

colección

Lejos y Cerca



directora de colección
Silvia Magnavacca

Enrique Corti

Oír, entender, argumentar : Lectura de Prosligion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury - 1a ed. - Buenos Aires : Miño y Dávila editores, 2016. 302 p. ; 22.5x14.5 cm. - (Colección Lejos y Cerca)

ISBN 978-84-16467-26-6

1. Filosofía occidental: medieval y renacentista. c. 500-c. 1600 . I. Anselmo de Canterbury
Código IBIC: HPCB

© 2016, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

Edición: Primera. Junio de 2016

Armado y composición: Eduardo Rosende

Diseño: Gerardo Miño

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

Página web: www.minoydavila.com

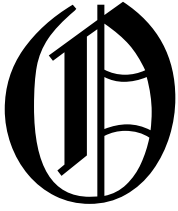
Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

Dirección postal: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires, Argentina.



ENRIQUE CORTI



ÍR, ENTENDER, ARGUMENTAR

Lectura de
Proslogion y *De grammatico*
de Anselmo de Canterbury

ÍNDICE

Prefacio	9
----------------	---

SOBRE *PROSLOGION*


I. GÉNESIS DEL <i>UNUM ARGUMENTUM</i>	
La argumentación en <i>Monologion</i> y <i>Proslogion</i>	13
1. El pensar y las palabras	13
2. El lenguaje y las categorías en <i>Monologion</i>	16
3. Paralelismo de temas y estructuras en <i>Proslogion</i> y <i>Monologion</i>	26
a) Los primeros capítulos	26
b) Hitos temáticos y paralelismo estructural	27
II. ¿ARGUMENTO “ONTOLÓGICO”?	47
III. EL TEXTO DE <i>PROSLOGION</i>	57
1. El <i>Prooemium</i>	57
2. En camino de los ‘Nombres’	60
IV. EL <i>UNUM ARGUMENTUM</i>	65
1. Los tópicos	65
2. El argumento	69
2.1. Diferencia entre <i>Monologion</i> y <i>Proslogion</i>	69
2.2. Fe y razón en <i>Proslogion</i>	70
2.3. Dinamismo del argumento	71
2.4. Estructura del argumento	74
3. Gaunilo (<i>catholicus pro insipiente</i>) y Anselmo (<i>ratio pro seipsa</i>)	85
3.1. Argumento único vs. argumento ontoteológico	85
3.2. Gaunilo vs. Anselmo	88
4. <i>Vis significationis</i>	97
<i>PROSLOGION</i> (versión al castellano)	99
Proemio	101
Capítulos	105
<i>PROSLOGION</i>	107
CAPÍTULO I. <i>Estimulación de la mente a contemplar a dios</i>	107
CAPÍTULO II. <i>Que verdaderamente dios es</i>	111
CAPÍTULO III. <i>Que no es posible pensar que no sea</i>	115
CAPÍTULO IV. <i>Cómo el insipiente dijo en su corazón aquello que no puede pensarse</i>	117

CAPÍTULO V. <i>Que dios es todo aquello que es mejor ser que no ser; y que existente sólo por sí, ha hecho todas las demás cosas de nada</i>	119
CAPÍTULO VI. <i>Cómo es sensible, aun cuando no es cuerpo</i>	119
CAPÍTULO VII. <i>Cómo es omnipotente, aun cuando no puede muchas cosas</i>	123
CAPÍTULO VIII. <i>Cómo es misericorde e impasible</i>	125
CAPÍTULO IX. <i>Cómo el íntegro y sobreeminentemente justo perdona a los malos; y que justamente es misericorde con los malos</i>	125
CAPÍTULO X. <i>Cómo justamente castiga y justamente perdona a los malvados</i>	129
CAPÍTULO XI. <i>Cómo “todos los caminos del señor son misericordia y verdad”, y sin embargo “el señor es justo en todos sus caminos”</i>	129
CAPÍTULO XII. <i>Que dios es la misma vida por la cual vive; y que así sucede en casos semejantes</i>	131
CAPÍTULO XIII. <i>Cómo sólo tú eres incircunscripto y eterno, cuando los otros espíritus también son incircunscriptos y eternos</i>	131
CAPÍTULO XIV. <i>Cómo y por qué es visto y no es visto por quienes lo buscan</i>	133
CAPÍTULO XV. <i>Que es mayor que lo que pueda pensarse</i>	135
CAPÍTULO XVI. <i>Que esta es ‘la luz inaccesible, que él habita’</i>	137
CAPÍTULO XVII. <i>Que en dios es armonía, aroma, sabor, dulzor, belleza, a su inefable modo</i>	139
CAPÍTULO XVIII. <i>Que ni en dios ni es su eternidad, que es él mismo, hay partes</i>	139
CAPÍTULO XIX. <i>Que no es en lugar ni en tiempo, sino que todas las cosas son en él</i>	141
CAPÍTULO XX. <i>Que es ante todas las cosas y más allá de ellas, aún las eternas</i>	141
CAPÍTULO XXI. <i>Si esto es ‘el siglo del siglo’ o ‘los siglos de los siglos’</i>	143
CAPÍTULO XXII. <i>Que sólo él es lo que es y quien es</i>	143
CAPÍTULO XXIII. <i>Que este bien es igualmente padre, hijo y espíritu santo; y es el único necesario, que es todo y el íntegro y único bien</i>	145
CAPÍTULO XXIV. <i>Conjetura, cuál es este bien y cuánta su magnitud</i>	145
CAPÍTULO XXV. <i>Cuáles y cuántos son los bienes para quienes tienen fruición de él</i>	147
CAPÍTULO XXVI. <i>Si esto es la “alegría plena” que prometió el señor</i>	151
Qué puede replicar, a estas cosas, alguien en nombre del insipiente	155
Qué puede responder a estas objeciones el editor del libro	167
Glosario para <i>Proslogion</i>	189

SOBRE *DE GRAMMATICO*

INTRODUCCIÓN TEMÁTICA.....	215
1. ¿Qué refiere <i>De grammatico</i> ?	215
2. Articulación material del texto.....	219
2.a.) Articulación general	219
2.b.) Articulación específica.....	219
3. Articulación temática del texto.....	220
3.a.) Cuestión <i>De grammatico</i>	220
3.b.) Cuestión <i>De denominativis</i>	221
4. Red argumental	222
4.a.) Cuestión <i>De grammatico</i>	222
4.b.) Cuestión <i>De denominativis</i>	227
5. Paronimia y ambigüedad	232
6. Forma lógica de las proposiciones y significación	236
<i>DE GRAMÁTICO</i> (versión al castellano)	239
CAPÍTULO I	241
CAPÍTULO II	243
CAPÍTULO III	245
CAPÍTULO IV	247
CAPÍTULO V	249
CAPÍTULO VI	251
CAPÍTULO VII	253
CAPÍTULO VIII.....	255
CAPÍTULO IX	259
CAPÍTULO X	261
CAPÍTULO XI	261
CAPÍTULO XII	263
CAPÍTULO XIII.....	265
CAPÍTULO XIV	269
CAPÍTULO XV	271
CAPÍTULO XVI	273
CAPÍTULO XVII	275
CAPÍTULO XVIII.....	277
CAPÍTULO XIX	279
CAPÍTULO XX	281
CAPÍTULO XXI	283
Glosario para <i>De Grammatico</i>	287
Bibliografía	297

PREFACIO



n este libro abordo cuestiones centrales que Anselmo de Canterbury trató en sus dos primeras obras, *Monologion* (1076) y *Proslogion* (1077-78), cuyos títulos iniciales fueron “*exemplum meditandi de ratione fidei*” y “*fides quaerens intellectum*” respectivamente. Y aunque mi propósito principal es el *unum argumentum* expuesto en *Proslogion*, el vínculo que Anselmo autor describe entre ambos textos es insoslayable. Es por ello que presento la génesis que conduce desde los argumentos múltiples encadenados en *Monologion*, al argumento único de *Proslogion* que llegó a desvelarlo y desvela aún a muchos. Este argumento, que se le evidencia *in ipso cogitationum conflictu*, inicia y marca un rumbo que Anselmo mantendrá en todas sus obras posteriores. Las exégesis innumerables que ha merecido y merece, con algunas destacables excepciones, han hecho tema de los primeros capítulos de la obra en detrimento del contexto amplio donde el famoso argumento debe ser entendido.

En este libro adopto la decisión de considerar el argumento único en su contexto precedente, es decir *Monologion*, y su despliegue en la totalidad del texto de *Proslogion*.

Asimismo, y dado que el rumbo que Anselmo imprime a su pensamiento está íntimamente vinculado a la consideración del lenguaje, la significación y las categorías lingüísticas, retomo aquí mismo la lectura del tratado *De grammatico* (ca 1080). Esta obra, considerada por su autor una no inútil introducción a la dialéctica y apartada del grupo de tres tratados dedicados al estudio de las Sagradas Escrituras –*De veritate* (1080), *De libertate arbitrii* (1080-85) y *De casu diaboli* (1085-90)–, ofrece la interpretación anselmiana del *De Categoriis* aristotélico. En él Anselmo despliega un análisis minucioso del lenguaje en su uso común coloquial y en su uso no común o propio a efecto de establecer una distinción de la mayor relevancia para comprender su pensamiento, la argumentación, y los vínculos entre gramática y lógica: la existente entre *significatio* y *apellatio*.

Quiero expresar mi reconocimiento al Doctor Antonio Tursi por la magnífica versión al castellano y la anotación del texto *De grammatico* que aquí se ofrecen, a quien asimismo agradezco la inestimable colaboración dispensada y las sugerencias propuestas.

Mi gratitud hacia la Dra. Silvia Magnavacca sin cuyo concurso este libro no hubiese sido posible.



SOBRE *PROSLOGION*

I

GÉNESIS DEL *UNUM ARGUMENTUM*

La argumentación en *Monologion* y *Proslogion*

1. El pensar y las palabras



ensar es poner las palabras en camino hacia la Palabra. Esta frase puede condensar el itinerario espiritual de Anselmo de Canterbury en la totalidad de su obra escrita.¹ Los dos primeros textos de su autoría –*Monologion* (1076) y *Proslogion* (1077-1078)– constituyen, en dicho itinerario, hitos fundacionales en varios sentidos. En el orden metodológico porque establecen las líneas esenciales de su programa teológico y filosófico sintetizado en la expresión *fides quaerens intellectum*, con la cual tituló inicialmente su *Proslogion*; en el aspecto macroestructural porque los dos escritos son asociados por su autor en el *Prooemium* de esa segunda obra, exhibiendo un proceso de madurez espiritual y de crecimiento en la autoconciencia crítica sobre la composición de los textos; en lo lingüístico y lógico argumental porque se

1. Todas las citas de textos de Anselmo se hacen según la edición de F. S. Schmitt, *s. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, (Stuttgart, Bad Cannstatt, F. Fromman Verlag, 1968, 2 vols.). Se indicará obra, capítulo, línea y página correspondientes a esta edición.

consolidan en esas obras ciertos parámetros regulativos que permanecerán a lo largo de toda su producción.

