



## Ontogénesis del pensamiento especulativo anselmiano

Enrique Camilo Corti<sup>1</sup>

Recibido: 23 06 2018 / Aceptado: 20 01 2019

**Resumen.** *De concordia*, el último tratado escrito por Anselmo constituye un hito privilegiado en la ontogénesis de su pensamiento. Intentaré delinear en *De concordia* aquellos aspectos de su macroestructura que juzgo importantes y que pertenecen a ese proceso genético:

- a) la obra se inscribe –junto con *Monologion* y *Cur deus homo*– en la ontogénesis del pensamiento anselmiano en tanto pensamiento especulativo;
- b) este carácter especulativo está asociado íntimamente al lenguaje a través de la noción *nihil*;
- c) la articulación entre libertad y necesidad cuanto el desdoblamiento del centro de DC (en centro textual y centro objetivo), son subsidiarios del antedicho carácter especulativo.

**Palabras clave:** pensamiento especulativo - ontogénesis - libertad - necesidad - estructura - hermenéutica.

### [en] Ontogenesis of anselmian speculative thought

**Abstract.** *De concordia*, the last treaty written by Anselmo constitutes a privileged high point in the ontogenetic process of his thought. I will try to outline the overall structural aspects of this text that I consider important to define its belonging to this ontogenic process:

- a) This work is inscribed –together with *Monologio* and *Cur deus homo*– in the process of construction of the anselmian speculative thought;
- b) The speculative aspect is closely associated to language through the «nihil» notion;
- c) The articulation between freedom and necessity in M, and the unfolding of the centre of DC (in the textual centre and the objective centre) are both subsidiary to said aspect.

**Keywords:** speculative thought - ontogenesis - freedom - necessity - structure - hermeneutics

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Las tres cuestiones en el tratado *De concordia*. 3. El pensamiento especulativo en proceso: *Monologion*, *Cur deus homo*, *De concordia*. 4. «*Nihil*» y pensamiento especulativo. 5. Libertad y necesidad: articulación especular – especulativa del pensamiento anselmiano. Conclusión. Bibliografía.

**Cómo citar:** Corti, E. (2019): Ontogénesis del pensamiento especulativo anselmiano, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), 641-657.

---

<sup>1</sup> CONICET-UNSAM, Buenos Aires-Argentina  
cortienrique@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2626-3808>

## 1. Introducción

El pensamiento de Anselmo de Canterbury<sup>2</sup> (1033-1109) ha sido históricamente acotado por la crítica, con una gran pérdida de su riqueza, a lo que de él ofrece el famoso argumento de *Proslogion* (1078). Sin embargo, desde que el teólogo Karl Barth publicó su libro *Fides quaerens intellectum* (1958), hace sesenta años, los estudios anselmianos han efectuado un viraje auspicioso. Entre estos, los estudios que dedicara Paul Vignaux al pensamiento de Anselmo, inaugurando un abordaje hermenéutico, y los trabajos de Michel Corbin y los de Eduardo Briancesco, además de los propios en línea con la perspectiva hermenéutica-estructural, testimonian que se trata de un acceso metodológicamente muy propicio. Desde tal punto de vista, la consideración de la obra total de Anselmo constituye ya una condición necesaria para acceder a su pensamiento.

Este artículo supone la antedicha condición y se propone considerar el tratado *De concordia* (1108) (=DC), cronológicamente el último que Anselmo compusiera, desde la perspectiva de la obra total de su autor, a efecto de poner de relieve la índole especulativa de su pensamiento. Por «especulativa» se entiende aquí aquella característica que el pensamiento de Anselmo exhibe ya desde su primer texto, *Monologion* (1076) (=M), y consiste en el peculiar modo en que articula contenidos doctrinales platónicos-agustinianos con el repertorio categorial aristotélico. En la recepción de las categorías aristotélicas resulta ejemplar su tratado *De grammatico* (ca.1080) (=DG); en el tratamiento de cuestiones teológicas y filosóficas desde la impronta doctrinal platónica-agustiniana, los argumentos en favor de la existencia de lo sobreeminente desarrollados en los primeros cuatro capítulos de *Monologion* son un ejemplo claro de ello.

Que *De concordia* es una obra donde Anselmo consuma su pensamiento, lo han sostenido, entre otros, Robert Pouchet y Klaus Kienzler; sobre todo este último, quien además enfatiza que esa consumación consiste en la articulación de las nociones de libertad y necesidad<sup>3</sup>. Eduardo Briancesco<sup>4</sup> ha llamado la atención sobre múltiples aspectos de esta obra: a) que evidencia una construcción sincrónica de su escritura –como también *De conceptu virginali et de originali peccato* (1100) (DCV)– la cual resulta perceptible desde un centro textual que genera, a su vez, una lectura circular; b) que desdobra su centro en dos, como centro textual sincrónico y como centro objetivo del pensamiento, subordinando este al primero.

Aquí se indicarán ciertos aspectos fundamentales de macroestructura en orden a una posterior y detallada lectura hermenéutica-estructural del tratado DC: a) que la obra se inscribe –junto con *Monologion* y *Cur deus homo* (1098)– como hitos destacados en un proceso donde está en construcción el pensamiento anselmiano en tanto pensamiento especulativo; b) que este carácter está asociado íntimamente al lenguaje a través de la noción *nihil*<sup>5</sup>; c) que tanto la articulación entre libertad y necesidad cuanto el desdoblamiento del centro de DC (en centro textual y centro objetivo), son subsidiarios del antedicho carácter especulativo.

<sup>2</sup> Sancti Anselmi Cantuariensis. *Opera Omnia* (2 vol.) Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968. Todas las citas de textos anselmianos se hacen de conformidad con la edición crítica de F.S. Schmitt. Las versiones castellanas de los textos latinos traducidos son mías.

<sup>3</sup> K. Kienzler. *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg im Br., Herder, 1981, pp 381-396. R. Pouchet. *La 'rectitudo' chez saint Anselme*. Paris, Études augustinienes, 1964, pp172-185.

<sup>4</sup> E. Briancesco. *El último Anselmo*. Buenos Aires, Patristica et mediaevalia VIII (1987), pp 61-87.

<sup>5</sup> Puede consultarse mi trabajo: *La experiencia del lenguaje en Monologion y Cur deus homo de Anselmo de Canterbury*. Buenos Aires, Stromata 59 (2003), 225-237.

## 2. Las tres cuestiones en el tratado *De concordia*

Obviamente, la cuestión última en debate en DC es la concordia entre la libertad del albedrío del hombre y la libertad divina. Las discusiones sobre la presciencia, la predestinación y la gracia ofrecen los elementos que permitirán abordar aquella cuestión última en el marco de un debate escandido en tres partes. La concordia es el polo que atrae al pensamiento en DC y provee de título a la obra.

