

***Itinerarium in Deum* en Anselmo de Canterbury.
En camino del *gaudium plenum***

Enrique C. Corti

Presentación

Desde *Monologion* en adelante, Anselmo intenta desarrollar una vía única hacia Dios. *Supereminens* es la determinación categorial inicial acuñada en su primera obra¹. En ese camino surgen *bonum*, *magnum*, *aliquid*, *ens* como categorías de

¹ En *Monologion* (1076), primera obra anselmiana, los primeros cuatro capítulos desarrollan cuatro argumentos que concluyen en la existencia de Dios. Cada uno de estos argumentos está construido a partir de una categoría diversa. El capítulo 1 procede a partir de *bonum*; el 2 a partir de *magnum*; el 3 a partir del *aliquid* y el 4 lo hace a partir de *ens*. Los capítulos impares, 1 y 3 están encabezados por títulos descriptivos que aluden a su contenido; respectivamente *quiddam optimum et maximum* (cap. 1) y *quaedam natura, per quam est quidquid est, et quae per se est* (3). Los capítulos pares, 2 y 4, llevan títulos que en cada caso refiere al capítulo que lo precede: *de eadem re*, tanto para 2 como para 4. Esto determina los pares 1-2 y 3-4 donde en el primer par el tema será *bonum* y en el segundo *aliquid*. *Bonum* (c. 1.) se despliega en el capítulo 2 como *magnum qualitate* especificando así a *bonum*. *Aliquid* (c. 3) se despliega en el capítulo 4 como *ens*. El par 1-2 corresponde a *quiddam bonum magnum qualitate* (i.e. *ut sapientia*) y el 3-4 a *aliquid ens* (i.e. *sive essentia, sive substantia, sive natura*). La conclusión en todos los casos es descripta como *summum omnium quae sunt*, expresión que M. Corbin vierte como “suréminent” (Cf. Anselme de Cantorbéry, *Monologion & Proslogion*, Michel Corbin (introd., trad. y notas), París, Eds. du Cerf, 1986, t. 1: 57-66). Sobreeminencia que, según Corbin, constituye un redoblamiento de trascendencia que inicia la génesis del Nombre de Dios escandida en tres momentos: *summum* en *Monologion* (caps. 1-4), *id quo maius cogitari nequit* (cap. 2) y *maius quam cogitari possit* (cap. 15) en *Proslogion*. En una lectura secuencial, los capítulos 1-4 muestran que, si bien los argumentos llevan en todos los casos a concluir en la existencia de Dios como *summum*, sin embargo, hay un desarrollo gradual ascendente que se inicia en *bonum* y llega hasta *ens* pero no sin antes haber determinado a *bonum* como *magnum* y a *aliquid* como *ens*. Desde un punto de vista sintáctico, en los pares 1-2 y 3-4, *magnum* determina a *bonum* y *ens* determina a *aliquid* comportándose *bonum* y *aliquid* como sujetos de enunciaciones atributivas en las que *magnum* y *ens* cumplen función de atributos. Además, dado que en la argumentación anselmiana nada no puede ser *bonum* sin ser *aliquid*, el proceso iniciado en el capítulo 1 progresa hasta el 4 construyendo una secuencia continua que integra los dos pares mencionados. Esa secuencia culmina en la

aquello *supereminens* que constituye la meta de la sabiduría, que no es sino felicidad inscrita en el marco de la justicia.

En este trabajo se analizará dichas categorías en su mutua articulación especulativa. Podrá mostrarse así que Anselmo construye un vínculo minucioso entre ellas en orden a establecer diacrónicamente el participio gramatical como forma estricta en que se expresa la sabiduría acerca de aquello único. De este modo resume las funciones sustantiva, adjetiva y verbal que integran la proposición categórica y ofrece de ellas una versión consistente con lo *supereminens*.

Sin embargo, resulta posible reseñar en una versión diacrónica el trabajo especulativo de *Monologion*, que queda así expuesto en torno a las categorías aristotélicas de sustancia y cualidad, entendidas gramaticalmente como sujeto y predicado, es decir, como sujeto de atribución y determinaciones adjetivas aunque inherentes en el sujeto pensado como substancia. Esto ofrece una muy particular comprensión ontológica anselmiana que puede caracterizarse como una ontología no solamente del *esse* sino asimismo como una ontología del *bonum*. Para Anselmo parece imposible pensar ontológicamente en términos de *esse* sin pensar asimismo en términos de *bonum*; y a la vez, dado que no puede pensarse una determinación cualitativa sin su inhesión sustantiva, tampoco puede pensarse *bonum* sino como intrínseca determinación de *esse*. *Bonum-Esse / Esse-Bonum* constituyen, para él una dupla indisoluble aunque muy difícilmente expresable lingüísticamente. Esta

determinación *summum*: “Qare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt”, cap. 4, p. 17, lín.32 - p. 18, lín. 3.