El *Prooemium* aborda inmediatamente la relación entre ambas obras:

“Después de haber editado, bajo la pesante solicitud de algunos hermanos, cierto opúsculo como un ejemplo de meditación sobre la razón de la fe, en nombre de quien razona en silencio, consigo mismo, e investiga las cosas que ignora, y considerando ese opúsculo como un tejido contextual resultante de la concatenación de múltiples argumentos², comencé a buscar —conmigo mismo— si quizá pudiese encontrar un único argumento que no requiriese ningún otro para probarse sino que para tal cometido se bastara a sí mismo y por sí fuese suficiente para mostrar que dios verdaderamente es, y que es bien sobreeminente e indigente de ningún otro, del cual todas las cosas tienen necesidad para ser y para ser bien, y todas aquellas cosas que creemos acerca de la substancia divina”.³

Si se toma en cuenta lo que dice al respecto de la primera, a saber, que fue escrita bajo presión de quienes con insistencia se lo pedían y que considera su texto una suerte de tejido resultante de la concatenación de múltiples argumentos, mientras que la segunda es fruto de su deseo personal y que ese deseo consistió en buscar un argumento único que por sí solo bastase para su cometido, estos elementos son suficientes para justificar que hay en Anselmo una maduración espiritual en la medida en que actúa con mayor libertad y por propia decisión cuando compone la segunda, y que ha crecido asimismo en autoconciencia crítica en la medida en que trata de cambiar los muchos argumentos por uno solo. No es por mera economía de esfuerzos que intenta esta reducción argumental, ni por la estética del conjunto, sino por la convicción de que tal cosa era necesaria. En efecto, tratará de abandonar la concepción del texto concebido como un tejido contextual que resulta de encadenar múltiples argumentos, en beneficio de otro tipo de texto de mayor concentración lógica y lingüística

2 “Debatir” o “disputar” deben ser entendidos al uso de Boecio, donde un argumento es la razón que permite, en un asunto dudoso, decidir entre sus alternativas. “*argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem*” [Diff.Top. I, PL 64/1174].

3. *Proslogion, Prooemium*, lin. 2-10, p. 93: “*Postquam opusculum quoddam uelut exemplum meditando de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat inuestigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inueniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus uere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de diuina credimus substantia, sufficeret*”.

hasta el punto de pretender un único argumento autosuficiente. La idea de contextualidad expresa la imagen de un tejido, de una urdimbre argumental donde cada argumento remite a otro y todos se requieren en forma mutua para conseguir el cometido propuesto, por una parte, y la exigencia de un agudo y agotador ejercicio de la memoria y de la atención para mantenerlos conjunta y simultáneamente presentes, por la otra, debido a la indigencia de cada uno de ellos por separado. Frente a esta característica, concebir la posibilidad de un argumento único no solo constituye una mejora lógica y lingüística, sino también epistemológica. Si se trata de argumentar en favor de la existencia de un Dios único en la sobreeminencia de su bondad autosuficiente, es comprensible la pretensión de un argumento homólogo, es decir único y autosuficiente para semejante cometido.

Para la composición de la primera obra, además de la presión, Anselmo consintió una determinada prescripción metodológica de los insistentes, que pedían que la persuasión no se lograra por apelación alguna a la autoridad de las Escrituras sino que cada cuestión debatida fuera llevada a su fin por investigaciones estrictamente pertinentes a ella, a efecto de conseguir su cometido con brevedad, mediante argumentos corrientes, una disputa simple y un estilo llano, cediendo siempre a la necesidad de la razón y a la claridad de la verdad. Estas prescripciones consentidas fueron respetadas estrictamente en la composición de la primera obra. Es natural que en la segunda, sin consentir presiones, esas prescripciones no tuvieran ya el mismo sentido. Sin embargo, las cuestiones fueron tratadas mediante pertinentes argumentos, la brevedad fue aun mayor —el *unum argumentum* es su más claro ejemplo—, los debates no revistieron mayor complejidad que sus predecesores, el estilo fue llano y se acató siempre la necesidad de la razón y la claridad de la verdad.

El tópico de no invocar la autoridad de las Escrituras también está vigente en *Proslogion*; no hay apelación a su autoridad. Numerosas son las citas del texto sagrado, pero se las cita no por apelación a la autoridad sino a efecto de urdir un tejido como en la primera obra, pero en este caso no de múltiples argumentos, sino de múltiples menciones de Dios en el seno de una actitud de plegaria dirigida hacia él. Y siempre se tata del Dios unitrino que es la comunidad del Padre que engendra, el Hijo engendrado y el Espíritu que procede de ambos. Tal como dice M. Corbin, Anselmo habla de Dios hablando a Dios y habla a Dios hablando de Dios.⁴

4. Corbin, M., *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry (dir.)* Du Cerf, Paris, 1986, *Proslogion*, introduction, p. 209.

La diferencia debe buscarse en el modo de composición, que abandona el tejido de múltiples argumentos para concentrarse en *unum argumentum* condigno del Dios único sobreeminente. El proemio asegura, además, que aquella importunidad ejercida por los monjes es, en esta ocasión, sustituida por otra importunidad: la de una denodada lucha consigo mismo, por la cual, y queriendo librarse del deseo de conseguir lo que pareciera ya imposible, en el seno mismo del conflicto de sus pensamientos (*in ipso cogitationum conflictu*) se le ofrece lo que buscaba con vehemencia y le alegra haberlo encontrado. Hacia el final del itinerario, en el capítulo XXVI las últimas palabras de Anselmo confirman las del proemio: “Pues encontré alegría plena, y más que plena”.⁵

2. El lenguaje y las categorías en *Monologion*⁶

En *Monologion* Anselmo intenta desarrollar un itinerario racional –*sola ratione*– de meditación sobre la esencia de la divinidad. Muestra de ello es el título inicial –*Exemplum meditandi de ratione fidei*– posteriormente sustituido, a instancia del arzobispo Hugo, por el definitivo, *i.e. Monologion*.⁷

En dicha obra, “*summum*”⁸ (= sobreeminente) es la determinación categorial acuñada por Anselmo en los capítulos iniciales para nombrar a Dios; sin embargo, el vocablo “*deus*” no aparece hasta el último

5. *Proslogion* XXVI, lin. 25, p. 120 – lin. 1 p. 121: “*Inveni namque gaudium quoddam plenum, et plus quam plenum*”.

6. Para la estructura de *Monologion*, su exégesis y vínculos entre *ratio* y *desiderium* pueden consultarse: P. Vignaux, “Structure et sens du *Monologion*”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, 1947, pp. 192-212; “Note sur le chapitre LXX du *Monologion*”, *Revue du Moyen-Age Latin*, 1947, pp. 321-334; “Nécessité des raisons dans le *Monologion*”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1980, pp. 3-25; “La méthode de s. Anselme dans le *Monologion* et le *Proslogion*”, Aquinas, 1965, pp. 110-129; P. Gilbert, *Dire l’Ineffable: lecture du “Monologion” de S. Anselme*. Paris: Éditions Lethielleux, 1984; E. Corti, *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury. Los fundamentos de su itinerario especulativo*, Unsam Edita, Buenos Aires, 2010.

7. *Proslogion, Prooemium*, lin. 2-13, p. 94: “(...) *uniquique suum dedi titulum, ut prius Exemplum meditandi de ratione fidei, et sequens Fides quaerens intellectum diceretur. (...) Quod, ut aptius fieret, illud quidem Monologion, id est soliloquium, istud vero Proslogion, id est alloquium, nominavi*”.

8. Cfr. *Monologion*, 1, lin. 9-10, p. 15: “*Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius*”. “Es sobreeminente aquello que supera en eminencia todas las cosas de modo tal que no haya alguna que le resulte equiparable ni pueda superarlo”.

capítulo.⁹ Los primeros cuatro capítulos desarrollan argumentaciones que concluyen en la existencia de algo que es mencionado, en cada oportunidad conclusiva, como *summum omnium*. Lo decisivo de este sector es la impronta metodológica que imprime al resto de la obra.¹⁰

Cada una de estas argumentaciones es construida a partir de una categoría específica y diversa en cada caso. El capítulo I procede a partir de lo “bueno” (*bonum*) en las cosas, el II a partir de lo “grande” (*magnum*), el III a partir de aquello (= “algo” / *aliquid*) que una cosa es –que para Anselmo es esencia, substancia o naturaleza (*essentia*, *substantia*, *natura*), y el IV lo hace a partir de “ente” (*ens*) versión participial del verbo ser (*esse*). Los capítulos impares están encabezados por títulos descriptivos que aluden a su contenido; respectivamente “algo óptimo y máximo” (*quiddam optimum et maximum*) (cap. I) y “alguna naturaleza por la cual es todo lo que es, y ella es por sí” (*quaedam natura, per quam est quidquid est, et quae per se est*) (cap. III). Los capítulos pares, en cambio, llevan títulos que en cada caso refieren al contenido temático del capítulo precedente: “de lo mismo” (*de eadem re*) tanto para II como para IV. Esto determina los pares I-II y III-IV, con “bueno” como categoría central en el primer par y “algo” como categoría central en el segundo.

“Bueno” (cap. I) se despliega en el capítulo II como “lo bueno más grande”, que especifica así a “bueno” de modo tal que ser un bien mayor e incluso el bien mayor (*bonum magnum*) no debe entenderse referido al orden de la cantidad sino al de la cualidad, y por ello “grande” significa entonces “mejor” (*melius*) o “digno” (*dignius*). El primer par de capítulos argumenta en favor de la existencia de algo sobreeminente (*summum*) que, siendo bueno y mejor en el más alto grado, se convierte en algo óptimo.

“Algo” (cap. III) se despliega en el capítulo IV como “ente” (*ens*) aunque con la característica, heredada del primer par, según la cual, cualquiera que preste atención a la naturaleza (*aliquid*, *substantia*, *essentia*) de las cosas, no percibe (*sentit*) en ella una paridad uniforme sino diversos grados de disparidad en su dignidad entitativa, es decir

9. El vocablo “*deus*” tiene sólo dos instancias en todo el texto de *Monologion*, a saber: el prólogo y el último capítulo. La primera es: “*Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam*” [M, Prologus, lin. 17-18, p. 8]; la segunda: “*Videtur ergo, immo incunctanter asseritur, quia nec nihil est id quod dicitur deus, et huic soli summae essentiae proprie nomen dei assignatur*” [LXXX, lin. 17-18, p. 86].

10. Jasper Hopkins sostiene: “*The significance of Monologion 1-4 resides not in what it accomplishes but in what it aspires to accomplish –i.e., not in its content but in its method*” [Anselm of Canterbury, *Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*. Edwin Mellen Press, Toronto and New York, 1976, p. 56].

en su “*quantum*” de ser, así como en el primer par de capítulos los había en su “*quantum*” de bondad.