Ninguna de las tres cuestiones en que está dividido el texto aborda con exclusividad el *liberum arbitrium* del hombre; tampoco la libertad divina, que siempre es considerada en relación con aquél. La reflexión sobre el *liberum arbitrium* es preciso buscarla en *De libertate arbitrii* (ca.1080-1085) (=DLA), que en este tópico es la referencia contextual para DC, especialmente si tenemos en cuenta el inicio de la primera cuestión sobre la presciencia donde puede leerse:

«Supongamos, pues, simultáneas la preciencia de dios (...) y la libertad de albedrío (...)  
 «*Ponamus igitur simul esse et praescientia dei (...) et libertatem arbitrii (...)*»<sup>6</sup>»

Aquello cuya existencia simultánea se supone (*ponamus igitur*) es, por un lado, la presciencia divina; por otro, la libertad de albedrío. El objetivo es analizar si son composibles, esto es si no repugnan entre ellas excluyéndose mutuamente como se excluyen la libertad y la necesidad.

Esta *Quaestio* I se desarrolla desde una presuposición (*ponamus*) teórica-metodológica: que existen simultáneamente presciencia y libertad de albedrío. Se trata de la **hipótesis básica** de DC.

Bien entendido, bastaría con el enunciado «es necesario que algo sea futuro sin necesidad» («*necesse est igitur aliquid esse futurum sine necessitate*»<sup>7</sup>) para resolver la primera cuestión. La presciencia a la que sigue la necesidad, y la libertad a la que sigue la remoción de la necesidad, no repugnan mutuamente: 1º) es necesario aquello que dios pre-sabe futuro; pero también 2º) que lo pre-sabe como futuro no necesario.

La Q.I aborda la primera parte de ese enunciado, y la Q.II hará lo propio con la segunda parte.

La expresión *consideremus* signa la Q.II, así como *ponamus* marcó la Q.I. Lo que se considerará es la posibilidad de predestinar algo a la causalidad del libre albedrío.

«Consideremos ahora si algunas cosas pueden predestinarse como futuras por el libre albedrío.»  
 «*Consideremus nunc an aliqua possint praedestinari per liberum futura arbitrium.*»<sup>8</sup>

La cuestión involucra, por tanto, el querer divino y el querer humano libre, en la medida en que dios quiere que el hombre quiera libremente algo. ¿Puede predestinarse algo al libre albedrío?

<sup>6</sup> Sancti Anselmi. *De concordia*, Q.I, lin 2 p.246. Debe destacar que Anselmo no tituló «De libero arbitrio» su tratado sobre la libertad del albedrío, sino «De libertate arbitrii», lo que resulta característico de su doctrina: no se trata ya de tematizar el libre albedrío como hace Agustín, sino la libertad misma de ese albedrío en diálogo con la libertad divina.

<sup>7</sup> Ibidem, Q I,I, lin 9 p. 246.

<sup>8</sup> Ibidem, Q I,II, lin 14 p. 261.

La Q.I supone la coexistencia de dos determinaciones –libertad y necesidad–. La Q.II considera dicha coexistencia como la de una doble causalidad –predestinación y libre albedrío (*praedestinatio - liberum arbitrium*)– cuya articulación constituirá el tema en debate. La Q.III está centrada, como las dos primeras, en una expresión: mostremos (*monstremus*). Se tratará de exhibir, de mostrar que son composibles sin inconsistencia alguna.

«En esta cuestión esta será nuestra intención: que mostremos en multitud de casos que el libre albedrío coexiste con la gracia y opera a simultáneo con ella, así como que encontramos que concuerda con la preciencia y la predestinación.»

«*In hac itaque quaestione haec erit nostra intentio, ut liberum arbitrium simul esse cum gratia et cum ea operari in multis monstremus, sicut illud cum praescientia atque praedestinatione concordare reperimus.*<sup>9</sup>»

Si la primera cuestión supuso un ejemplo (*exemplum*) que la segunda cuestión consideró, la tercera cuestión habrá de mostrarlo *in facto esse*, en el *factum* histórico: la historia como sede que da albergue a lo divino y lo humano haciendo lugar al *esse cum* de la gracia y del libre albedrío donde el hombre colabora con dios en orden a la salvación del género humano<sup>10</sup>.

Puede pensarse el desarrollo de las tres cuestiones como un debate donde el autor se hace cargo: a) primero (Q.I) de un sujeto proposicional asumido a título de hipótesis (*praescientia dei et liberum arbitrium*), para evaluar la posibilidad de su existencia simultánea (*simul esse*), bajo la figura de una analogía espacial: el espacio como condición de simultaneidad; b) después (Q.II), para evaluar la posibilidad de prelación causal entre la libertad divina y la humana, pensada dicha posibilidad desde la *res*. La cosa –como resultado del obrar libre– donde se descubre un cierto orden (prelación causal) y, con él, la posibilidad misma de pensar aquella relación causal bajo la figura de una analogía temporal: el tiempo como condición de sucesividad. El orden permitirá articular lo que en la Q.I solamente se daba en la horizontal-espacial sin prelación alguna de lo simultáneo (*simul esse*); c) finalmente (Q.III), donde podrá mostrarse deícticamente (de nuevo el *exemplum*, pero en esta oportunidad ya no el de la suposición –*ponamus*, de la Q.I – sino el de la indicación efectiva) que es posible, porque es real, la simultaneidad y a la vez la prelación y el orden entre las libertades divina y humana, bajo la figura de la cooperación mutua que se enmarca en la *gratia*.

La gracia es el marco de la reflexión en la Q.III. Dentro de él puede mostrarse, mediante la exhibición de un ejemplo, esto es apelando a la indicación de un *factum* histórico, que lo que allí se da es una cooperación simultánea entre dos libertades que no excluye, sin embargo, una prelación de la libertad divina respecto de la humana, un *prius* ontológico pero no óntico.

La Q.II ha establecido una prioridad y con ella un cierto orden de prelación, pero como lo ha hecho en un contexto atemporal como lo es el de la suposición (*ponamus*), no interrumpe con ello la continuidad simultánea del *simul esse* de la que ha partido la Q.I. Finalmente, la Q.III abordará el debate salvando lo establecido por las precedentes cuestiones, y a la vez avanzando hacia el ámbito de la realización histórica que alberga *in facto esse* el ejercicio temporal de ambas libertades.

<sup>9</sup> DC, Q III, lin 10-13 p. 264.

<sup>10</sup> Cfr. DC, Q III, cap. 2 in fine.

Una invocación a *deus adiuuans* precede todo el debate, i.e. las tres cuestiones, genéricamente: a título personal invoca Anselmo la ayuda divina, como lo ha hecho en cada una de sus obras.

Ya dentro de la Q.I, ninguna invocación explícita la precede. Parece que para moverse en un terreno hipotético como el que inaugura *ponamus*, no hace falta invocar alguna especial asistencia divina porque no se ha comprometido todavía el querer de dios, sino tan sólo su presciencia, presupuesta a simultáneo con el libre albedrío humano.

La segunda cuestión –sobre la predestinación– en cambio, está precedida por una invocación esperanzada (*in eo sperantes*) como si en el ámbito del querer divino ya fuese preciso invocar a dios dado que se ha ingresado más íntimamente en la esfera de su libertad, y como si allí, donde habiendo claramente prelación de la voluntad divina sobre la humana, invocar el favor divino fuese decisivo y conveniente.