La reflexión progresa concéntricamente en un movimiento centrípeto desde el orden gramatical adjetivo (*bonum*) al sustantivo (*aliquid*) y desde el verbal que exige la causalidad universal ejercida por *aliquid* en el capítulo 3 (p. 16, lín.23-25): *aliquid per quod est quidquid est bonum aut magnum et omnino quidquid aliquid est*, reuniendo todas estas funciones gramaticales en la forma participial *ens sive subsistens*. Dios es sobreeminente como *bonum* en el orden de la cualidad *magnum* y lo es como *aliquid* en el orden de la causalidad. Es *causa omnium* y lo es *per se*, de manera que su sobreeminencia no solo es comparativa respecto de todo lo creado, sino que aun si la creatura no hubiese sido creada, si nada excepto Dios existiese, Él sería sobreeminente. Es, por ello, único. Esta unicidad sobreeminente de Dios es lo que impulsa a Anselmo a buscar un argumento único, condigno del Dios único, y a abandonar la concatenación de múltiples argumentos que construye en *Monologion*. Esto se verá realizado en *Proslogion*.

ontología que no puede dissociarse de la ética entiende que la verdad guarda un vínculo indisoluble con la justicia. Estar en la verdad, como descripción necesaria de la justicia exige, a su vez, que una creatura racional recta, es decir ordenada intrínsecamente a la justicia en su misma constitución creatural *ex nihilo*, sea justa atesorando su rectitud, es decir su verdad misma, y que la guarde por ella misma, sin más que por amor de la verdad, que precisamente en cuanto amada por ella misma no es sino justicia: *Iustitia est servatio voluntatis rectitudinem propter ipsam rectitudinem*². En esta definición puede leerse con claridad la articulación indisoluble que Anselmo entiende entre *esse* y *bonum*, articulación que queda establecida desde los primeros cuatro capítulos *Monologion*.

1. *Sola ratione*?

*Monologion*³, obra que compone Anselmo siendo abad benedictino en Bec-Hellouin, es propuesta por su autor como *exemplum meditando de ratione fidei* en orden al esclarecimiento racional de aquello que cree relativamente a la esencia divina y todo aquello que le sea pertinente.

Consecuente con lo anterior, trata de comprender racionalmente, esto es, sin recurso a la autoridad para obtener persuasión racional (*sola ratione*), y abordar, tal como sus mismos hermanos en la fe le han solicitado, y en cierta forma prescripto, la articulación de ciertos contenidos de la fe: la existencia de Dios y los atributos divinos. La forma de su argumentación es casi invariablemente la de una reducción por el absurdo de las tesis contrarias, sin obviar ninguna objeción por banal que pudiera parecerle. Accesible hasta a los de poco agudo ingenio, escrita en estilo llano y haciendo un uso simple del lenguaje.

Su objetivo es desbrozar el camino que conduce desde una ignorancia que Anselmo denomina irrazonable –sea por no creer después de haber recibido

² S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F. S. Schmitt (ed.), Edimburgo, Thomas Nelson & Sons, vol. III, 1946, *De veritate*, cap. 12, p. 196, lín.9-10. Cf. Eduardo Briancesco, *Un triptyque sûr la liberté*, París, DDB, 1982; Michel Corbin, *L'inouï de Dieu*, París, DDB, 1981.

³ Para diversas exégesis de *Monologion* y los vínculos entre *ratio* y *desiderium* puede consultarse: Enrique Corti, *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury. Los fundamentos de su itinerario especulativo*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2010; Paul Gilbert, *Dire l'Ineffable: lecture du "Monologion" de S. Anselme*, París, Éditions Lethielleux, 1984.

enseñanza en la fe, sea por falta de esa enseñanza– hasta una razonable sabiduría cristiana relativa a la esencia divina. El propósito es dejar expedito el camino hacia Dios.

Después de haber recorrido las dos terceras partes de ese camino especulativo en su texto (capítulos 1 al 65), topa Anselmo con la paradoja: ¿cómo ha podido hablar de lo que es inefable? ¿Cómo es inefable aquello de lo cual, empero, ha hablado?