La entidad en cuya existencia concluyen los cuatro primeros capítulos es denominada “sobreeminente a todas las cosas” (*summum omnium quae sunt*).¹¹

En una lectura secuencial, los capítulos I-IV muestran que si bien los argumentos llevan en todos los casos a concluir en la existencia de algo sobreeminente, hay un desarrollo gradual ascendente que inicia en lo “bueno” (*bonum*) y llega hasta “ente” (*ens*) habiendo determinado antes a lo “bueno” (*bonum*) como “grande” (*magnum*) y a “algo” (*aliquid*) como “ente” (*ens*). Desde un punto de vista sintáctico, en los pares I-II y III-IV, “grande” (*magnum*) determina a lo “bueno” (*bonum*) y “ente” (*ens*) determina a “algo” (*aliquid*) comportándose lo “bueno” y “algo” como sujetos de enunciados donde “grande” y “ente” cumplen función de atributos. Además, dado que en la argumentación anselmiana no se puede ser “bueno” sin ser “algo”, el proceso iniciado en el capítulo I progresa hasta el IV construyendo una secuencia continua que integra los dos pares mencionados. Esa secuencia culmina en la determinación “sobreeminente”: “Por lo cual existe cierta naturaleza, o substancia o esencia que es por sí buena y grande, y que por sí es esto que ella misma es, por la cual es todo aquello que verdaderamente es bueno, grande o algo, y que es sobreeminente buena, sobreeminente grande, sobreeminente “algo que es” (*ens*) o “algo que subsiste” (*subsistens*), esto es sobreeminente a todas las cosas que son”.¹²

La reflexión progresa con movimiento centrípeto, desde el orden gramatical adjetivo (*bonum*), al sustantivo (*aliquid*), y desde allí

11. Corbin, M., *Anselme de Cantorbéry, “Monologion” - “Proslogion”, introductions, traduction et notes*, Du Cerf, Paris, 1986. t. 1, pp. 57-66: Según él, “*summum*” constituye un redoblamiento de la trascendencia (*suréminent*) que se proyectará en *Proslogion* como la génesis del “Nombre de Dios” desplegado en tres momentos: “Nombre II”: “sobreeminente” (*summum*), en *Proslogion* V-XIV (con antecedente en *Monologion* I-IV); “Nombre I”: “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” (*aliquid quo maius nihil cogitari possit*) en *Proslogion* II; “Nombre III”: “algo mayor que lo que puede pensarse” (*maius quam cogitari possit*) en *Proslogion* XV.

El “Nombre II” involucra el despliegue de las ‘denominaciones concretas’ que –a diferencia de las nominaciones (=atribución de los ‘Nombres’)– exponen la sobreeminencia divina e implican un momento de afirmación y otro de negación por trascendencia: son los atributos que Anselmo desglosa entre los capítulos V y XIV.

12. Cf. *Monologion* IV, lin. 32, p. 17 – lin. 3, p. 18: “*Quare 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*”.

al verbal (*esse*) –exigencia de “algo” (*aliquid*) que ejerce de manera exclusiva la causalidad universal (“algo por lo cual es todo aquello que verdaderamente es bueno o grande, o algo”)– hasta concentrar en IV, sobre “ente” (*ens*) todas estas funciones gramaticales en la forma participial que las desempeña a la vez. Dios es sobreeminente como “bueno”, en el orden de la grandeza o dignidad entitativa es “grande”, y lo es también como “algo” en el orden de la causalidad entitativa. Esa naturaleza, substancia o esencia, es causa de todo lo que es por ella, y todo lo que ella es lo es por sí, de manera que no sólo es eminente comparada con todo lo que ella misma ha hecho como causa, sino que, aun si lo hecho por ella no hubiese sido hecho, aun si nada excepto Dios existiese, aun así sería eminente: por ello su trascendencia es doble o reduplicada y debe ser entendida como sobreeminencia: es lo único que es único. Esta unicidad sobreeminente es la que impulsa a Anselmo a buscar un argumento único, condigno de aquello único cuya existencia intenta establecer, y lo lleva a abandonar el tejido resultante del encadenamiento de múltiples argumentos que construyó en *Monologion*.

En ese itinerario –cuyo común horizonte categorial es el primer nombre anselmiano para la divinidad, *i.e.* sobreeminente– han surgido “bueno”, “grande”, “algo” y “ente”. En su mutua articulación esbozan la sobreeminencia de la divinidad, tarea que constituye la meta de la sabiduría cristiana entendida como alegría plena (*gaudium plenum*).¹³

Hay un horizonte categorial común: sobreeminente. Sin embargo hay también dos secuencias, la de “bueno” y la de “algo”, y por extremado que sea el esfuerzo para conseguir la unidad de argumentación avanzando desde el adjetivo y el sustantivo hasta el verbo en la forma del participio, lo que se obtiene es un tejido de muchos argumentos que no satisface a Anselmo. ¿Cómo pensar lo sobreeminente como *unum*? La argumentación de *Monologion*, entonces, no debe detenerse en los pares construidos separadamente sino adquirir forma lineal desde el nivel adjetivo y sustantivo. “Grande”, en ambos casos, se ordena a ellos sincrónicamente y su función es mantener la gradualidad de los ascensos que conducen desde cada una a un supremo. Ahora bien, la escala gradual ascendente conduce a un supremo que pertenece a la secuencia gradual que a él conduce: es supremo dentro de una secuencia comparativa. Cada secuencia es igualada a la otra

13. *Proslogion*, XXVI, lin. 25, p. 120 – lin. 1, p. 121: “*Inveni namque gaudium quoddam plenum, et plus quam plenum. Pleno quippe corde, plena mente, plena anima, pleno toto homine gaudio illo: adhuc supra modum supererit gaudium. Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium*”.

en el elemento supremo como si pudiese omitirse que han sido dos, y diferentes, las escalas utilizadas, la adjetiva y la sustantiva, y que lo alcanzado en ascensos graduales comparativos no puede estar absuelto de las series ascendentes y queda ligado a ellas. En síntesis ¿qué nombra “*summum*” más allá de las series ascendentes? ¿Se trata de algo *unum* lo que es nombrado “supremo”?

La secuencia lineal, omitiendo que han sido dos las series ascendentes, termina en el nivel participial de “ente”. El participio reúne adjetivo y sustantivo en su índole sintáctica de forma verbal. Sin embargo, si bien en *Monologion* “ente” es una clave sintáctica, su fuerza argumentativa pertenece a la dimensión semántica. A causa de tratarse de una forma verbal, cada participio (“ente”/“subsistente”) –en la expresión que cierra el itinerario lineal– contiene oculta la razón de su función clave en la argumentación anselmiana. Contiene aquello “*unum*” que Anselmo busca, pero lo oculta en su gramaticidad indicial con apariencia de “nombre de Dios”.

Esta indicialidad será superada por Anselmo en *Proslogion*, aunque no sin que le haya ofrecido antes mucha resistencia. Si Anselmo no hubiese llegado al cuarto momento en el desarrollo del *unum argumentum*, i.e. el momento del “exceso” (*excessus*) cuya fórmula en el capítulo XV es “aquello mayor que lo que pueda pensarse” (*quiddam maius quam cogitari possit*), la fórmula indiciaria “algo mayor que lo cual no puede pensarse, de manera tal que ni pensarse pueda que no es” (*aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*) del capítulo III no hubiera hecho más que reeditar los logros de *Monologion* es su hallazgo del participio “ente”. “Algo mayor que lo cual no puede pensarse, de manera tal que ni pensarse pueda que no es” genera un circuito indiciario y da la impresión de que es posible pensar a Dios precisamente como “algo”, a saber, “mayor que lo cual no puede pensarse”, y ello se ve reforzado por la expresión que indica el modo: “de manera tal que ni pensarse pueda que no es”.

La diferencia que introduce “*nihil*” dentro del Nombre I –“algo mayor que lo cual nada mayor pueda pensarse” (*aliquid quo maius nihil cogitari possit*)– en el capítulo II de *Proslogion* es, precisamente, la de sacar a Dios de la cima de la comparación gradual y ascendente desarrollada en *Monologion*. Pero es decisivo comprender que esto no significa, como el capítulo III parece decir, que allí se haya detenido el paso de la argumentación y pueda contemplarse esa cima y contemplar en ella a Dios. Significa, ni más ni menos, que la argumentación no se detiene y que si lo hiciera, si se contemplase la cima y pareciese conteplarse allí a Dios, se estaría delante de un ídolo.

Este es el “exceso” (*excessus*) reflejado en el Nombre III –“algo mayor que lo que pueda pensarse” (*quiddam maius quam cogitari possit*) en *Proslogion* XV– donde Anselmo supera la función indiciaria del participio “ente” (*ens*), y también la del propio capítulo III que da la impresión de cerrar el argumento único.

Hay dos dimensiones en el camino que Anselmo ha emprendido, pero parece imponérsele en ese punto la dimensión que él mismo impugna a los lógicos y gramáticos de la época (*dialectici*): la indebida proyección de la literalidad del signo hacia los sentidos espirituales que están más allá de la letra y que, por lo tanto, si bien reposan en ella, no se reducen a ella.¹⁴ Anselmo distingue, en *De grammatico* las

-
14. Cf. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, F. Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968. Vol. II, *Epistola de incarnatione verbi*, I lin. 10-11, p. 6 – lin. 1-4, p. 7. La redacción definitiva de la *Epistola de incarnatione verbi* (=EIV) acontece hacia 1092 en Canterbury [cf. Inos Biffi, *Protagonisti del medioevo: Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Suger, Pietro il Venerabile, Tommaso Becket*, Milano, 1996, p. 201]. Se trata de una obra cuyo comienzo corresponde todavía a la estancia de Anselmo en Bec, y su publicación hacia 1094 coincide con las primeras discusiones que culminarán con la composición de *Cur deus homo* (=CDH), elaborado entre 1095 y 1098. Ambas obras abordan temáticamente la encarnación, aunque desde perspectivas diversas; mientras EIV enfrenta decididamente el triteísmo de Roscelino de Compiègne, CDH elabora la cristología anselmiana. [Sobre las diversas recensiones de la EIV, véase F. S. Schmitt, “Cinc recensions de l’Epistola de incarnatione verbi de s. Anselme de Canterbury”, *Revue Bénédictine*, 1939, pp. 275-287 y también W. Fröhlich (trad.), *The letters of Anselm of Canterbury*, 3 vol., Cistercien Studies Publications, Collegeville, USA, 1990-1994, pp. 335-343]. Lo decididamente original de la epístola consiste en que está compuesta como glosa de un texto –referido a Anselmo por el monje Juan, de la abadía de Bec– que refiere a su vez lo escuchado por Juan de boca del mismo Roscelino, a quien tuvo oportunidad de oír en Compiègne, localidad próxima a la sede episcopal del obispo Fulques, de Beauvais, a quien acompañaba en tal oportunidad. Anselmo estima que ha de excluirse de la tarea de consideración espiritual del texto sagrado a los dialécticos contemporáneos suyos. Nótese en primer lugar que se trata de excluir a los dialécticos contemporáneos suyos y no a la dialéctica misma. Lo expuesto anteriormente es claro testimonio de que Anselmo no excluye la dialéctica. En segundo lugar, la exclusión no alcanza al análisis literal del texto sagrado; únicamente se refiere a la consideración espiritual. Obviamente estamos aquí en presencia de una actitud exegética que se inscribe en la tradición de la Iglesia. Junto al sentido literal aparecen los tres sentidos espirituales: solamente de la consideración de estos tres sentidos quedan excluidos los dialécticos modernos del siglo XI. Equiparando la dialéctica con la sabiduría meramente humana representada en la cornamenta, Anselmo advierte que ésta, si acomete contra la piedra que representa la sabiduría divina, más fácilmente se fracturará que conseguirá conmovérsela. Aquellos dialécticos modernos que ven brotar sobre su cabeza la cornamenta de la ciencia que versa sobre el sentido literal, ignoran que además de saber algo, *i.e.* la letra, es menester estar en posesión de la sabiduría pertinente al modo en que es conveniente saberlo, *i.e.* el espíritu que la vivifica. La sabiduría del espíritu que vivifica la letra se adquiere únicamente por la solidez de la fe, que implica la purificación del corazón por obra del acatamiento de los preceptos y la práctica de la humildad.