Finalmente, la tercera y última cuestión –sobre la gracia– invoca a la gracia misma, nombrándola *gratia adiuuans*. Esta variante en el texto de la invocación es consistente con la interpretación que aquí se sostiene: la Q.III cumple el objetivo de articular las dos primeras, y por ello tiene que avanzar más allá de la simultaneidad meramente supuesta como hipótesis, y de la prelación teóricamente deducida de la primera, para ingresar en un ámbito especulativamente superador: el de la cooperación efectiva de la gracia y el libre albedrío.

Simultaneidad y cooperación restituyen la consistencia al conjunto. Si se afirmase nada más que simultaneidad, no se expresaría ninguna relación entre la libertad del hombre y la inteligencia de dios que tornase pensable esa simultaneidad: permanecería todo en la más absoluta exterioridad mutua.

Afirmar nada más que prelación, si bien tornaría pensable el conjunto a causa del orden introducido en él, establecería sin embargo una relación lesiva para la libertad humana porque quedaría completamente subordinada a la voluntad divina.

¿Cómo superar la oposición? Mostrando por vía del ejemplo que en realidad no son opuestas. La gracia ayudará a mostrarlo. Invocar la gracia no invalida hablar de la gracia, como sí lo invalidaría no invocarla. Se invoca la gracia divina –y no a dios, como en las invocaciones previas– porque solamente en su ámbito se dan la cooperación y la simultaneidad. Solamente la gracia opera esperando y cooperando (simultaneidad), permitiendo (prelación) operar, esperar y cooperar al albedrío humano. Ello significa, sin embargo, superar los planteos previos relativos a la inteligencia y la voluntad divinas para ingresar en el ámbito de lo divino mismo, que es el ámbito de la gracia en la historia. Así como también los planteos previos relativos a la inteligencia y a la voluntad humanas para ingresar al ámbito de lo humano mismo, que es el ámbito de su libertad históricamente ejercida.

### **3. El pensamiento especulativo en proceso: *Monologion*, *Cur deus homo*, *De concordia***

La índole decididamente histórica del planteo, en *De concordia* –como en *Cur deus homo*, con el famoso «*magnum quiddam*» del capítulo VI del libro II–, relativo a la libertad del hombre y la gracia, queda reflejado si se recuerda lo siguiente: cuando *Monologion* (cap. LXXIV) aborda el tópico de las almas infantiles de aquellos niños muertos sin haber adquirido uso moral de su libertad y que, sin mérito o demérito alguno de su parte, están destinados a la felicidad o a la miseria por dios, sostiene que

no lo están injustamente. La no privación injusta de la felicidad, que es el fin para el que han sido creadas, constituye en *Monologion* la única razón al respecto. Incluso resolver la cuestión racionalmente es tildado allí de imposible más que de difícil.

DC ubica el tema excluyendo de modo explícito lo que parece imposible de resolver racionalmente, y lo hace ya en la Q.I y después en la Q.III:

Referido a la Q.I: «Esta cuestión versa tan solo sobre aquel albedrío y aquella libertad sin los cuales el hombre no puede salvarse, con posterioridad a que puede servirse de ellos.»

Referido a la Q.I: «*Pro illo autem arbitrio tantum et pro illa libertate ista ventilatur quaestio, sine quibus homo salvari nequit, postquam potest illis uti.*»<sup>11</sup>

Referido a la Q.III: «(...)esta cuestión versa, como dije antes, no sobre otro libre albedrío sino sobre aquel sin el cual nadie es merecedor de salvación después que tiene la edad en que usa de su inteligencia.»

Referido a la Q.III: «(...) *non de alio libero arbitrio fit haec, ut supra dixi, quaestio nisi de illo, sine quo nemo salutem meretur, postquam intelligibilem habet aetatem (...)*»<sup>12</sup>

La cuestión *De concordia* se ventila, pues, en un ámbito más concreto que aquella de *Monologion*, donde lo único que estaba en juego era una posibilidad de saber de lo sobreeminente. Se trata ahora de la concreta instancia de la historia, de la temporalidad y del evento, de cada libertad ejercida en un diálogo con otras, de la libertad en mayoría de edad y uso de la razón, de la libertad ejercida en diálogo con su más íntimo fundamento, la vincularidad: ‘ser con’ (*esse cum*) y ‘obrar con’ (*operari cum*) posibles sólo por la gracia. La gracia hace posible al libre albedrío cooperar con ella en el orden de la simultaneidad, y la vez preserva su prelación.

También respecto de la cuestión de *Cur deus homo* es más concreta la cuestión *De concordia* y está más interiorizada en la historicidad, pero en ambos temas respecto del tópico de la salvación.

*Cur deus homo* resuelve, en un recorrido a través de sus dos libros que despliegan la lógica de la infidelidad y la de la fe, la salvación del género humano mediante apelación a la figura icónica de cierto *magnum quidam* identificado en la persona de Jesús, el dios-hombre.

La conjunción de deber e impotencia, en el hombre, para salvarse a sí mismo es superada por la conjunción magnífica –de allí *magnum quidam*– de gratuidad, inocencia y potencia capaces de salvar al hombre, en el hombre-dios Jesús. Pero no se da en CDH diálogo alguno entre lo divino y lo humano, no se dialoga la salvación, solamente se reflexiona sobre su posibilidad, su conveniencia y su necesidad, expuestas según el orden lógico de la intención salvífica precediendo a la reconciliación salvífica final. CDH infiere la reconciliación a partir de la intención salvífica, al igual que *Monologion* infirió la satisfacción en felicidad, a partir del anhelo de felicidad inscripto por el creador en la creatura racional al crearla.

M y CDH proceden de modo semejante a las cuestiones I y II en *De concordia*: se trata de consideraciones que podríamos llamar *sine tempore*, o bien temporales, siempre que se entienda por esto que son consideraciones que aluden a la creatura

<sup>11</sup> DC, Q.I, lin 5-7 p.256.

<sup>12</sup> Ibidem, Q.III, lin 15-17 p. 256.

humana y que la creatura humana forma parte esencial de la argumentación –y de allí su alcance temporal por la alusión a una entidad histórica–, pero que, sin embargo, en ambos casos esta creatura es entrevista desde la perspectiva del creador, i.e. una perspectiva *sine tempore*.

*De concordia* incluye, además de esa doble perspectiva –humana en *ponamus* y divina en *consideremus*– que denotaría, si el debate finalizase así, nada más que una irreconciliable oposición entre dios y el libre albedrío humano y una prelación de la voluntad divina sobre la humana que lesionaría la libertad humana–, la perspectiva del encuentro en la historia –divino-humano en *monstremus*–. Encuentro –y no solamente conjunción, en la persona magnífica del dios-hombre– entre dios y hombre como alteridades irreductibles, entre gracia y libre albedrío. Por eso el tratado DC exige una estructura desarrollada en tres cuestiones.