Desde esa perspectiva paradójica, la vía *per proprietatem suae essentiae* que desarrolló durante los primeros 65 capítulos de su *Monologion* se convierte, a partir del capítulo 66 y hasta el 78, en lo que aquí se denomina “vía del deseo” o *via per aliud*.

La vía por las propiedades de la esencia divina es una vía que conduce la reflexión anselmiana primero en un recorrido desde los atributos divinos a la substancia divina (desde los atributos o predicados hacia sujeto de atribución), para efectuar después este recorrido en sentido inverso (desde el sujeto de atribución hacia los atributos). Se trata primero de un movimiento de concentración hacia el sujeto de atribución y después, desde ese mismo sujeto, de otro movimiento de desconcentración hacia los atributos. Podría denominarse al primer movimiento un movimiento signado por *esse* (en la medida que acontece hacia un sujeto substancial) y al segundo un movimiento signado por *bonum* (en la medida que acontece desde ese mismo sujeto hacia los atributos en un movimiento de manifestación o autodonación).

La *via per aliud* es el camino de la reflexión que, después de haber recorrido la vía de las propiedades de la esencia divina llega a la perplejidad paradójica de haber hablado de lo inefable y de ser inefable aquello de lo que, sin embargo, se ha hablado. La expresión que lo expone claramente es: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*. Se ha llegado por la razón a probar que aquello buscado –“deus”, vocablo que aparece únicamente en los capítulos inicial (cap. 1) y final de *Monologion* (cap. 80) y que en el códice Parisinus lat. 13413, f. 6^r y en la edición crítica de F. S. Schmitt están vertidos siempre en minúsculas– es necesario a la vez que incomprehensible y que tales determinaciones son racionalmente accesibles *sola ratione*.

A partir de allí, Anselmo toma la decisión de intentar otro camino, ya no directo, sino indirecto, una vía que él mismo denomina *per aliud*, donde eso ‘otro’ respecto

de Dios habrá de servir como nuevo punto de partida de la reflexión. Se trata de su imagen más próxima, más semejante, la creatura racional. Y puntualmente el alma humana. Es el deseo de beatitud que se descubre inherente al alma humana lo que la mueve hacia Dios y, por ello, resulta lo más apto como vía hacia Él.

El alma ha sido creada por Dios y ordenada a una felicidad que no halla satisfacción plena en ninguna otra creatura, que solo Dios mismo puede satisfacer. Y, dado que el alma humana apetece un *gaudium plenum*, ningún otro bien sino Dios mismo ha de ofrecerse como don a quienes lo buscan de conformidad con él mismo, esto es, en conformidad con la justicia, que no es sino la verdad amada por sí misma⁴.

2. Diacronía y sincronía en *Monologion*

En el *Prologus* cabe leer el plan conforme al cual Anselmo concibió su obra⁵. Según éste, el grupo de los cuatro primeros capítulos aparece como clave para la intelección del resto. En ellos se diseñan a la vez las categorías y la estructura proposicional que las albergará. Establecen el canon según el cual procederá la reflexión. No es mayormente decisivo que pueda leerse en ellos un argumento –o más de uno– dirigidos a probar que existe un bien sobreeminente por sí. De hecho pueden aplicarse varios criterios de lectura y agrupar esos capítulos de distintas maneras. Sin embargo, una lectura que siga la secuencia lineal diacrónica recorre una argumentación clara que inicia en el primer capítulo y concluye en el cuarto con la existencia del *summum bonum per se*: el bien sobreeminente por sí. Quedan así establecidos los hitos que demarcaron ese itinerario y constituyen los temas de esos primeros capítulos: *bonum, magnum, aliquid, ens*⁶.

⁴ Paul Vignaux, “Structure et sens du *Monologion*”, en *RSPHT*, 1947, pp. 192-212; también “Le chapitre LXX du *Monologion*”, en *RSPHT*, París, 1980.

⁵ Anselme de Cantorbéry, *Monologion & Proslogion*, ed. Corbin cit., Proposition et plan, p. 225.

⁶ Enrique Corti, “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del *Monologion* de San Anselmo de Canterbury”, en *Stromata*, 42, 1986, pp. 329-365; también “Proyección estructural de los Capítulos I-IV del *Monologion* de San Anselmo de Canterbury: Estratificación del texto completo y sus niveles de lectura”, en *Stromata*, 44, 1988, pp. 511-536.