propiedades de los términos “significación” (*significatio*) y “apelación” (*appellatio*) para comprender mejor el tratado sobre las categorías (*De categoriis*) de Aristóteles. Entiende que “gramático” (*grammaticus*) significa una cualidad (adjetivo), aunque apela o nombra una substancia (sustantivo),¹⁵ y que en el uso habitual el lenguaje apela o nombra

-
15. DG, compuesto inmediatamente después de *Monologion* y *Proslogion*, ca.1080 es el único de los textos anselmianos que carece de título propio, debiendo ser nombrado recurriendo a su *incipit*, esto es “*De grammatico (...)*”. Los extensos trabajos formales que le fueran dedicados por P. Henry desde hace ya más de treinta años en términos de la ontología de S. Lesniewsky, como también las resonancias lingüísticas del tratamiento de parónimos o denominativos a partir de Prisciano, al igual que las vicisitudes del aristotelismo latino del siglo XI transmitido por Boecio, hacen meritorio retomar el texto en cuestión. En el análisis de su contenido, los §§ II al XI desarrollan el nivel de una intelección (*intellectio*) y una locución (*locutio*) de carácter silogístico cuyo término medio opera en virtud de una “significación unívoca” (*significatio univoca / eadem significatio*), por oposición a una “significación diversa” (*diversa significatio*) que aparece en el § XI y comanda el sector siguiente, §§ XII-XVIII.

Alineadas con la significación unívoca están: la definición (*definitio*, § V), lo proferido (*prolatio*, § IV), qué (*quid*, § VII) y ser simplemente (*esse simpliciter*, § VIII).

Alineadas con la significación diversa están: cada una de las objeciones que el maestro hace al discípulo, y que llevan a éste, en el § XI, a recriminar al maestro su incumplimiento del rol preacordado, ocupándose más de obstaculizar los argumentos del discípulo que de su formación dialéctica (§ XI, 21-25, 155). Cada una de estas objeciones tiende, sin embargo, a que el discípulo advierta lo errado de su posición, no en lo formal sino en el terreno semántico y ontológico.

Atención especial merecen las dos menciones a Aristóteles: la primera (§§ IX-X) y la segunda (§§ XVI, XVII y XVIII). La cuestión planteada por el discípulo, que centra la discusión sobre “gramático” (*grammaticum*) como substancia o cualidad, pero no ambas, refiere a Aristóteles en cuanto a que sea cualidad (*qualitas*, cf. *De categoriis*, 3 b, 18-19), pero debe atribuirse a Prisciano su categorización como substancia (*substantia*, cf. *Institutiones Grammaticae* II, 58). Anselmo no cita ni nombra a Prisciano en absoluto, y cuando se refiere a Aristóteles no es a título de autoridad a su favor, ni en contra de Prisciano: ambos autores están en discusión, uno tácitamente y el otro de manera explícita. Sin embargo, lo que importa es la cuestión en sí —¿“gramático” es substancia o cualidad?— porque por lo demás tanto Aristóteles como Prisciano serán hacia el fin del siglo XI y durante todo el XII, junto con Boecio, las autoridades (*auctoritates*) incuestionables del *Trivium*.

La labor de Anselmo como maestro consistirá en impulsar a su discípulo a efectuar el esfuerzo especulativo capaz de superar la univocidad de la mediación silogística (*eadem significatio*) sin quedar al desamparo de la pura equivocidad que hace imposible toda intelección; de allí la relevancia de su noción “significación diversa”, no unívoca pero tampoco equívoca, que Anselmo llama “apelación” (*significatio univoca ≠ appellatio*) y expone en los §§ XII al XVIII, especialmente en este último.

El texto DG revela un agudo tratamiento lógico y lingüístico de las relaciones entre lenguaje natural y lenguaje filosófico, incluye una reinterpretación del mentado texto con el que Aristóteles comienza el capítulo IV del *De categoriis* y avanza más allá del terreno lógico y lingüístico. Esto exige una especial contextualización en el orden de la referencia que anticipa la revalorización de la experiencia operada, posteriormente, por la introducción del naturalismo aristotélico. Contiene además elementos doctrinales sumamente valiosos para el tratamiento de la individuación durante el siglo XII.

cosas, y que apelar y significar no pertenecen al mismo nivel semántico aunque sean ambas propiedades de los términos. Que existe una suerte de significación *per aliud* que él denomina *appellatio*, y otra significación *per se* que es la que propiamente denomina *significatio*. Ambas son significaciones, aunque es necesario distinguirlas para no caer en el error de equivocar expresiones, o univocarlas, a causa de confundir estas dos propiedades.

En *Monologion*, empero, Anselmo parece aún no haber descubierto lo que el participio contiene y a la vez oculta. Por esta razón, su propio juicio sobre esta obra suya la describe como un “tejido resultante del encadenamiento de muchos argumentos” y confiesa que lo ha desvelado, después de concluirla, el intento de encontrar algún argumento único (*unum argumentum*) condigno de aquello único sobreeminente (*summum*). Encontrarlo implicará, para Anselmo, descubrir el secreto del participio como forma impersonal del verbo, y superarlo. Forma impersonal, porque gramaticalmente lo es; superarlo quiere decir transformarlo en la descripción definida que utiliza en *Proslogion*: “algo mayor que lo cual nada pueda pensarse”. Entender que esa transformación supera la forma participial que resulta del encadenamiento de muchos argumentos (los de *Monologion* I-IV) es crucial a la hora de abordar el argumento único. El proceso de superación, por tanto, implica, por un lado ir más allá del participio en cuanto acumulación de sentidos (adjetivo, sustantivo y verbo); por el otro, recurrir para ello a la función categorial de *nihil*.¹⁶

16. “*Nihil*”, en el contexto de los cuatro primeros capítulos de *Monologion*, se presenta solo en el capítulo III y concierne a la argumentación tendiente a establecer “algo” (*aliquid*) como causa universal entitativa. Funciona argumentalmente aplicado a la causalidad, descartando que algo pueda ser por nada en el sentido que “nada” pueda ser causa de algo: nada es por nada: “todo lo que es, sólo es por algo” (*nihil est per nihil / quidquid est non nisi per aliquid est*). Funciona, como se ve, en la manera usual de las argumentaciones causales, limitando un proceso que en caso contrario procedería indefinidamente. A diferencia de un uso tal, en el capítulo II de *Proslogion*, “*nihil*” adquiere una función distinta. En la expresión “algo mayor que lo cual nada puede pensarse” (*aliquid quo maius nihil cogitari possit*), descripción definida de aquello que es declarado creído por la fe, *i. e.* Dios, “nada” (*nihil*) cumple la función de término de comparación potenciador del argumento construido a partir de ella. No limita un proceso que podría en caso contrario proceder indefinidamente; lo potencia.

Potencia de tal modo el proceso de superar, el proceso de deconstruir representaciones erróneas o caprichosas de Dios, y en cualquier caso idolátricas, que el argumento no se detiene en ninguna de ellas, para acuñar, en el cap. XV, el Nombre III: “mayor que lo que puede pensarse” (*maius quam cogitari possit*). Aquello “sobreeminente” de *Monologion*, nominación previa al Nombre I, logra revertir la actitud argumental de cierre de un proceso indefinido y convertirla en la actitud argumental de un proceso potenciado en su proceder, y lo consigue en virtud del poder potenciador de “*nihil*” en su función interdictora (K. Barth) y denunciante de cualquier forma de idolatría, funcionando al interior del Nombre I.

El abandono del participio como forma impersonal del verbo implica abandonar la concatenación de los múltiples argumentos. El abandono categorial del participio implica abandonar el adjetivo y el sustantivo, cuya síntesis promete el participio en tanto forma impersonal del verbo –en este caso, el verbo ser– porque el verbo “ser” no apela más que directamente a “algo” (*aliquid*). Las determinaciones adjetivas, en cambio, deben ser apeladas indirectamente. Sin la determinación “bueno” los argumentos anselmianos en *Monologion* I-IV pierden su especificidad porque se trata de argumentos a partir del deseo universal de bienes que lo son según un juicio valorativo que los juzga tales. Por ello esta obra se resuelve en una estructura especular donde la vía del juicio o “vía por sí” (*via per se*), después de ser recorrida en ambas direcciones –hacia y desde el sujeto del enunciado (hacia y desde “algo”) y hacia y desde el predicado de ese mismo enunciado (hacia y desde “bueno” porque no hay cosa que pueda ser buena si no es algo)– la sucede la vía del deseo de felicidad, en posesión del bien en cuya posesión cifra su felicidad, bien deseado inherente al alma humana en cuanto creatura racional, o vía indirecta (*per aliud*) que conduce de la fe muerta a la fe viva.

Proslogion, en cambio, expone una vía nueva; lo hace después de haber abandonado y superado el participio en el último momento –el momento del exceso (*excessus*)– del argumento único.

La vía se inicia con una plegaria; un yo se dirige a un tú (Dios). Se trata de un itinerario personal no monológico, sino alocutivo. En

El “argumento único” prueba que lo descrito definitivamente existe, no porque el proceso que conduce a él resulte limitado por “*nihil*”, ni a causa de la imperiosa necesidad que fuerza a la razón a limitar lo ilimitado de un proceso indefinidamente procesable, sino precisa y paradójicamente, porque “*nihil*” impide que ese proceso se detenga. “Si comprendes, no es Dios” (*Si comprehendis, non est deus*) [S. Agustín, Sermo 52, 16: PL 38, 360]. Podría sustituirse la prótasis agustiniana por la pregunta “¿comprendes?” (*comprehendis?*) y la apódosis por la conclusión –que presupone un “sí” como respuesta a la pregunta– “no es Dios” (*non est deus*). “*Nihil*” constituye lo denotado por esa respuesta afirmativa que, en su ausencia, habilita la conclusión de Agustín. Si la respuesta a la pregunta es “sí”, la conclusión es “no es Dios”. Eso que se ha comprendido es “nada”. En la oquedad del ídolo yace la vacancia de Dios, y esa vacancia impele el proceso en una nueva búsqueda. “*Nihil*” garantiza que ese proceso no termine nunca y, precisamente por ello, “dios es” (*deus est*).