*Monologion* consiguió su objetivo mediante una única cuestión desdoblada en dos sectores especulares: capítulos I-LXIV y LXVI-LXXVIII mediados por el capítulo LXV<sup>13</sup>. *Cur deus homo* exigió ya dos libros denotando la conjunción de dos cuestiones: la naturaleza humana y su asunción por la divinidad. Estas dos cuestiones se corresponden con los dos «*credendum*» operantes en *Monologion*, el de la resignación y el de la esperanza. En *Cur deus homo* la fórmula que lo expresa es *credant nobiscum (...) aut desperent*:

«Esto debes exigirlo a aquellos que creen que Cristo no es necesario para la salvación del hombre, que a su vez digan cómo puede ser salvado el hombre sin Cristo. Si no lo pueden hacer en modo alguno, dejen de burlarse de nosotros y acepten y se sometan a nosotros, que no dudamos que el hombre puede ser salvado por Cristo, o desesperen que esto pueda ser hecho en modo alguno. Y si esto los horroriza, que crean con nosotros en Cristo para que puedan salvarse.»

«*Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quam vice loqueris, ut dicant qualiter homo salvari possit sine Christo. Quod si non possunt ullo modo, desinant nos irridere, et accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari.*»<sup>14</sup>

Según el texto lo expone, se trata de cerrar la lógica de la infidelidad con la desesperación del resignado o abrirla a la lógica de la fidelidad. Pero también se percibe que quedan resabios de la fe inerte que es producto de la resignación –restos del primer *credendum* de *Monologion*– porque la propuesta frente a la lógica de la infidelidad es la de un creer que escapa, creyendo, del horror ante la imposibilidad de la salvación. No podría hablarse todavía, con propiedad, de *viva fides*. Continúa siendo una suerte de desafío que la fe lanza a la increencia, y que, como tal y en oposición dialéctica a ella, se mueve dentro de su pequeña lógica en los estrechos límites de la incredulidad; esta lógica de la fidelidad, dialécticamente desafiante, se asemeja todavía a la lógica de la fe inerte que cree a causa de la necesidad que le impone su impotencia en orden a la salvación.

<sup>13</sup> Puede verse mi trabajo *El camino del nombre*. ed. Patristica e Mediaevalia, Buenos Aires, 1989.

<sup>14</sup> CDH, L I, XXIV, lin 1-6 p.95.

Mientras CDH se resuelve en dos libros, DC requerirá tres cuestiones porque piensa la *concordia* en un encuentro de dos libertades y no de una que, movida por la necesidad, dista mucho de ser condigna con la libertad del creador que sale a su encuentro. Este encuentro presupone la presciencia divina y la predestinación, ambas concordables con al libre albedrío humano. Pero además exige la concordia, como gesto originado a la vez en dos libertades. En consecuencia, tampoco resulta suficiente para DC la conjunción magnífica establecida por *Cur deus homo*, en Cristo *–magnum quidam–*, de lo divino y lo humano, porque esto es más consonante con la necesidad del hombre y la posibilidad divina que con las libertades de ambos concordando en un diálogo como sólo históricamente puede darse.

#### 4. «*Nihil*» y pensamiento especulativo

La asociación entre el carácter especulativo del pensamiento –su ritmo ternario que procede estableciendo contrarios que son mediatamente superados– puede percibirse en la importancia preponderante del vocablo *nihil* en determinadas circunstancias estructurales claves en la hermenéutica de los textos considerados.

En términos cronológicos, los antecedentes textuales del vocablo *nihil* en el pensamiento anselmiano remontan a *Monologion*, donde es posible encontrar tres instancias del mismo<sup>15</sup>.

Las dos primeras son: 1ª) pertinente a la creatura en relación a la inteligencia divina, respecto de la cual la esencia creatural aparece como *nihil aliunde* la esencia divina, entendida esta última como aquella esencia que es saber que nada sabe más allá y fuera de sí mismo; 2ª) pertinente a la creatura en relación a la voluntad divina, respecto de la cual la subsistencia (o sustancialidad) de la creatura aparece también como *nihil aliunde* la esencia divina, como aquella esencia que es querer que nada quiere más allá y fuera de sí mismo. No es demasiado arriesgado asociar estas dos instancias con las cuestiones I (presciencia) y II (predestinación) en DC.

Dada la estrecha vinculación –en *Monologion*– entre saber y decir, la referencia al lenguaje es insoslayable. *Essentia* y *substantia* son nociones que atribuidas a dios aparecen identificadas cuando es pensado categorialmente como *spiritus* («*nisi dicatur substantia pro essentia, id est, spiritus*»<sup>16</sup>). Pero devienen, según está indicado en los dos primeros *nihil*, esencia y substancia de la creatura que en la creatura no se identifican. El motivo es claro: la libertad creadora opera sin mediación, crea produciendo la creatura *ex nihilo*.

*Ex nihilo* vale aquí tanto como *nihil aliunde* la esencia divina en el orden del saber y del querer. Las personas de la divinidad trinitaria –Hijo y Espíritu Procedente– guardan una precisa relación con estos dos primeros sentidos de *nihil*: el Verbo en relación al saber productor y esenciante; el Espíritu en relación al querer conservador providencial.

La 3ª) instancia del término *nihil* aparece en un momento cuando menos inesperado, si no inoportuno: si las presencias esenciante (*creatrix*) y conservadora (*servatrix*) de dios han sido entrevistas como imprescindibles cuando fue necesario explicar la

<sup>15</sup> Para el tema puede verse mi artículo *La experiencia del lenguaje en Monologion y Cur deus homo de Anselmo de Canterbury*, *Stromata* 59 (2003) pp 225-237. Cfr. supra nota 4.

<sup>16</sup> M, XXVII, passim.



procedencia efectiva de la creatura (forma + subsistencia), a partir del creador, sin mediación alguna (*nihil aliunde*), ahora, cuando la reflexión se topa con la libérrima decisión divina del *fiat creatura*, comprende que es preciso, además, un «tercer no sé qué» (*tertium nescio quid*) en dios mismo que permita discernir en él lo que propiamente se denomina libertad. Este *tertium nescio quid* es obviamente asimismo *nihil*.

Nada hay, en dios, que sea discernible de dios mismo, nada que dé razón de su libertad: «ni por razón alguna es lo que es, sino porque es» (*nec ulla ratione est quod est, nisi quia est*), en expresión de *De veritate*<sup>17</sup>. «Por ninguna razón quiso lo que quiso sino porque quiso.» (*Nec ulla ratione voluit ea quae voluit, nisi quia voluit*) no es expresión de *Monologion*; sin embargo sería posible imaginarla agregada para guardar cierta simetría entre ambos textos. Una expresión semejante recién aparecerá en *De casu diaboli*<sup>18</sup> referida al ángel caído para describir su libérrima decisión de abandonar la justicia. No referida a dios, pero sí a su ángel, el caído en el mismo gesto desertor de la rectitud.

Según se ve, junto a una primera significación consistente en la ausencia de mediación por la que el Verbo es Verbo sólo por sí, sin mediación creatural, y a una segunda por la cual el Verbo sólo por sí es sobreeminente debido a su consustancialidad con la esencia sobreeminente, es posible hallar una tercera significación que está ligada con lo sobreeminente como espíritu, como saber que es esencia y como esencia que es saber, y particularmente con el saber que de dicho espíritu pretende la creatura racional.