Categorialmente se construye primero desde una cualidad (*bonum*) y sus grados (*magnum*), para después hacerlo desde el nivel óntico-substancial (*aliquid*) y su mayor o menor dignidad entitativa (*ens*). El resultado es la noción de un bien sobreeminente a todas las cosas, el único que es por sí todo lo que es. Único bien que es único, y por ello sobreeminente.

En los dos casos –como *bonum* y como *ens*– el proceso argumental es simétrico. La cualidad admite grados y exige un óptimo que, siéndolo por sí, es único. La cantidad no admite grados porque solo es comparable a *nihil*. Pero más allá de *nihil*, se dan disparidades intrínsecas a las naturalezas que las tornan comparables en el orden participial de lo más y menos ente y exigen un único que es único. El óptimo por sí es único; el ente por sí es único. Pero la comparabilidad garantiza en ambos casos la posibilidad de un acceso de la razón que, si tuviese que enfrentar sin más lo óptimo y *nihil*, se vería irremediabilmente marginada fuera. Frente a lo óptimo y a *nihil* quedan canceladas las escalas que han servido para llegar hasta ellos.

Las dos escalas, a su vez, se articulan para integrar un solo itinerario de índole proposicional. Interdependientes una de la otra, corresponden a los dos extremos de una proposición categórica, i.e. predicado y sujeto.

Bonum y *aliquid* constituyen los ejes iniciales del texto; el primero designando una cualidad continua y graduada, el segundo una cantidad discreta aunque graduable. En este segundo caso desempeñan un rol fundamental dos términos de comparación: *nihil*, por comparación con el cual *aliquid* aparece como absuelto de cualquier comparabilidad, y *ens* que, en tanto participio gramatical, incluye aspectos sustantivos, adjetivos y verbales que permiten la comparabilidad en el ámbito discreto de la cantidad. No sólo la cualidad está difundida en diversos grados sino que, aun entre entidades discretas es factible una comparabilidad que inhiere en la naturaleza misma de cada cosa, tornando comparable la misma naturaleza discreta. Es decir, si bien en términos absolutos una cosa es esa, ni más ni menos que otra de la misma naturaleza, comparada con otra de naturaleza diversa puede aparecer valorativamente mejor o peor sin que esta valoración deba ser considerada algo meramente externo a las naturalezas y las cosas comparadas.

Las dos secuencias, la cualitativa graduada y la cuantitativa asimismo graduable, integran un único proceso proposicional por el cual se vinculan como predicado y sujeto. Algo no solamente es bueno, y más o menos bueno que otro en cuanto es bueno, sino que en cuanto es algo puede ser comparado con otro algo, respecto del

cual será asimismo más o menos digno en su naturaleza. Así, el predicado dice del sujeto, a la vez que el sujeto se dice en el predicado: *bonum* dice de *aliquid* cómo es y *aliquid* dice en *bonum* qué es. Solamente en la proposición es posible conjugar las dos perspectivas que se desarrollan en la parte I de *Monologion* y dan consistencia a la *via per se*, o vía por las propiedades de la esencia.

Pero la vía proposicional omite un elemento insoslayable: la proposición depende de una enunciación. Sin enunciación aparece como una adición de dos itinerarios –hacia y desde el sujeto proposicional– que no pueden articularse por ellos mismos, y conducen a la perplejidad del capítulo 64 donde razonablemente se comprende que es incompreensible, que paradójicamente no cabe hablar de lo inefable así como no cabe ser inefable aquello de lo que se habla.

Inicia la *via per aliud*. Desde allí empieza a tomar parte en la reflexión el sujeto enunciante: lo *aliud* de la *via per aliud* es el alma humana como creatura racional. Esta vía se denomina aquí *via desiderii*.

El enunciante es el encargado de dar cuenta de los juicios. Estos juicios son aquellos de conformidad con los cuales el alma humana racional establece cuáles son los bienes apetecibles para ella. Enuncian acerca de la bondad de aquellas cosas en posesión de las cuales el alma racional desea gozar en orden a su beatitud. Los bienes que el alma apetece gozar, lo son si han sido juzgados como buenos.

