “composicional” del autor. La lectura sincrónica capta las relaciones básicas del pensamiento del autor, hasta alcanzar en II, 16→20 el núcleo que expone sentido más profundo de su intención.

Una síntesis gráfica de todas las exégesis anteriores en lo pertinente al núcleo indicado en cada caso, es la siguiente:



Recibido 2/05/2014
Aceptado 20/06/2014