Las dos primeras instancias del término «*nihil*» aparecen en el capítulo XI, pero la tercera lo hace en el capítulo XIX apenas después del argumento que inaugurará el texto *De veritate* (sobre el que está estructurada esta obra, al comienzo y al final del subtema dedicado a la verdad –caps. I y X–). Este argumento, de naturaleza lingüística, pone en juego los niveles sintáctico y semántico a la vez, porque apela a la significación de términos como *praeteritum* y *futurum* a la vez que a la estructura de los tiempos verbales de *esse* correspondientes al pasado y al futuro, que se vinculan proposicionalmente a fin de dar lugar al argumento: «*Erat + futurum*» y «*erit + praeteritum*» integran las proposiciones cuyas verdades, definidas sintácticamente y carentes de toda referencia existencial a comienzo y fin respectivamente, postulan la necesidad de una causa de su verdad sin comienzo ni fin y, por lo tanto, atemporal.

El término «*nihil*», en las tres versiones que de él ofrece *Monologion*: creación, conservación y consumación corresponden a los tres éxtasis temporales –pasado, presente y futuro– constituyendo una categoría de su pensamiento. Que se trata de una categoría, lo verifica el uso que de ella se hace en obras posteriores; que el autor utiliza esta categoría sistemáticamente, lo atestigua el argumento de continuidad que conecta todas dichas obras.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> DV, X, lin 4 p.190.

<sup>18</sup> DCD, XXXI, lin 30-33 p.275.

<sup>19</sup> DV se inicia con una alusión a M, cap. XVIII, donde Anselmo piensa a dios creador, conservador y consumidor mediante categorías temporales (pasado, presente, futuro); Prosligion desarrolla su famoso argumento en base a un comparativo relativo que deviene absoluto sin abandonar su condición de relativo gracias a que uno de los términos de la comparación es precisamente ‘nihil’; DLA aborda el tema de la libertad de la voluntad –y no el del libre albedrío– y apela a ‘nihil’ para expresar una libertad original de la creatura racional tal que nada (primer nihil = forma) puede superarla en el orden de su naturaleza aunque el el orden del uso (segundo ‘nihil’ = acto) sea pasible de la alienación de la injusticia; DCD, que tematiza el problema del mal, concluye con una formulación de la categoría que la ofrece lingüísticamente como una negación determinada, esto es, como una negación no solamente sincategoremática sino también dotada de valor como categorema con contenido ontológico.

*Cur deus homo*, el texto soteriológico anselmiano, se propone pensar la redención del hombre operada por Cristo, en cuya única persona se reúnen las naturalezas humana y divina. La obra, compuesta en dos libros cuya estructura Anselmo consigna en el *praefatio* propiamente dicho (*proprie dictum*)<sup>20</sup>, discrimina dos contenidos conceptuales –Anselmo los denomina *materia editionis*–: en el primer libro se procede «como si nunca hubiese existido relativo a Cristo» (*quasi nunquam aliquid fuerit de Christo*), y está dirigido a la lógica de la infidelidad, en el segundo se procede «como si nada se supiese de él» (*quasi nihil sciatur de illo*) y es abordada la lógica de la fe.

Se ha denominado lógica de la infidelidad a la que se desarrolla bajo el imperio metodológico de una remoción histórica de la persona de Cristo (*quasi nunquam aliquid fuerit de illo*), y lógica de la fe a la que presupone sólo una remoción noética de Cristo (*quasi nihil sciatur de Christo*), sin que se presuponga su inexistencia histórica.

Cada libro admite subdivisiones, también previstas en el prefacio propiamente dicho. El segundo libro admite tres; la tercera es decisiva y atañe propiamente a la lógica de la fe (*omnia quae de Christo credimus*). Considerando la hipótesis de un segundo prefacio, queda definido textualmente dentro de la lógica de la fe un núcleo reflexivo muy importante, entre los capítulos XV y XVI. M. Corbin los denomina «corazón del pensamiento anselmiano y de *Cur deus homo*»<sup>21</sup>.

Hasta el capítulo XV la reflexión trata un *opus* del que nada ha sido dicho, y del que nada se dice (*nihil dicendo*), por tratarse de algo exorbitante y desproporcionado para la razón en general y para quien en particular medita. Se trata de *Christus* «*aperte invenimus Christum*»<sup>22</sup>. Desde el capítulo XVI se trata de un *opus* admirable en su constitución intrínseca: de aquel quien en persona hace que hombre y dios convengan en uno<sup>23</sup>.

La expresión *magnum quiddam* contiene en su ingenuidad gramatical los aspectos que se requieren filosóficamente para indicar un hito en la temporalidad extática continua y abrir en ella un hiato histórico. El Cristo –*magnum quiddam*– inaugura la historia porque en cualquiera de las dos hipótesis de la lógica de la infidelidad –la de su inexistencia o la de su desconocimiento–, la temporalidad resulta meramente extática y continua, admitiendo únicamente argumentaciones que establezcan unas ciertas diferencias entre pasado, presente y futuro que son puros éxtasis en el horizonte único de la razón.

Un antes y un después tienen sentido solamente a partir de un *quiddam* deíctico, de una verdadera discontinuidad en la historia; recién después de un singular indicable puede hablarse de antes y después. Esto significa que ese singular que cesura el

<sup>20</sup> CDH, *praefatio*, p. 42 lin 8 – p. 43 lin. 3. «*Proprie dictum*» señala que se trata de algo que Anselmo mismo denomina *praefatio* y como tal figura en la edición crítica de Schmitt. Se sabe, sin embargo, y el editor crítico lo consigna en el caso de M, las primeras líneas del primer capítulo (p. 13 lin 5– p. 14 lin 5) de dicha obra constituyen un segundo prólogo (cfr. F.S.Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, F. Fromman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, v.1, pág. 72). En el caso de CDH, a partir de una hipótesis que considera los capítulos I y II del primer libro como una suerte de segundo prefacio, he logrado establecer una estructura alternativa para este texto, que permite dar cuenta de la relevancia de los capítulos XV y XVI del libro segundo en tanto contienen las expresiones *invenimus quiddam magnum e invenimus Christum*. Cfr. mi artículo *Libertad y necesidad en 'Cur deus homo' de Anselmo de Canterbury*. Buenos Aires, *Stromata XLV* [primera parte] (1989), pp 339-368 y *XLVI* [segunda parte] (1990), pp 337-360.

<sup>21</sup> Corbin, M. *Nécessité et liberté. Sens et structure del argument du 'Cur deus homo' de Anselme de Cantorbéry*. Paris, *Humanisme et foie chrétienne* (1976), pp 599-632.

<sup>22</sup> CDH, XV, lin 3-4 p.116.

<sup>23</sup> *Ibidem*, XVI, lin 3-15 p.117.

tiempo es accesible nada más que desde la perspectiva de un hallazgo, de una *inventio* puntual e histórica. Solamente el encuentro con una singularidad semejante pone delante de nosotros una semejante singularidad: esto es lo que significa «encontrar», i.e. «*inveniri*».

Ni en monólogo (*Monologion*) consigo misma ni en alocución (*Proslogion*) frente a un interlocutor extático, la razón tiene acceso a *magnum quiddam*, porque está ceñida en ambos casos por el horizonte único de una temporalidad extática. No pueden acceder al antes ni al después hasta que no acceden al ahora que inaugura este singular *magnum quiddam*.