Este sujeto enunciante-desiderante aparece como sujeto meramente apetitivo primero, y recién después como sujeto apetitivo de conformidad con su juicio. Su propia enunciación valorativa apela entonces a la libertad y se abre al ámbito de la verdad y de la justicia. *Rationalis creatura* y *anima humana* son las categorías respectivas que Anselmo construye para apelar a esos dos sucesivos sujetos, el meramente apetitivo y el que apetece gozar únicamente de aquello es juzgado bueno de conformidad con el juicio. Recién entonces el apetito natural (sujeto meramente apetitivo) se torna amor del bien sobreeminente como verdad y justicia.

3. Deseo de saber y consumación del apetito del alma humana⁷

El plan del texto implica un desarrollo en dos partes: I. correspondiente a la *via per se* (*per proprietatem suae essentiae*, capítulos 1 a 64); II. correspondiente a la *via per aliud* (*id est non per proprietatem suae essentiae*, capítulos 66 a 78).

Los dos últimos capítulos 79-80, concluyen en línea con las partes I y II. Con I en el sentido de la expresión *expedire ut credat* y con II en la denominación única para la única esencia sobreeminente: Dios.

Así se cumplen los objetivos iniciales del texto: para la parte I dejar argumentalmente expedito el camino, i.e. desbrozado, para creer en una cierta e inefable Trinidad una y Unidad trina; para la parte II garantizar, también argumentalmente, que no es oquedad vacía –i.e. *nihil*– aquello que nombramos Dios y que el nombre “Dios” sólo es asignado con toda propiedad a esta única esencia sobreeminente. Creer no es resultado de una resignación inerte a causa de la incapacidad de una razón que busca desde la vía unilateral del juicio (*via per proprietatem suae essentia*) sin involucrarse en el deseo que le incumbe y atraviesa, sino viva motilidad comprometida con su deseo humano de felicidad, y asimismo que creer sólo cabe como vivo deseo humano hacia Dios, único nombre propio para la única esencia sobreeminente.

La lectura de las partes I y II revela tres niveles de composición textual: categorial, usual y nocional.

Pueden indicarse ciertas categorías que se suceden unas a otras según el uso que de ellas se hace en orden a los requerimientos del discurso que se está construyendo. Así, en la parte I las categorías son *essentia - substantia - individuus spiritus - nomen essentiae - nomen sapientiae*. Para la parte II son *rationalis creatura - anima humana - beatitudo - iustitia*. En cada una de esas dos partes los requerimientos de lo que se piensa exigen el abandono de cada categoría en beneficio de otra categoría superadora que la conserva.

⁷ Puede consultarse Paul Gilbert and Jonathan Sanford, “*Ratio quaerens beatitudinem: Anselm on Rationality and Happiness*”, en *Rationality and Happiness: From the Ancients to the Early Medievals*, Jiyuan Yu y Jorge J. Gracia (eds.), Rochester, NY, University of Rochester Press, 2003, pp.199-215.

Los niveles categorial y usual en la composición del texto se perciben en este abandono superador que obedece a los requerimientos de lo que se piensa, para poder seguir pensándolo una vez que se experimentó el agotamiento de la capacidad de la categoría con la cual se lo pensó hasta esa instancia.

El nivel nocional de composición se desprende de los dos niveles anteriores que han delimitado cesuras en la continuidad diacrónica del texto, tanto en los momentos de sustitución categorial cuanto en los de reconfiguración de lo pensado desde dichas categorías. Las cesuras delimitan los núcleos “A” (parte I) y “B” (parte II), que contienen así a la vez el cambio categorial y el cambio usual del nuevo sujeto recategorizado.

Al comparar los dos núcleos surge con claridad una estructura especular porque se enfrentan y exponen mutuamente conforme a un eje de simetría axial que hace que los puntos de cada uno se enfrenten a los del otro y los expongan como se enfrentan y exponen los puntos de una figura y los de su imagen en un espejo.

La característica propia de esta metáfora especular –no debe olvidarse– es que entre los núcleos vale sólo análogamente el símil del original y su imagen: en *Monologion* no hay original ni imagen especular sino un proceso argumental especulativo que los genera. Este proceso generativo se despliega en lo que se denomina primero *via per se* y después *via per aliud*, i.e. “vía del deseo”.