¿Cómo ha podido el insensato en el Salmo decir en su corazón “Dios no existe” (*deus non est*)? ¿Cómo ha detenido el proceso, sino descansando en la oquedad de un ídolo? “*Nihil*”, denotando el vacío del ídolo, delata la vacancia de Dios e impele hacia él.

Monologion en su capítulo LXXVIII habla de una “fe muerta” (*mortua fides*) que tan sólo cree lo que debe creer, y la distingue de la “fe viva” (*viva fides*), que es aquella que abandona la inercia de la fe muerta para ponerse en movimiento, en camino hacia Dios: “hacia Aquél en quien debe creer” (*in id in quod credi debet*). La fe de *Proslogion* es una fe viva, cree en Dios y lo nombra: “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”. El camino de *Proslogion* es un camino que Anselmo ya no abandonará; en él, el nombre es el camino.

este cambio de escenario contextual aparece el Nombre I: no es un sustantivo, ni un adjetivo, ni un verbo; es una descripción definida. ¿Cómo ha podido el insensato decir en su corazón *deus non est*? Ha podido porque detuvo el proceso argumental en un ídolo sin nombre cuya oquedad niega ser Dios. “*Nihil*” incoa y custodia este proceso, y lo refuerza impidiendo que cualquier detención lo convierta en presa de un ídolo, que quede atrapado en un argumento más: “¿Comprendes? No es Dios”.¹⁷

El alma ha sido creada por Dios y ordenada a una felicidad que no halla satisfacción plena en ninguna otra creatura y que, por lo tanto, solo Dios mismo puede satisfacer. Y, dado que el alma humana apeetece alegría en plenitud (*gaudium plenum*),¹⁸ ningún otro bien sino Dios mismo, bien pleno (*bonum plenum*) ha de ofrecerse como don a quienes lo buscan de conformidad con él mismo, de modo justo, en conformidad con la justicia, que no es sino la verdad de la voluntad amada por sí misma. Ésta es la forma del “estar en la verdad” que Anselmo describe en *De veritate*.¹⁹ La forma de poseer esa verdad es amarla por ella misma, una posibilidad efectiva de la humana voluntad en virtud de su propia rectitud, que para tal haber, amor y posesión la capacita puesto que a simultáneo se recibe la rectitud, y el quererla, y el tenerla. Y no se la tiene sino queriéndola; y si se la quiere, por eso mismo se la tiene.²⁰

La posesión intelectual requiere la posesión apetitiva porque lo sobreeminente no solo es, sino que es bueno en grado óptimo como bien inmenso y digno. No solamente es sobreeminente en el orden entitativo sino también en el orden apetitivo. Esto es lo que condensa el participio como forma del verbo. Sin embargo, el participio como forma del verbo es impersonal. Por un lado transita la razón y, por otro, el apetito de beatitud; lo que no consigue la primera intentará obtenerlo el último. Un oxímoron domina la escena: primero, un saber que es decir lo “otro” inefable; después, un apetito de poseer lo bueno

17. “*Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?*” Augustinus Hipponensis, Sermo 52, 16: PL 38, 360.

18. Cf. *Proslogion* XXVI, lin. 25, p. 120: “*Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum*” [Jn. 16, 24].

19. Cf. *De veritate*, cap. IV, lin. 1, p. 180: “*Sed et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse (...)*”.

20. *Ibidem*, cap. XII, lin. 7-9, p. 195: “*(...) simul accipimus illam et velle et habere. Non enim illam habemus nisi volendo; et si eam volumus, ita hoc ipso illam habemus*”.

por sí, bajo la figura de una no privación injusta del bien, como lo “otro” prometido. En pocas palabras: decir lo inefable; pretender la felicidad.

3. Paralelismo de temas y estructuras en *Proslogion* y *Monologion*

a) *Los primeros capítulos*

Los primeros capítulos de ambas obras son determinantes estructurales en ellas: *Monologion* instala la premisa única desde la cual se genera después el encadenamiento de múltiples argumentos que buscan la razón de la fe; *Proslogion* construye el *unum argumentum* de una fe que busca la intelección.

En *Monologion* establece Anselmo un hecho a partir del cual, como una premisa, se dispara la reflexión, a saber, “que todos desean gozar, pero sólo en la posesión de aquello que juzgan bueno”: el interrogante inmediato es ¿dónde se originan esos bienes que no son apetecidos más que porque se los juzga buenos?²¹ Responder involucra dos aspectos: uno sobre el origen (*unde*) del juicio relativo a la bondad de los bienes y otro sobre el origen (*unde*) de la bondad de los bienes sujetos al juicio. La cuestión inicial sobre el origen “*unde...?*” se desdobra en otras dos: ¿cuál es el origen de lo bueno de los bienes? y ¿cuál es el origen del juicio que como tales los enuncia? Todo el proceso habrá de llevarse adelante *sola ratione*, sin que la autoridad de las Escrituras provea la persuasión en los argumentos. Y si algún ordenamiento se percibe en la obra, es el que hay entre una *maior auctoritas* eclesiástica a la que se eleva el texto para su aprobación y de conformidad con la cual se cambia su título original.

En *Proslogion* encuentra el programa especulativo que guiará sus pasos en adelante: *fides quaerens intellectum*. Los múltiples argumentos de la meditación que buscaba la razón de la fe son superados por el argumento único donde la fe es la que busca su propia intelección. Y si en la primera obra la fe resignada de quien sólo racionalmente comprende que es incomprehensible lo sobreeminente es superada al final por la esperanzada fe de quien vive por la dilección de aquello que ama, en la segunda obra es esta fe esperanzada la que opera ya desde el comienzo del camino. La plegaria que constituye el primer

21. “*Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertet ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa quae non appetit nisi quia iudicat esse bona (...)*”. Cap. 1, lin. 12-15, p. 56.

capítulo es una señal clara en tal sentido y formula expresamente un orden de prelación entre la fe y la razón: no sólo está presente “*credo ut intelligam*”; también “*nisi credidero, non intelligam*”. “*Credo...*” constituye una actitud en el orden especulativo; “*nisi credidero...*” una actitud en el orden teológico.

b) *Hitos temáticos y paralelismo estructural*

Hay hitos significativos en relación con los temas que abordan estas obras y cierto paralelismo estructural entre ambos textos. Cabe destacar: *Monologion* I-IV, XV, LXIV, LXV, LXX; y *Proslogion* I-IV, XIV-XVI, XXII-XXIII, XXVI. El esquema siguiente señala el paralelismo. Los temas se exponen a continuación del esquema.

<i>Monologion</i>	<i>Proslogion</i>
I-IV	I-IV
<p>“(...) <i>est quaedam natura vel substantia vel essentia, (...) quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt</i>”.</p> <p>“(...) es cierta naturaleza o substancia o esencia (...) que es sobreeminente bien, sobreeminente magna, sobreeminente ente o subsistente, esto es sobreeminente a todas las [cosas] que son”.</p> <p>[lin. 32, p. 17 – lin. 3, p. 18]</p>	<p>“<i>Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit esse deum, nequit eum non esse cogitare. (...) Quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere</i>”.</p> <p>“Pues dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse. Que quien bien entiende, entiende que aquello mismo es de modo tal que no puede, ni por el pensamiento, no ser. Quien entonces entiende que dios es así, no puede pensar que no es. (...) porque aquello que antes creí otorgándolo tú, ya de tal modo lo entiendo iluminando tú, que aun si no quisiera creer que eres, no pudiera no entender.</p> <p>[lin. 2-7, p. 104]</p>
XV	V
<p>“(...) <i>necesse est ut [illa] sit quidquid omnino melius est quam non ipsum</i>”.</p> <p>“(...) es necesario que sea todo lo que absolutamente es mejor [ser eso] que no [ser eso] mismo.”</p> <p>[lin. 19, p. 29]</p>	<p>“<i>Tu [deus] es (...) quidquid melius est esse quam non esse</i>”.</p> <p>“Tú [=dios] eres (...) todo aquello que es mejor ser que no ser.”</p> <p>[lin. 15-16 p. 104]</p>

LXIV

“Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis explicari non patiantur”.

“Pues estimo que debe bastar a quien indaga una cosa incomprehensible, arribar razonando, con certeza en grado superlativo, a conocer que ella es, aún si no puede penetrar por su intelecto cómo es así [como es], y por ello mismo no debe adherir con menor fehaciente certeza a aquello que es afirmado por pruebas necesarias y sin obstar razón alguna, si por la incomprehensibilidad de su natural estatura no son pasibles de explicación.”

[lin. 1-6, p. 75]

LXV

“Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnis facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia”.

“Pues ni el nombre de sabiduría me basta para mostrar aquello por lo que todas [las cosas] fueron hechas de nada y son cuidadas de nada, ni el nombre de esencia vale para expresarme aquello que por su singular altitud es lejanamente sobre todas [las cosas] y por natural propiedad es fuera de todas [las cosas].”

[lin. 29, p. 76 – lin. 1, p. 77]

XXII

“Te solus ergo, Domine, es quod es, et tu es qui es”.

“Sólo tú, señor, eres lo que eres, y tú eres quien eres”.

[lin. 15, p. 116]

XXIII

“Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, immo quod est omne et unum et totum et solum bonum”.

“Al final, esto es aquel uno necesario en el cual es todo bien, es más, que es todo bien, uno y total y solo bien.”

[lin. 20-22, p. 117]

XIV

“An invenisti, anima mea quod quaerebas? Quaerebas deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest; (...) Nam si non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudini intellixisti? Si vero invenisti: quid est, quod non sensis quod invenisti? Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te?”

“¿Encontraste, alma mía, lo que buscabas? Buscabas a dios, y encontraste que él es cierto sobreeminente a todas las cosas, mejor que el cual nada puede pensarse (...). Pero si no encontraste tu dios: ¿cómo es él aquello que encontraste y aquello que entendiste

con tan certera verdad y tanta verdadera certeza? Si en verdad la encontraste: ¿qué es, que no sientes lo que encontraste? Por qué mi alma no te siente, señor dios, si te encontró?”

[lin. 8-15, p. 110]

XV

“Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”.

“Luego señor, no sólo eres aquello mayor que lo cual no puede pensarse, sino que eres algo mayor que lo que puede pensarse.”

[lin. 14-15, p. 112]

XVI

“Vere, domine, haec est lux inaccessibilis in qua inhabitas”.

“Verdaderamente, señor, ésta es la luz inaccesible que habitas”

[lin. 20, p. 112]

LXX

“Etenim idem ipsum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit. (...) Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se, nisi seipsam?”

“Este mismo bien, que exige ser amado de este modo, de un modo no menor se exige a sí mismo ser deseado por el amante. (...) ¿Con qué retribuirá la bondad sobreeminente a quien la ama y la desea sino consigo misma?”