Las dos necesidades –precedente y consiguiente (*praecedens – sequens*)– hallan referente en el ahora que inaugura *magnum quiddam*.

La necesidad precedente es eficaz respecto de la cosa porque la precede lógicamente en el contexto de un horizonte extático. Se trata de necesidad lógica, de aquella necesidad comprensible para la razón pero que no inaugura antes ni después históricos. Esta necesidad no sirve para nombrar la gracia sobrenatural, que propiamente es gracia y no necesidad.

La necesidad consiguiente (*sequens*) puede ser aplicada propiamente para nombrar la gracia porque se trata de una necesidad que, resultando totalmente ineficaz respecto a la cosa, sigue a la cosa y jamás la precede. Sigue a la cosa porque la cosa (*quiddam*) ha inaugurado un después histórico produciendo aquello que la sigue, al operar según libertad. Opera nada más que de conformidad consigo misma, con su propia verdad o rectitud. Así, *quiddam* interrumpe el flujo continuo del horizonte extático impidiendo a la razón bastarse a sí misma en el círculo de una temporalidad sin tiempo y sin cosas, sin antes ni después.

Frente a *quiddam* únicamente cabe intuirlo (*intueri*), no pensarlo. La intuición de *quiddam* accede a él como *magnum*. En este momento se insta una verdadera dualidad; recién ahora podrá hablarse de antes y después, hasta y desde *magnum quiddam*. El texto de CDH puede constituirse mediante dos libros porque *Christus, magnum quiddam*, inaugura antes y después en orden a la salvación, mediante la conjunción magnífica de su *quiddam* que aúna dios y hombre en su persona. Cristo es el ahí participial donde hombre y dios son uno en la persona de Jesús. Las dos naturalezas –humana y divina– asumidas por Cristo en su persona no admiten otra mediación que *nihil*. Nada da razón de esa conjunción más que la libérrima decisión divina de que así fuese.

Jesús, el cristo, el ungido, inaugura un antes y un después en la historia porque inaugura un antes y un después en la historia de la salvación. Pero se trata de una decisión de dios. Frente a ella el hombre nada puede, sino creer para salvarse o desesperar ante el horror de su impotencia: *credere aut desperare*.

*Magnum quiddam* produce una hendidura en el continuo temporal haciendo historia y operando la posibilidad de la salvación del hombre. Pero hasta que el hombre –asimismo bajo la advocación *magnum quiddam* de su libertad– no dé su primer paso hacia Cristo, no produzca una hendidura en el continuo temporal mediante el uso de su libertad, no habrá historia para él. Y también aquí estará el vocablo *nihil*, porque el ejercicio de su libertad no admitirá razón alguna que la determine de modo necesario, no admitirá mediación alguna.

Cuando ocurre este uso de la libertad del hombre, ocurriendo historia, se abre la historia humana a la divina como antes se abrió ésta a aquella. La tripartición de DC

respeto esta triple instancia de la libertad y funda la sede del encuentro entre dios y hombre: gracia y albedrío humano libre (*gratia et liberum humanum arbitrium*).

La gracia capacita la apertura de la libertad humana a la gracia. El tercer *nihil* de *Monologion* está de nuevo aquí: *gratia*. Y así como allí, también aquí vale la exclamación «he ahí que surge de nuevo la nada» (*ecce iterum insurgit nihil*). Y todo lo que se ha establecido por la razón con firmeza, comienza a tambalear y amenaza con precipitarse en la nada. En *Monologion* se trataba del famoso argumento (cap. XVIII) relativo al tiempo y la eternidad, que retomaría *De veritate* (cap. I) refiriéndolo a la cuestión de la eternidad y los vaivenes temporales de la verdad. Como allí, también aquí se trata de la cuestión del tiempo y la eternidad: presciencia y predestinación, como imagen de la eternidad divina, aparecerán en la Q. III como sede del encuentro entre la eternidad y la historia, aparecerán en la gracia, que constituye a la vez la posibilidad de ese encuentro y su consumación.

*Monologion* instaló las dos perspectivas; *Cur deus homo* las unió en la conjunción magnífica del *Christus*; *De concordia* mostrará ahora la posibilidad de su cooperación.

La tarea, ahora, consistirá en exhibir (*monstrare*) dónde acontece el evento de la coexistencia simultánea de las libertades humana y divina en mutua cooperación.

## 5. Libertad y necesidad: articulación especular – especulativa del pensamiento anselmiano

### a) *Monologion*

La articulación especular de libertad y necesidad en *Monologion* puede sintetizarse diciendo que la obra efectúa una apertura de la necesidad (con el sentido negativo de impotencia y la resignación) en favor de la libertad, que la supera y la conserva. Ese pasaje es operado desde un primer *credendum* –de la resignación– en favor de un segundo *credendum* –de la esperanza–: «no solo creer lo que debe creerse, sino también en movimiento hacia lo que debe creerse» (*non solum credere id quod credi debet, sed etiam in id in quod credi debet*). Se trata aquí del involucramiento del deseo además del de la razón; el deseo impone el movimiento hacia aquello que debe creerse, la impronta del apetito de bien. Con ello ha variado la índole de una necesidad de signo negativo (*credere tantum id quod credi debet* = resignación), que evoluciona hacia otra de signo positivo (*credere etiam in quod credi debet* = esperanza), conservando empero su carácter necesario (*debere*).

La primera noción de sobreeminencia, desde un punto de vista judicativo, aparece estática; frente a este saber, lo sobreeminente resta aislado y abroquelado en la sobreeminencia de su saber. La segunda noción de sobreeminencia, reformulada como «justicia» en relación con el movimiento apetitivo-racional del hombre, posibilita reformular el abroquelamiento y aislación de lo sobreeminente.

La justicia conserva la necesidad en su noción pero la supera por la libertad con que se dispensa lo sobreeminente en el marco de su propia palabra creadora, conservadora y convocante (palabra que aparecerá histórica y escatológicamente empeñada –también en relación con la articulación entre felicidad/fin y justicia– en *Cur deus homo*).

La línea reflexiva de *aliquid* –en la medida que el juicio sobre lo bueno lo ofrece reductivamente como *aliquid*– hace lugar a la de *bonum* cuando el juicio es ejercido

en el seno de un movimiento dilectivo. Es el bien aquello que, convocando el alma del hombre, hace posible el ejercicio ordenado del juicio: la libertad con que el bien se ofrece en el marco de la justicia otorga sentido a la necesidad con la que el hombre se entiende ordenado esencialmente hacia su fin.

La exterioridad mutua de las categorías «esencia» (*essentia*) y «substancia» (*substantia*) –que mantiene a «esencia» con una significación de identidad y a «substancia» con una de alteridad porque substancia connota la capacidad atributiva de la esencia por mediación de su individualidad existencial o substantiva– es superada por la categoría *spiritus*, que reúne en sí la significación de identidad esencial o substantiva con la de alteridad adjetiva o atributiva. La forma de significar de *spiritus* es la propia del participio<sup>24</sup>.

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

«Justicia», noción nuclear del segundo sector de Monologion, resume en sí las nociones «necesidad» y «libertad» mostrando a la vez su articulación.