La razón muestra en dichas vías que es necesario creer, como también que es razonable alentar esperanza. Muestra la necesidad objetiva de la fe y ésta, a su vez, alienta la esperanza. Ambas parecen integrarse en una única dialéctica que incluye una pluralidad de argumentos. Los argumentos acotan primero dos itinerarios reflexivos: desde *bonum* hacia *aliquid* y desde *aliquid* hacia *bonum* en movimientos centrípeto y centrífugo respectivamente. Este proceso avanza hasta el capítulo 64 que lo cierra mediante un *credendum* que puede denominarse de la resignación puesto que obliga a creer a causa de no poder entender. El capítulo 65 rescata la argumentación precedente e inaugura categorialmente la inefabilidad del bien sobreeminente. Es inefable porque no es posible intimar su qué con palabras; es argumentable porque puede estimarse de ella por su imagen especular. Lo inefable da por consumada la *via per se*; lo estimable inaugura la *via per aliud*.

La segunda parte de la obra está jalonada por un itinerario que recorre primero la creatura racional para sujetarse después al alma humana. En los dos casos es la vía

del deseo de bien. La creatura racional y el alma humana constituyen diversos grados de aproximación especulativa al bien sobreeminente por sí, en un horizonte donde el deseo se descubre como apetito de bien. El apetito está ordenado a la felicidad y se descubre como esperanza del bien sobreeminente. Nadie puede apetecer y esperar sin creer. Por ello, y por segunda vez, se arriba a un *credendum*. Mas éste no es de la resignación, como el primero, sino de la esperanza; y asimismo la fe que describe no es inerte, como la fe resignada del primer caso sino que vive por la dilección de lo que apetece. Esta fe viva cree en quien debe creer y no tan sólo lo que debe creer. Esta fe cree en el bien sobreeminente y en él espera porque cifra en él su felicidad.

La estructura especular que revela el texto proporciona la base para su tratamiento. Los núcleos representan logros de un saber que, inicialmente abstracto (*nomen essentiae*), se va consumando como sabiduría (*nomen sapientiae*). Este saber tiene por sedes a lo sobreeminente –núcleo “A”– y al alma humana –núcleo “B”– y en cada caso se presenta a la vez como un saber de sí y de lo otro: lo sabido es otro que quien sabe, aún cuando quien sabe se sepa sí mismo.

Monologion es un texto donde puede presenciarse el despliegue, como saber, de una sustancia (lo sobreeminente) hasta quedar constituido un saber que, como saber, se repliega sobre sí en el amor de sí mismo. Padre, hijo y espíritu constituyen, como sustancia, saber y amor de sí, la expresión trinitaria de lo sobreeminente. Este despliegue es presenciado por quien desea saber de lo sobreeminente y supone que esto es factible apelando a una vía proposicional, es decir puramente categorial y usual. Sin embargo, puede presenciar sólo el despliegue de su propia perplejidad que acompaña a aquella sustancia sobreeminente que se despliega por sí misma y se repliega sobre sí misma como saber, marginando aquella errónea pretensión desiderativa de saber proposicional, confinándolo a un creer resignado propio de la *mortua fides*. Operando la vía de su saber proposicional, quien pretendía saber de lo sobreeminente ha quedado marginado por su propio juicio, que se vuelve contra él y lo confina en la fe muerta de la resignación. Hace aún un diagnóstico erróneo de su fracaso, piensa que su error fue apelar a la proposición y pretende prescindir de ella.

Así aleccionada por su fracaso el alma explorará la vía de su apetito y descubrirá también entonces que el mero ejercicio de ese apetito, como creatura racional preordenada a lo bueno, la margina. Sólo deseando, es decir en conformidad con la tendencia de su apetito sin participación racional alguna, no se distingue de los vivientes animados apertentes. Obtiene entonces la desnuda preordenación al bien

que le cabe en cuanto creatura racional, pero no la libertad que es propia de ella como alma humana. Su error, nuevamente, consiste en su unilateralidad: primero la vía proposicional; después la del apetito.

La reflexión habrá de comprender dos cosas: si bien en tanto creatura racional está preordenada al bien como a un fin, en cuanto específicamente humana, esa, su primera condición, está condicionada a su propio juicio. Y estando condicionada su primera condición, queda liberada de su estado previo de preordenación al bien para acceder a él libremente por mediación de la justicia.

La consideración del movimiento apetitivo del alma humana como creatura racional que acontece en el núcleo “B” completa el itinerario de *Monologion*. Pretendiendo saber de Dios va sabiendo de sí, y al saber de sí va sabiendo de Dios, porque su dios solamente se insinúa a quienes lo buscan con el juicio y el deseo, y se ofrece a quienes lo buscan practicando la justicia. Se entrega a quien está dispuesto a entregarse, empeñado en esa búsqueda que no difiere de la búsqueda de sí mismo.