[lin. 21-25, p. 80]

XXVI

“Inveni namque gaudium quoddam plenum, et plus quam plenum”.

“Pues encontré alegría, por cierto, plena, y más que plena.”

[lin. 25, p. 120 – lin. 1, p. 121]

En *Monologion* I-IV se construye la secuencia categorial hasta el participio “ente”; XV regula el discurso sobre la naturaleza suprema mediante dos reglas de atribución: del callar y del decir (*tacenda et dicenda*); LXIV y LXV exponen el agotamiento de la *via per se* y su apertura a la *via per aliud*; LXX establece que sólo el bien mismo puede

colmar la desiderante alma humana, ordenada por el bien sobreeminente al amor del bien. Al mandato de amor divino le corresponde el imperativo de la divina satisfacción de quien lo busca de conformidad con el bien mismo y por amor de él, esto es la justicia, como verdad o rectitud de la propia voluntad, cuidada y atesorada por sí misma.²²

En *Proslogion*, la plegaria inicial, esto es el capítulo I, contiene seis párrafos que respetan el orden clásico de la oratoria. Anselmo introduce la modalidad elocutiva, diferente de la monológica de su primera obra, y en tres grupos de dos párrafos arguye según letargo (*torpor*), temor (*timor*) y amor (*amor*).²³ Se insta a sí mismo a salir del estado de letargo (*torpor*) espiritual e inepticia en que se encuentra e insta a Dios a enseñarle dónde y cómo ha de buscarlo; lamenta la suerte humana de haber perdido la orientación hacia su fin y el temor (*timor*) acerca del resultado de tal estulticia: tendía hacia Dios y lo que encuentro es que tiendo hacia mí mismo (*tendebam in deum, et offendi in me ipsum*);²⁴ pide a Dios que le enseñe a buscarlo y que se muestre a quien lo busca (*doce me quaerere te, et ostende te quaerenti*) y proclama la regla que regulará su pensamiento y su búsqueda constituyendo su programa teológico y especulativo: “Pues no busco entender para que [yo] crea, sino que creo para que [yo] entienda. Pues también esto creo: que ‘si no creyere, no entenderé’” (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam* –Isaías 7, 9–).²⁵

El capítulo V del *Proslogion* enuncia una regla de eminencia entitativa que refiere sólo a Dios: “Tú eres (...) todo aquello que es mejor ser que no ser”.²⁶ Esta regla regula asimismo la atribución eminente, y en ambos casos bajo la condición “*omnino*” –i.e. en absoluto–. Establece que siempre es preferible un atributo a su negación. Solamente

22. *De veritate*, XII, lin 26, p. 194: “*Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*”.

23. Brianesco, E., “Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury”, en: *Teología* nº 43 (1984), pp. 5-21.

24. *Proslogion*, cap. I, lin. 10-11, p. 100.

25. *Proslogion*, cap. I, lin. 18-19, p. 100. Se trata de un orden no reversible que se dirige desde la fe hacia la intelección, y que en el libro I de *Cur deus homo* [cap. I, lin. 16-18, p. 48] es descrito por Anselmo así: “*Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam eam praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*” (“Así como el orden recto exige que primero creamos las verdades profundas de la fe cristiana, antes de presumir discutir[las] por la razón, del mismo modo me parece negligencia si, después de ser confirmados en la fe, no nos aplicamos a entender lo que creemos”).

26. *Proslogion*, cap. V, lin. 15-16, p. 104: “*Tu es (...) quidquid melius est esse quam non esse*”.



PROSLOGION
(VERSIÓN AL CASTELLANO)

Fuente:

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi

opera omnia Vol.1, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1946, pp.93-122.

PROOEMIUM

/93/

Postquam opusculum quoddam uelut exemplum meditando de ratione ₃ fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat inuestigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, ₆si forte posset inueniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus uere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut ₃sint et ut bene sint, et quaecumque de diuina credimus substantia, sufficeret. Ad quod cum saepe studioseque cogitationem conuerterem, atque aliquando mihi uideretur iam posse capi quod quaerebam, aliquando

PROEMIO

/93/

A large, decorative initial letter 'D' in a black square, positioned at the start of the first paragraph. To its left is a vertical decorative border of intricate black floral and scrollwork patterns.

Después de haber editado, bajo la pesante solicitud de algunos hermanos, cierto opúsculo como un ejemplo de meditación sobre la razón de la fe, en nombre de quien razona en silencio, consigo mismo, e investiga las cosas que ignora, y considerando ese opúsculo como una concatenación de múltiples argumentos contextuales, comencé a buscar –conmigo mismo– si quizá pudiese encontrar un único argumento que no requiriese ningún otro para probarse sino que para tal cometido se bastara a sí mismo y por sí fuese suficiente para mostrar que dios verdaderamente es, y que es bien sobreeminente e indigente de ningún otro, del cual todas las cosas tienen necesidad para ser y para ser bien, y todas aquellas cosas que creemos acerca de la substancia divina. Y como con frecuencia y diligentemente presté atención y a veces me parecía que ya podía obtener lo que buscaba, y a veces que se escapaba en absoluto de la agudeza de mi

mentis ¹²aciem omnino fugeret: tandem desperans uolui cessare uelut ab inquisitione rei quam inueniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem ¹⁵impediret, penitus a me uellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Cum igitur quadam die uehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso ¹⁸cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaueram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

Aestimans igitur quod me gaudebam inuenisse, si scriptum esset, ²¹alicui legenti placitum: de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona /94/ conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum. Et quoniam nec istud nec illud cuius supra memini dignum libri nomine aut cui auctoris prae³poneretur nomen indicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem in cuius manus uenirent quodam modo ad se legendum inuitarent, dimittenda putabam: unicuique suum dedi titulum, ut prius exemplum me⁶ditandi de ratione fidei, et sequens fides quaerens intellectum diceretur.

Sed cum iam a pluribus cum bis titulis utrumque transcriptum esset, coegerunt me plures et maxime reuerendus archiepiscopus Lugdunensis, ⁹Hugo nomine, fungens in Gallia legatione Apostolica, qui mihi hoc ex Apostolica praecepit auctoritate, ut nomen meum illis praescriberem. Quod ut aptius fieret, illud quidem Monologion, id est soliloquium, istud uero ¹²Proslogion, id est alloquium, nominaui.

mente, desesperando, quise cesar en la inquisición de esa tal cosa cuyo hallazgo era imposible. Pero cuando yo quise excluir absolutamente de mí este pensamiento que ocupaba mi mente en vano, la frustraba, e impedía que me ocupase de aquellas que sí podía aprovechar, entonces, más y más, sin quererlo yo y defendiéndome, se me imponía inoportunamente. Como cierto día vehementemente su inoportunidad fatigó mi resistencia, en el mismo conflicto de los pensamientos de tal modo se presentó lo que desesperaba, que lo recibí con pensamiento tan diligente cuan solícitamente lo rechazaba.

Estimando pues que lo que me alegraba de haber encontrado, si fuese escrito placaría a algún lector, sobre este mismo tema y sobre ciertas otras cosas escribí el opúsculo que sigue, bajo la persona /94/ de quien esfuerza su mente para contemplar a dios y busca entender lo que cree. Y dado que ni este opúsculo ni aquél del cual hice memoria son dignos de recibir nombre de libro o de anteponerles el nombre de su autor, pero pensando sin embargo que no debieran ser remitidos sin título para que invitaran a ser leídos por alguien a cuyas manos llegasen, a cada uno dí su título: al primero *Ejemplo de meditación sobre la razón de la fe –Exemplum meditandi de ratione fidei–* y al siguiente *La fe que busca la intelección –Fides quaerens intellectum–*.

Pero como ya ha sido transcripto por muchos con estos títulos, me indicaron muchos y sobre todos el reverendo arzobispo de Lyon, de nombre Hugo, legado apostólico en la Galia, quien por su apostólica autoridad me prescribió que antepusiera a cada uno mi nombre. Y para hacerlo más conveniente, a aquél lo denominé *Monologion*, esto es soliloquio; a éste *Proslogion*, esto es alocución.

CAPITULA

/95/

- I. EXCITATIO MENTIS AD CONTEMPLANDUM DEUM.
- II. QUOD VERE SIT DEUS.
- III. QUOD NON POSSIT COGITARI NON ESSE.
- IV. QUOMODO "INSIPIENS DIXIT IN CORDE" QUOD COGITARI NON POTEST.
- V. QUOD DEUS SIT QUIDQUID MELIUS EST ESSE QUAM NON ESSE; ET SOLUS EXISTENS PER SE OMNIA ALIA FACIAT DE NIHILO.
- VI. QUOMODO SIT SENSIBILIS, CUM NON SIT CORPUS.
- VII. QUOMODO SIT OMNIPOTENS, CUM MULTA NON POSSIT.
- VIII. QUOMODO SIT MISERICORS ET IMPASSIBILIS.
- IX. QUOMODO TOTUS IUSTUS ET SUMME IUSTUS PARCAT MALIS; ET QUOD IUSTE MISEREATUR MALIS.
- X. QUOMODO IUSTE PUNIAT ET IUSTE PARCAT MALIS.
- XI. QUOMODO "UNIVERSAE VIAE DOMINI MISERICORDIA ET VERITAS", ET TAMEN "IUSTUS DOMINUS IN OMNIBUS VIIS SUIS".
- XII. QUOD DEUS SIT IPSA VITA QUA VIVIT; ET SIC DE SIMILIBUS.
- XIII. QUOMODO SOLUS SIT INCIRCUMSCRIPTUS ET AETERNUS, CUM ALII SPIRITUS SINT INCIRCUMSCRIPTI ET AETERNI.
- XIV. QUOMODO ET CUR VIDETUR ET NON VIDETUR DEUS A QUARENTIBUS EUM.
- XV. QUOD MAIOR SIT QUAM COGITARI POSSIT.
- XVI. QUOD HAEC SIT "LUX INACCESSIBILIS", QUAM "INHABITAT". /96/
- XVII. QUOD IN DEO SIT HARMONIA, ODOR, SAPOR, LENITAS, PULCHRITUDO, SUO INEFFABILI MODO.
- XVIII. QUOD IN DEO NEC IN AETERNITATE EIUS, QUAE IPSE EST, NULLAE SINT PARTES.
- XIX. QUOD NON SIT IN LOCO AUT TEMPORE SED OMNIA SINT IN ILLO.
- XX. QUOD SIT ANTE ET ULTRA OMNIA ETIAM AETERNA.
- XI. AN HOC SIT "SAECULUM SAECULI" SIUE "SAECULA SAECULORUM".
- XII. QUOD SOLUS SIT QUOD EST ET QUI EST.
- XXIII. QUOD HOC BONUM SIT PARITER PATER ET FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS; ET HOC SIT "UNUM NECESSARIUM", QUOD EST OMNE ET TOTUM ET SOLUM BONUM.
- XXIV. CONIECTATIO QUAE ET QUANTUM SIT HOC BONUM.
- XXV. QUAE ET QUANTA BONA SINT FRUENTIBUS EO.
- XXVI. AN HOC SIT "GAUDIUM PLENUM" QUOD PROMITTIT DOMINUS.