En la medida en que el bien es propuesto a la creatura racional (por vía de su naturaleza) como fin y ésta lo comprende así, surge la necesidad de acceder a él y, por tanto, que el bien mismo sea accesible.

En la medida en que el bien se ofrece más allá de la dimensión de fin meramente natural y al margen del mérito y demérito con que la razón lo determina, entonces, por no ofrecerse sino al amor de sí, por sí mismo, en conformidad con la justicia, se resguarda en su sobreeminencia.

## b) *Cur deus homo*

Tal como resulta de una lectura efectuada mediante la estratificación del texto en tres niveles –categorial, usual y nocional– la obra presenta una estructuración –especular– en su texto que se corresponde con otra –especulativa– en su pensamiento<sup>25</sup>.

Considerando un «segundo» *praefatio* de la obra, e identificándolo, se abre la posibilidad de compatibilizar diversas exégesis relevantes sobre ella. La estratificación del libro II confiere sentido a esa tarea porque verifica de modo macroestructural las exégesis de E. Briancesco y M. Corbin, las de Th.-A. Audet y F. S. Schmitt, y además la de R. Roques. Destacable es el caso de Briancesco y Corbin, porque son quienes más difieren en su indicación del núcleo de CDH: para Briancesco, II, 16-20; para Corbin, II, 1-7.

Se propuso una hipótesis concordante con la articulación material y dos núcleos para el nivel nocional del libro II (capítulos 5-6 y 18-19). Estos núcleos muestran una clara referencia al desenvolvimiento de los capítulos I-IV de Monologion entrecruzando también categorías de substancia (*quiddam*) y relación (*magnum*)<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> En relación con este tema, mi artículo *El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del Monologion de San Anselmo de Canterbury*. Buenos Aires, Stromata, 42, (1986), Buenos Aires, pp. 329-365

<sup>25</sup> En relación con el tema, mi artículo *Especularidad textual y pensamiento especulativo en 'Monologion' de S. Anselmo de Canterbury*. Buenos Aires, Patristica et Mediaevalia IX (1988), passim.

<sup>26</sup> Pueden verse mis artículos *El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del Monologion de San Anselmo de Canterbury*. 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*.

### c) *De concordia*

Eduardo Briancesco entiende que el desdoblamiento del centro en textual (sincrónico) y objetivo constituye la novedad que aporta DC <sup>27</sup>.

Lo novedoso radica en que las obras anselmianas anteriores –hasta *De conceptu virginali et de originali peccato*– son obras diacrónicas aun siendo susceptibles de una lectura sincrónica. Están construidas diacrónicamente, aunque pueda leerse las desentrañando la visión de conjunto que se desprende de ellas (lectura o perspectiva sincrónica). DC introduce como novedad su construcción sincrónica: la sincronía pertenece al texto mismo y no solamente al acto de lectura.

Esto –siempre a su juicio– permite que esta obra conserve un centro textual que es el que otorga al escrito su forma sincrónica, pero también hace posible entender que esta construcción centralizada de la obra se halla al servicio de un objeto de pensamiento que no coincide con aquel primer centro.

Este objeto de pensamiento que –en cierta medida se subordina al centro textual sincrónico– es la concordia y constituye el verdadero centro objetivo del pensamiento anselmiano. Junto con el centro sincrónico, es preciso señalar este centro objetivo y

---

Stromata, 44, (1988), pp. 511-536. En *Monologion* 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 M (caps. 1-4), *id quo maius cogitari nequit* (cap. 2) y *maius quam cogitari possit* (cap. 15) en P. 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 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 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*» (IV, lin 32 p.17- lin 3 p.18. 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 (lin 23-25 p.16): *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 sobreeminente 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, aún 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 M. Esto se verá realizado en el famoso argumento único de Proslogion.

<sup>27</sup> Briancesco, E. *El último Anselmo. Ensayo sobre la estructura del De concordia*. Buenos Aires, Patristica et Mediaevalia 8 (1987), p.86.

pensarlo en función y a la luz del centro textual. El centro textual sincrónico lo señala Briancesco en la Q.II sobre la presciencia, mientras el centro objetivo es la concordia.

¿Qué clase de centro constituye la concordia de presciencia, predestinación y gracia, con el libre albedrío humano? ¿Que significa que sea un centro objetivo del pensamiento? Briancesco indica que se trata de la *quaestio* primordial. Y que además debe ser pensada a la luz y en función del centro textual, que en este caso es la Q.II sobre la predestinación.

Al movimiento ascendente de la Q.I sobre la presciencia y al descendente de la Q.III sobre la gracia, los envuelve un movimiento circular centrado en la Q.II sobre la predestinación. Este proceso constituye un tránsito desde la historia, divinizada por la redención del Hijo y la gracia del Espíritu, hacia la eternidad, que se devela de esta manera como principio y origen de todo don (creación y gracia) y como fin hacia el cual todo tiende.

## Conclusión

La *quaestio* primordial es, efectivamente, la *concordia gratiae cum libero arbitrio*: mostrar su coexistencia mostrando la colaboración. Pero una concordia así únicamente puede acontecer en la historia, sólo puede darse en el tiempo.

La cuestión, en lo que tiene de más complejo, no consiste en mostrar al hombre pretendiendo elevarse a la eternidad (*Monologion*), sino en mostrar a dios ingresar al devenir de la historia. El evento magnífico de dios en la historia quedó establecido como *magnum quiddam* (*Cur deus homo*).

La tarea de DC será mostrar el encuentro cooperativo de dios y el hombre en el devenir de la gracia. Es la gracia el puente entre el tiempo y la eternidad; es allí donde son posibles los movimientos descendentes, ascendentes y circulares. Es allí donde *gratia* se asocia con *nihil* porque se trata del vínculo consumatorio que otorga futuro al presente abriéndole las puertas de la eternidad: gracia creadora (*gratia creatrix*) – gracia cuidadora (*gratia servatrix*) – gracia consumadora (*gratia consumatrix*). Allí, en el encuentro entre el hombre y dios, median la libertad humana y la divina en la historia, que son *nihil* en tanto ausencia de mediación: solamente hay encuentro, y nada más; y también media la gracia –idéntica con la libertad divina– que lo hace posible creando, cuidando y consumando, triple nihilidad en la triple ausencia de mediación que interiormente la constituye como don perfecto: dar, y nada más; restaurar, y nada más; salvar, y nada más. Pero asimismo nada menos.

¿Por qué señalar en la Q.II el centro textual sincrónico?

Si los cinco primeros capítulos de la Q.III se ocupan del *factum* del acto salvífico operado conjuntamente por la gracia y el libre albedrío humano, el orden de la reflexión en DC es: conveniencia – necesidad – evento. Si después se recuerda que el orden de tratamiento en CDH fue: 1º) evento de la caída; 2º) conveniencia de la restauración del género humano en orden a los planes de dios; 3º) necesidad, inherente a dios mismo, de llevar a cabo esta restauración, se observará que los órdenes no coinciden. Pero también que la perspectiva, de la que depende ese orden, ha variado.

La perspectiva de la reflexión en CDH está orientada hacia *quiddam magnum*. Ese foco orienta la reflexión desde el hombre hacia dios y ordena las cuestiones según la secuencia indicada.