De este modo se entiende que *Monologion* haya recibido como primer título *exemplum meditando de ratione fidei*, i.e. no un modelo abstracto o unas prescripciones genéricas de meditación sino una verdadera meditación personal.

Leer esta obra anselmiana exige estar a la altura de sus circunstancias. Quien medita –ahora espectador / lector– **desea** saber de lo sobreeminente.

4. La esperanza humana

En la segunda parte de *Monologion* (caps. 65-78) lo sobreeminente aparece con una determinación diversa de aquella del núcleo “A”. Ahora, si bien la meditación continúa pretendiendo saber de lo sobreeminente, lo sobreeminente mismo se mostrará en esta oportunidad como justicia, porque la meditación modifica su estrategia. Esto implica que se muestre, no ya como mero saber sin delectación alguna (saber al que en el primer sector la meditación accedió desde la perspectiva unilateral del juicio sobre los bienes: *nisi quia iudicat esse bona*), sino que se manifieste desde la nueva perspectiva estratégica adoptada por la meditación, i.e. desde un movimiento que involucra al apetito de bien y la tendencia que hacia él que la creatura racional descubre en sí misma: *cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant*.

Si lo sobreeminente⁸ apareció inicialmente resguardado en una sobreeminencia inaccesible como un solo saber necesario a la vez de sí mismo y de lo no necesario, ahora se ofrecerá como fin del apetito de bien que alimenta toda creatura racional, y como justa retribución para quien lo pretende y lo busca amorosamente como saber, esto es, para quien se ve involucrado en el movimiento que hacia él lo conduce. Dicha retribución implica la autodonación de lo sobreeminente y revierte, por tanto, el signo negativo que la sobreeminencia adquirió en la vía unilateral del juicio –como saber inaccesible– y que convirtió la meditación en un saber inesencial que nada más sabe que esto: algo es necesario como objeto de su saber, *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*.

La primera sobreeminencia, coercitiva respecto de la meditación que proviene de la vía unilateral del juicio y que solo halla refugio en una *mortua fides*, da paso a otra sobreeminencia en la cual lo sobreeminente es pretendido desde el apetito de bien y se propone a sí mismo como fin de dicho apetito del alma humana como creatura racional: como fin accesible para quien lo busca amándolo, para quien lo ama de conformidad con él mismo, para quien lo busca amándolo como bien: i.e. asequible en la práctica de la justicia.

La justicia, que irrumpe en el capítulo 74 de *Monologion* bajo la figura de una “no privación injusta del bien deseado y buscado como fin por la creatura racional” –en la figura del alma humana–, ofrece todos los elementos que completan el movimiento estructural de la segunda parte del texto.

En la medida que la justicia es comprendida como privación justa o como no privación injusta, muestra que el bien de que se trata –cuando falta e igualmente cuando no falta– es un bien conforme a la naturaleza racional y a ella adecuado naturalmente como fin. Si no se tratase de un bien del orden natural, no sería posible verse privado de él, ya que la privación lo es siempre de un bien naturalmente debido. El sujeto para el cual la ausencia de bien constituiría una privación es, en este caso, la creatura racional en la figura del alma humana.

⁸ Michel Corbin, “*Fides quaerens intellectum*, ovvero l’avventura di un’edizione”, en Inos Biffi y Costante Mirabelli (eds.), *Anselmo d’Aosta, figura europea*, Milán, Jaca Book, 1989, pp. 169-181; id., *Prière et raison de la foi: introduction à l’oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, París, Editions du Cerf, 1992.

A causa de que no es posible que el alma humana se vea, en tanto es creatura racional, privada injustamente del bien adecuado a ella, y a causa de que tal bien constituye el fin de su movimiento apetitivo, puede inferirse que no se trata de un bien de satisfacción inmediata ya que está sujeto a la mediación de la justicia. Es por tanto un bien pertinente a la significación de la justicia; como bien, está vinculado con ella. La justicia articula necesidad y libertad cuando articula la necesidad inherente a la razón del puro saber de la vía del juicio, con la libertad aparente (no verdadera) del puro saber apropiativo del apetito. La necesidad que sojuzga (creer de la resignación, *mortua fides*) y la libertad aparente (mera tendencia apetitiva del alma humana cuando es considerada nada más que en el sentido específico de creatura racional), como dos versiones minimizadas de la significación originaria de estos nombres, son resignificadas por mediación de la justicia.

La realidad de bien mediato impone un movimiento de búsqueda por parte del alma racional, que ha de ser un movimiento natural apetitivo en procura del bien, pero que también ha de conformarse con la justicia en razón de su pertinencia a la significación de ésta, si es que el alma pretende acceder a él como fin.

Se trata de un bien a la medida del alma que lo procura, pero no en el sentido de que sea modelado por el apetito o deseo mismo del alma: se trata de un bien que ha de ser buscado por amor de sí mismo, por fidelidad a él. Es el bien mismo, el único que lo es por sí, y sólo de conformidad con él ha de buscárselo.

Este amor del bien por el bien mismo será definido en su tratado *De veritate* como *rectitudo voluntatis propter se servata* (cap. 12, p. 194, lín.26) y corresponde a la justicia laudable –opuesta a la injusticia vituperable– de la creatura racional.

El bien deseado aparece así prefigurado por el apetito natural que lo desea y, en cierta forma, como dependiendo de él porque es un deseo conforme a juicio. Pero a la vez aparece como independiente del alma racional porque aparece como sujetado a la justicia, es decir, como un bien conforme únicamente a sí mismo, como un bien cuya índole más propia lo hace amable por sí mismo y no por otro, i.e. no accidentalmente.

Porque mueve al alma el bien es accesible como fin, ya que mueve en pos de sí mismo. Porque no se ofrece sino en fidelidad a sí mismo el bien hace que el alma que lo pretende y alcanza como fin, no acceda a él más que amándolo por él mismo. De esta manera el bien se ofrece y a la vez guarda recato salvando su

sobreeminencia, porque se resguarda como justicia, como bien que no es amado por otro. Simultáneamente, el bien no queda clausurado como saber inaccesible porque es alcanzado apetitivamente por el saber amoroso de la creatura; se ofrece como fin del movimiento apetitivo del alma en tanto creatura racional. Se ofrece como saber y se deja saborear, se entrega por amor, es decir, se ofrece sapiencialmente en los dos sentidos de *sapere*, saber y sabor.

El movimiento que impone el dinamismo del deseo de bien cumple así –como cumplió el que impuso el dinamismo del mero saber conforme a juicio (o vía unilateral del juicio)– con la doble estructura de libertad y necesidad.

El núcleo textual “B” (capítulos 69-74) señala hacia lo sobreeminente como fin natural del movimiento del alma humana y lo ubica en una dirección accesible para ésta porque completa su dinamismo teleológico. Este segundo núcleo o intersticio de la accesibilidad de lo sobreeminente, junto con el primer núcleo del inaccesible saber de sí y de su creatura *uno eodemque verbo*, constituyen los dos rostros de la imagen especular que es posible trazar desde el eje del capítulo 65: el segundo núcleo manifestando la sobreeminencia desde la perspectiva teleológica de la creatura racional; el primero mostrando lo sobreeminente como espíritu en la sobreeminencia inaccesible de su saber.

El núcleo de la accesibilidad, al abrirse indicativamente a la noción de justicia, pone a ambos núcleos en mutua relación porque los muestra en el juego especular del alma racional desiderante y el espíritu oferente, sin que por ello se desdibujen los contornos de cada uno. La justicia es, de este modo, la clave especulativa del vínculo entre libertad y necesidad, porque reúne en ella la doble significación de lo sobreeminente que expresan las dos nociones de su sobreeminencia: saber excluyente de lo otro en tanto saber de sí, y amor incluyente de lo otro en tanto donación justa de sí.

La noción de justicia es significativa de lo sobreeminente y repliega sobre ella los ámbitos necesidad y libertad. El deseo de la creatura racional busca aquello que debe y que le es necesario hallar, y si bien lo que es necesario a su deseo es lo sobreeminente mismo como bien perseguido, sin embargo lo sobreeminente no se ofrece como fin sino por mediación de la justicia. Y como la justicia es lo sobreeminente amado de conformidad consigo mismo, es posible que el espíritu sobreeminente se ofrezca (como fin del apetito racional) y a la vez guarde el recato

que le impone su sobreeminencia. En la libertad de su propio saber de lo no necesario es amado por sí mismo, es decir libremente.

La justicia implica en su noción el ofrecimiento de lo sobreeminente a la necesidad del apetito de su creatura racional y también el resguardo sobreeminente de no ofrecerse a este apetito del alma humana más que en justa donación de sí mismo.

Recibido 07/11/15
Aceptado 01/12/15