En DC la perspectiva de la reflexión está orientada hacia la concordia, y como la concordia está centrada en el ingreso de dios en el devenir de la historia a efecto de pensar el encuentro con el hombre, la perspectiva se orienta hacia dios y hacia

el hombre, desde la historia misma. El punto de vista de la perspectiva es el de la historia como escenario del encuentro: esto determina que el orden sea cambiado al de 1º) conveniencia, 2º) necesidad, 3º) evento.

Es conveniente la presciencia del encuentro y es necesario que esté predestinado, aunque en último término lo decisivo sea el venir de ese encuentro previsto y prequerido desde la eternidad: pero es decisivo solamente desde la perspectiva de la historia donde ese encuentro acontece.

DC se encamina hacia ese venir del encuentro en el tiempo, que es pensado en los cinco primeros capítulos de la Q.III. Quiere pensar ese venir, y el escenario es la gracia como su horizonte excluyente.

¿Por qué la Q.III no puede ser centro textual y centro objetivo a la vez? ¿No será, tal vez, porque intenta pensar Briancesco desde una perspectiva a la vez teologal y teológica, y ciertamente especulativa en la medida que el pensador, pensando, se piensa necesariamente también a sí mismo? Pensando de esta manera, el tránsito desde el tiempo hacia la eternidad eviene en el horizonte de la gracia que anuda el fin con su principio.

Esta perspectiva *especulativa* exige desdoblar el centro porque transita desde la historia divinizada por la redención (CDH) y la gracia (DC), a la eternidad donde se unen el principio y el fin de todo. Briancesco escribe al finalizar su trabajo sobre DC:

*«Unidad de principio y de fin que es, más que nunca, la situación de Anselmo en el momento de escribir su DC. El último Anselmo, el Anselmo de Canterbury es aquel que al escribir esta obra difícil nos entrega al mismo tiempo su visión de conjunto sobre la Nueva Alianza (la concordia), o sea sobre el hombre divinizado en el Espíritu: vida teologal, y su conciencia plenamente madura del acto creador del teólogo, dando a su libro los rasgos de un texto autobiográfico escrito al final de su vida: vida teológica.»*<sup>28</sup>

La lectura de Briancesco va *más allá* del texto DC y se interioriza en *el último Anselmo*, y dentro de él encuentra –*in actu exercito*– inseparables la conciencia noética y la conciencia ética, porque la plenitud solamente la alcanza cuando piensa y se piensa como instrumento del Espíritu, como un momento esencial del trabajo de la gracia en la divinización de los hombres.

## Bibliografía

- Audet Th. «Problématique et structure du ‘Cur deus homo’». *Etudes d’histoire littéraire et doctrinale*. Paris: Vrin (1968), 7-11.
- Briancesco, E. *Un triptyque sur la liberté: La doctrine morale de saint Anselme: De Veritate, De Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli*. Paris: Desclée de Brouwer, 1982.
- «El último Anselmo». *Patristica et mediaevalia* VIII (1987), 61-87.
- Corbin, M. «Nécessité et liberté. Sens et structure del argument du ‘Cur deus homo’ de Anselme de Cantorbéry». Paris: *Humanisme et foie chrétienne* (1976), pp 599-632.
- «De l’impossible en Dieu. Lecture du 8ème. chapitre du dialogue de saint Anselme sur la liberté». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), 523-550.

<sup>28</sup> Briancesco, E., *El último Anselmo*, p.86 in fine.



- *La contemplation de Dieu : lecture du Monologion et du Proslogion de saint Anselme du Bec*, Paris: Cerf Patrimoines, collection Théologies, 2017.
- Corti, E.C. «El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del ‘Monologion’ de San Anselmo de Canterbury». *Stromata*, 42 (1986), 329-365.
- «Libertad y necesidad en el ‘Monologion’ de San Anselmo de Canterbury». *Patristica et Mediaevalia*, 9 (1988), 47-90.
- «Proyección estructural de los Capítulos I-IV del Monologion de San Anselmo de Canterbury: estratificación del texto completo y sus niveles de lectura». *Stromata*, 44 (1988), 511-536.
- «Libertad y necesidad en el ‘Cur Deus homo’ de San Anselmo de Canterbury: Prefiguración estructural de lectura a partir del texto del ‘Monologion’». *Stromata* 45 (1989), 339-360 [Primera Parte]; *Stromata* 46 (1990), 337-360 [Segunda Parte].
- «La experiencia del lenguaje en ‘Monologion’ y Cur deus homo de Anselmo de Canterbury». *Stromata* 59 (2003), 225-237.
- *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury*, Buenos Aires: UNSAM edita, 2010.
- Gilbert, P. *Dire l’Ineffable: lecture du ‘Monologion’ de S. Anselme*. Paris: Éditions Lethielleux, 1984.
- Kohlenberger H. & Salmann E. (eds). *Cur Deus Homo*. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1999.
- Hopkins J. *Anselm of Canterbury: Volume Four: Hermeneutical and Textual Problems in the Complete Treatises of St. Anselm*. Toronto-New York: Mellen Press, 1976.
- Kienzler, K. «Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury». Freiburg im Br.: Herder, (1981), 381-396.
- «Zur philosophisch-theologischen Denkform bei Augustinus und bei Anselm von Canterbury». *Anselm Studies*, II (1988), 353-387.
- «Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs». ss. 88-116 im Hanspeter Heinz et al., *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*. Vienna: Herder Verlag, 1990.
- «Die Bedeutung des philosophisch-theologischen Denkens Anselms von Canterbury für heute». pp. 97-113 im Frederick van Fleteren & Joseph C. Schnaubelt, *Twenty-five Years (1969-1994) of Anselm Studies: Review and Critique of Recent Scholarly Views* [Anselm Studies, III]. Lewiston, NY: Mellen, 1996.
- *Gott ist größer*. Studien zu Anselm von Canterbury. Würzburg: Echter, 1997.
- «Der ‘barmherzige’ Gott ist der ‘Grössere’ Gott. Zum Verhältnis von ‘Cur Deus Homo’ und ‘Proslogion’», pp. 243-266 im Roman Majeran and Edward I. Zielinski, *Saint Anselm: Bishop and Thinker*. Lublin: Catholic University Press, 1999.
- Pouchet R. *La ‘rectitudo’ chez saint Anselme*. Paris: Études augustiniennes, 1964, 172-185.
- Roques R. *Anselme de Canterbury. Pourquoi Dieu s’est fait homme?*. Paris: Sources Chrétiennes (91), 1963.
- Schmitt F.S. «Die wissenschaftliche Methode in Anselmus ‘Cur deus homo’». *Spicilegium Beccense I*. Paris: Vrin, 1959, 349-370.
- Vignaux P. «Nécessité des raisons dans le Monologion». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 64 (1) (1980), 3-25.
- «Structure et sens du Monologion». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947), 192-212.
- Viola C. «Le Monologion face à la Philosophie Réflexive». *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 59 (1992), 97-110.
- & Van Fleteren F. (eds.). *Saint Anselm - Thinker for Yesterday and Today Anselm’s Thought Viewed by Our Contemporaries*. Edwin Mellen press, New York-Wales, 1996.