CAPÍTULOS

/95/

- I. Estimulación de la mente a contemplar a dios.
- II. Que verdaderamente dios es.
- III. Que no es posible pensar que no sea.
- IV. Cómo el insipiente dijo en su corazón aquello que no puede pensarse.
- V. Que dios es todo aquello que es mejor ser que no ser; y que existente sólo por sí, ha hecho todas las demás cosas de nada.
- VI. Cómo es sensible, aun cuando no es cuerpo.
- VII. Cómo es omnipotente, aun cuando no puede muchas cosas.
- VIII. Cómo es misericorde e impasible.
- IX. Cómo el íntegro y sobreeminente justo perdona a los malos; y que justamente es misericorde con los malos.
- X. Cómo justamente castiga y justamente perdona a los malvados.
- XI. Cómo “todos los caminos del señor son misericordia y verdad”, y sin embargo “el señor es justo en todos sus caminos”.
- XII. Que dios es la misma vida por la cual vive; y que así sucede en casos semejantes.
- XIII. Cómo sólo tú eres incircunscripto y eterno, cuando los otros espíritus también son incircunscriptos y eternos.
- XIV. Cómo y por qué es visto y no es visto por quienes lo buscan.
- XV. Que es mayor que lo que pueda pensarse.
- XVI. Que esta es “la luz inaccesible, que él habita”. /96/
- XVII. Que en dios es armonía, aroma, sabor, dulzor, belleza, a su inefable modo.
- XVIII. Que ni en dios ni es su eternidad, que es él mismo, hay partes.
- XIX. Que no es en lugar ni en tiempo, sino que todas las cosas son en él.
- XX. Que es ante todas las cosas y más allá de ellas, aun las eternas.
- XXI. Si esto es “el siglo del siglo” o “los siglos de los siglos”
- XXII. Que sólo él es lo que es y quien es.
- XXIII. Que este bien es igualmente padre, hijo y espíritu santo; y es el único necesario, que es todo y el íntegro y único bien.
- XXIV. Conjetura, cuál es este bien y cuánta su magnitud.
- XXV. Cuáles y cuántos son los bienes para quienes tienen fruición de él.
- XXVI. Si esto es la “alegría plena” que prometió el señor.

³!

EXCITATIO MENTIS AD CONTEMPLANDUM DEUM

/97/

Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, ⁶et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. "Intra in cubiculum" mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuuent ad quaerendum eum, et "clauso ostio" quaere eum. ⁹Dic nunc, totum "cor meum", dic nunc deo: Quaero uultum tuum; uultum tuum, domine, requiro.


/98/ Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inueniat. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non uideo praesentem? Sed ³certe habitas "lucem inaccessibilem". Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut uideam te in illa? Deinde quibus signis, qua facie te quaeram? ⁶Numquam te uidi, domine deus meus, non noui

PROSLOGION

CAPÍTULO I

Estimulación de la mente a contemplar a dios

/97/



y, ahora, hombrecillo, escapa un poco de tus ocupaciones, recógete módicamente de tus pensamientos tumultuosos. Rechaza en este momento cuidados onerosos y pospone tus laboriosas tensiones. Tómate un tiempo para dios y descansa un tiempo en él. “Entra en el recinto” de tu mente, excluye todas las cosas excepto dios y aquellas que te ayuden a buscarlo, y “a puertas cerradas” búscalos. Dí ahora íntegro “corazón mío”, dí ahora a dios: “Busco tu rostro; el rostro tuyo, señor, requiero”.

/98/ Ey, ahora luego tú, señor dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo te busque, dónde y cómo te encuentre. ¿Señor, si no eres aquí, dónde te busque ausente? Pues si eres por doquier, ¿por qué no te veo presente? Pero ciertamente habitas la “luz inaccesible”. ¿Y dónde es la luz inaccesible? ¿O de qué modo acceda a la luz inaccesible? ¿O quién me enseñe e induzca en ella, para que te vea en ella? Finalmente mediante qué signos, mediante qué faz te buscaré? Nunca te ví, señor dios mío, no conozco

faciem tuam. Quid faciet, altissime domine, quid faciet iste tuns longinquus exsul? Quid faciet seruus tuus anxius amore tui et longe proiectus "a facie tua"? Anhelat uidere₉ te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Inuenire te cupit, et nescit locum tuum. Quaerere te affectat, et ignorat uultum tuum. Domine, deus meus es, et dominus₁₂ meus es, et numquam te uidi. Tu me fecisti et refecisti, et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum noui te. Denique ad te uidendum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum.

¹⁵O misera sors hominis, cum hoc perdidit ad quod factus est. O durus et dirus casus ille! Heu, quid perdidit et quid inuenit, quid abscessit et quid remansit! Perdidit beatitudinem ad quam factus est, et inuenit₁₈ miseriam propter quam factus non est. Abscessit sine quo nihil felix est, et remansit quod per se non nisi miserum est. "Manducabat" tunc "homo panem angelorum" quem nunc esurit, manducat nunc "panem dolorum",₂₁ quem tunc nesciebat. Heu publicus luctus hominum, uniuersalis planctus filiorum Adae! Ille ructabat saturitate, nos suspiramus esurie. Ille abundabat, nos mendicamus. Ille feliciter tenebat et misere deseruit, nos infe₂₄liciter egemus et miserabiliter desideramus, et heu, uacui remanemus. Cur /99/ non nobis custodiuit cum facile posses, quo tam grauius careremus? Quare sic nobis obserauit lucem, et obduxit nos tenebris? Ut quid nobis₃ abstulit uitam, et infixit mortem? Aerumnosi, unde sumus expulsi, quo sumus impuls! Unde praecipitati, quo obruti! A patria in exilium, a uisione dei in caecitatem nostram. A iucunditate immortalitatis in amaritudinem et₆ horrorem mortis. Misera mutatio! De quanto bono in quantum malum! Graue damnum, grauis dolor, graue totum.

Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Euae elongatis a deo,₉ quid incepti, quid effect? Quo tendebam, quo deueni? Ad quid aspirabam, in quibus suspiro? "Quaesiui bona", "et ecce turbatio"! Tendebam in deum, et offendi in me ipsum. Requiem quaerebam in secreto meo, et "tribula₁₂tionem et dolorem inueni" in intimis meis. Volebam ridere a "audio mentis meae, et cogor rugire "a gemitu cordis mei". Sperabatur laetitia, et ecce unde densentur suspiria!

¹⁵Et o "tu, domine, usquequo"? "Usquequo, domine, obliuisceris" nos, "usquequo auertis faciem tuam" a nobis? Quando respicies et exaudies nos? Quando illuminabis oculos nostros, et ostendes nobis "faciem tuam"?₁₈ Quando restitues te nobis? Respice, domine, exaudi, illumine nos, ostende nobis te ipsum.

tu faz. ¿Qué hará tu siervo, ansioso de tu amor y lejanamente yecto “de tu faz”? Anhela verte y no menos separada de él es tu faz. Acceder a tí desea, e inaccesible es tu habitáculo. Desea encontrarte, e ignora el lugar tuyo. Buscarte lo afecta, e ignora el rostro tuyo. Señor, dios mío eres, y señor mío eres, y nunca te ví. Tú me hiciste y rehiciste, y todas mis cosas buenas tú me conferiste, y aún no te conozco. Finalmente, he sido hecho para verte y aún no hice aquello para lo que fui hecho.

Oh suerte miserable la del hombre, cuando perdió aquello para lo que fue hecho. Oh caída dura y funesta esa. ¡Desgracia! ¡qué perdió y qué halló, qué alejó y qué quedó! Perdió la felicidad para la que fue hecho, y halló la miseria para la que no fue hecho. Alejó aquello sin lo que nada es feliz, y quedó aquello que por sí no es más que mísero. “Comía” entonces “el hombre el pan de los ángeles” del que ahora tiene hambre, come ahora “el pan del dolor” que entonces desconocía. ¡Desgracia! ¡público luto de los hombres, luto universal de los hijos de Adán! Aquél se ahogaba de saciedad, nosotros suspiramos de hambre. Aquél abundaba, nosotros mendigamos. Aquél felizmente tenía y miserablemente abandonó, nosotros infelizmente carecemos y miserablemente deseamos, y ¡desgracia! quedamos vacíos. ¿Por qué /99/ no cuidamos para nosotros cuando fácilmente se podía aquello de lo que tan gravemente carecemos? ¿Por qué motivos para nosotros de tal modo se bloqueó la luz y se nos orientó a las tinieblas? ¿Por qué se nos quitó la vida e infligió la muerte? ¡Pobres, de dónde fuimos expulsados, hacia dónde somos impulsados! ¡De dónde precipitados, desbordados a dónde! De la patria hacia el exilio, de la visión de dios hacia nuestra ceguera. De la alegría de la inmortalidad hacia la amargura y el horror de la muerte. ¡Mísero cambio! ¡De cuánto bien en cuánto mal! Grave daño, grave dolor, todo grave.

Pero heme mísero, uno entre los demás míseros hijos de Eva alejados de dios, ¿qué comencé, en qué acabé? ¿Hacia dónde tendía, hacia qué devine? ¿A qué aspiraba y en qué suspiro? ¡“Buscaba bienes”, “y he aquí turbación”! Me dirigía hacia dios y topé conmigo mismo. Buscaba la paz en mi intimidad, y “encontré dolor y tribulación” en mi interior. Quería reír por la alegría de mi mente, y soy forzado a rugir “por el gemido del corazón mío” ¡Se esperaba alegría, y he aquí donde los suspiros se hacen más profundos!

¿Y “tu, oh señor, hasta cuándo”? ¿“Hasta cuándo, señor, te olvidarás” de nosotros?, ¿“hasta cuándo avertirás tu rostro” de nosotros? ¿Cuándo vendrás y dirigirás a nosotros tu mirada? ¿Cuándo eliminarás nuestros ojos y nos mostrarás “tu faz”? ¿Cuándo te nos restituirás? Miranos, señor, escúchanos, ilumínanos, muéstrate tú mismo a nosotros.

Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis. Miserare labores et conatus nostros ad te, qui nihil ualeamus ²¹sine te. Inuitas nos, "adiuuu nos". Obsecro, domine, ne desperem suspirando sed respirem sperando. Obsecro, domine, amaricatum est cor meum sue desolatione, indulca illud tua consolatione. Obsecro, domine, esuriens /100/ incepti quaerere te, ne desinam ieiunus de te. Famelicus accessi, ne recedam impastus. Pauper ueni ad diuitem, miser ad misericordem; ne redeam uacuns et contemptus. Et si "antequam comedam suspiro", da uel post ³suspiria quod comedam. Domine, incuruatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere. "Iniquitates meae supergressae caput meum" obuoluunt me, "et sicut onus graue" grauant me. ⁶Euolue me, exonera me, ne "urget puteus" earum "os soum super me". Liceat mihi suspicere lucem tuam, uel de longe, uel de profundo, Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum nisi ⁹tu doceas, nec inuenire nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo. Inueniam amando, amem inueniendo.

Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem ¹²tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione uitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoues et reformes eam. Non tento, domine, penetrare ¹⁵altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere ueritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam sed credo ut intelligam. ¹⁸Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam".

/101/ II.

QUOD VERE SIT DEUS

³Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo ⁶non est aliqua talis natura, quia "dixit insipiens in corde quo: non est deus"? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod ⁹intelligit

Restitúyete a nosotros, para que sea para nosotros buenamente aquello sin lo cual tan malamente nos es todo. Apiádate de nuestros trabajos y esfuerzos hacia tí, quienes nada podemos sin tí. Nos invitas, “ayúdanos”. Suplico, señor, no desesperar suspirando, sino respirar esperando. Suplico, señor, amargado es mi corazón por su desolación, endúlzalo con tu consolación. Suplico, señor, hambriento /100/ comencé a buscarte, que no cese en ayuno de tí. Famélico me aproximé, que no me vaya insatisfecho. Paupérrimo vine al rico, mísero al misericorde; que no regrese vacío y despreciado. Y si “antes de comer suspiro”, otórgame que después de suspirar, coma. Señor, encorvado no puedo mirar más que hacia lo inferior; erígeme para que pueda intentar lo mejor. “Mis iniquidades ascienden por sobre mi cabeza”, me envuelven, “y como un peso grave” pesan sobre mí. Desenvuélveme, descárgame, que sus fosa no ciña su boca sobre mí. Permíteme atisbar tu luz aunque sea de lejos, aunque sea desde lo profundo. Enséñame a buscarte y muéstrate a quien te busca, porque ni buscarte podría si tu no me enseñas, ni encontrarte si no te muestras. Que te busque deseándote, te desee buscándote, te encuentre amándote, te ame encontrándote.

Confieso, señor, y doy gracias porque creaste en mí esta imagen tuya para que memorioso de tí, te piense y te ame. De modo tal es abolida esta imagen por el desgaste de los vicios, de modo tal es ofuscada por el humo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo que fue hecha si tu no la renuevas y reformas. No intento, señor, penetrar tu alteza porque en modo alguno comparo con ella mi inteligencia, pero deseo de alguna manera entender tu verdad, la que cree y ama mi corazón. Y no busco entender para que yo crea, sino que creo para que yo entienda. Porque también creo esto: que “si yo no creyera, yo no entendería”.

/101/ CAPÍTULO II

Que verdaderamente dios es

Luego, señor, que otorgas la intelección de la fe, otórgame, en cuanto me sea conveniente entender, que eres, como lo creemos, y que eres eso que creemos. Y creemos que tu eres algo mayor que lo cual nada pueda ser pensado. ¿Es [acaso] que tal naturaleza no es, dado que “dijo el insipiente en su corazón: dios no es”? Pero ciertamente este mismo insipiente, cuando oye esto mismo que digo: “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, entiende lo que oye; y lo que entiende

in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu sed nondum intelligit esse quod non_{1,2}dum fecit. Cum uero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit.

es en su intelecto, aun si no entiende que eso es.¹ Puesto que no es lo mismo que la cosa es en el intelecto, y entender que esa cosa es. Pues cuando el pintor piensa con anterioridad aquello que hará, posee algo cierto en el intelecto, pero aún no entiende que aquello que aún no hizo, es. Cuando en verdad ya lo pintó, no sólo tiene en el intelecto algo cierto, sino que también entiende que aquello que ya hizo es.²

1 Lo entendido está en el entendimiento como contenido intencional, es decir, como correlato de un acto intencional de simple aprehensión. Simplemente está allí donde es entendido, en el entendimiento. Y está en el intelecto prescindiendo de la suposición de que sólo allí está; y aun sobre esta suposición está allí, en el intelecto. Estar en el intelecto, vale aquí tanto como estar en el intelecto un contenido significativo que es entendido como tal, al cual, por tanto, le concedemos entidad significativa. No estaría allí un sonido a menos que lo entendiésemos como tal, es decir como un sonido, independientemente de que entendiésemos también que ese sonido se corresponde con un sonido que es más allá de nosotros. Es decir, podría ser un sonido que tan sólo nos parece oír como correspondiente a un extramental estado de cosas, aun en la suposición de inexistencia de un tal estado y unas tales cosas. Pero sigue estando en el intelecto aquel sonido que nos parece estar oyendo, precisamente en cuanto nos parezca estar oyéndolo. Esto es estar en el intelecto con independencia del juicio que lo adjudica en correspondencia con un estado extramental de cosas. El juicio, y sólo él, puede adjudicarlo en correspondencia con ese estado presunto, que sigue siendo presunto a la vez que el juicio es formulado. Dicha presunción determinará que el juicio sea declarado falso o verdadero porque permitirá compararlos –otro juicio mediante–. Al igual que en el caso del principio de identidad, que es por sí un principio lógico y no ontológico, donde acontece una tal comparación entre dos aserciones sucesivas de un contenido y una declaración –otro juicio mediante– de su indiscernibilidad. Leibniz denominó a esta característica, ontologizándola, “identidad de los indiscernibles”.

2 En el ejemplo se ilustran dos instancias discernibles que hasta temporalmente lo son, aunque no sea esto último decisivo. Tener algo cierto en el intelecto significa tener algo que allí es, en cuanto es entendido. Se entiende que es allí, precisamente en el intelecto. Se trata de una de las instancias mencionadas. Después de hacerlo, de producirlo, se entiende que aquello que ya ha sido hecho, es. En el ejemplo algo cierto es, después de haber sido hecho, y es, por haber sido hecho, así como antes algo cierto es en el intelecto después de haber sido entendido, y es en el intelecto por haber sido entendido. En ambos casos las improntas temporales son discernibles, pero no es esto lo decisivo. Lo contundentemente decisivo es que la primera instancia y la segunda son discernibles en tanto son ambas autárquicas y autónomas: en un caso es en el intelecto; en otro caso es más allá del intelecto. Sin embargo, en ambas interviene el intelecto. Se entiende, y es en el intelecto; se entiende, y es más allá del intelecto. ¿Entiende el intelecto ambas instancias? Eso es lo que declara. Esta declaración le concierne en exclusividad: entiende que algo cierto es en el intelecto y entiende que algo cierto no es sólo en el intelecto. ¿Entiende asimismo alguna relación entre ambas instancias? ¿Se corresponden? ¿Son idénticas? ¿No hay relación alguna?

Esto es ya problemático porque involucra un juicio comparativo efectuado sobre los dos anteriores y la consecuente declaración que lo expresa. Obvio es que los dos actos intelectivos son discernibles, ello queda garantizado por la temporalidad, tanto como es la temporalidad la que discierne entre el algo cierto anterior a su factura, y el algo cierto posterior a ésta, en el ejemplo del artista plástico. Pero más decisiva es la discernibilidad entitativa sobre la cual, cualquier juicio que la refiera tornándola problemática, torna problemático el juicio.

Conuincitur ergo etiam insipiens esse uel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum ¹⁵audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim uel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo ¹⁸id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo /102/ maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non ualet, et in intellectu et in re.

III.

³QUOD NON POSSIT COGITARI NON ESSE

Quod utique sic uere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam ⁶potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari ⁹nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod conuenire non potest. /103/ Sic

Se convence aun el insipiente que es en el intelecto “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, porque cuando oye esto entiende, y todo aquello entendido es en el intelecto. Y ciertamente “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, no puede ser en el intelecto solamente. Pues si es en el intelecto solamente, puede pensarse que también es en realidad, y esto es algo mayor. Si, luego, “aquello mayor que lo cual no puede pensarse” es en el intelecto solamente: eso mismo “mayor que lo cual /102/ no puede pensarse”, es “mayor que lo cual puede pensarse”. Pero ciertamente esto es imposible. Existe, luego, más allá de duda, algo mayor que lo cual no puede pensarse, en el intelecto y en realidad.

CAPÍTULO III

Que no es posible pensar que no sea

Lo cual sí verdaderamente es, de modo tal que ni pensarse pueda que no es. Pues puede pensarse que algo es y que de ello no pueda pensarse asimismo que no es, y eso es mayor que aquello de lo cual sí puede pensarse que no es. Por lo cual si de “aquello mayor que lo cual no puede pensarse”, puede pensarse que no es: de “aquello mayor que lo cual no puede pensarse”, puede pensarse que no es “aquello mayor que lo cual no puede pensarse”, lo que no puede convenir.³ /103/ Por

-
- 3 En este párrafo se ha traducido anteponiendo “de” a las expresiones argumentales para hacer notar en qué consiste la imposibilidad de convenir: lo que no puede convenir es pensar “de” “aquello mayor que lo cual no puede pensarse”, que no es. Porque si así se pensase, “de” “aquello [mismo] mayor que lo cual no puede pensarse”, a simultáneo se estaría pensando que “no es aquello mayor que lo cual no puede pensarse”. Es decir, de un mismo sujeto gramatical, dos predicados opuestos por la negación. Esto es lo inconveniente. Anselmo infiere, de la imposibilidad de la contradicción en la lógica del circuito donde ha ubicado la argumentación, la necesidad de pensar que “aquello mayor que lo cual no puede pensarse”, es “aquello mayor que puede pensarse”, de modo tal que es imposible pensar que no es. Lo que es imposible es pensar dos predicados opuestos contradictorios de un mismo sujeto gramatical; por lo tanto, es necesario pensar de él sólo uno de los predicados, a saber, aquél que estableció el capítulo II: “es, en el intelecto y en realidad”. Y de modo tal, que no puede pensarse otro predicado que “es”, siendo imposible este otro predicado “no es”, por no poder pensárselo, por no poder convenir. Por lo tanto, no sólo es en el intelecto y en realidad sino que es necesariamente en realidad porque ni pensarse puede que no es; es decir es imposible pensar que no es, por lo tanto es necesario pensar que es, y que necesariamente es, de modo tal que ni pensarse puede que no es. Es la lógica de *gradatio, circuitus, indicium*. Capítulo II: *audit – intelligit – in intellectu – et in intellectu et in re*; Capítulo II: *in intellectu necessarie – et in re et in intellectu necessarie*.

ergo uere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

³Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo uere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posses cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, ⁶et iudicaret de creatore; quod ualde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur uerissime omnium, et ideo maxime omnium haloes esse: quia quidquid aliud est non ⁹sic uere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque "dixit insipiens in corde quo: non est deus", cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

¹²IV.

QUOMODO INSIPIENS DIXIT IN CORDE, QUOD COGITARI NON POTEST

Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quo ¹³modo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si uere, immo quia uere et cogitauit quia dixit in corde, et non dixit in corde quia cogitare non potuit: non uno tantum ¹⁸modo dicitur aliquid in corde uel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum uox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto uero minime. Nullus ²¹quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, /104/ licet haec uerba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat ³non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.

Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non ⁶possim non intelligere.

tanto, verdaderamente es algo mayor que lo cual no puede pensarse, y de modo tal es, que ni pensarse pueda que no es.

Y esto eres tú, señor dios nuestro. De modo tal verdaderamente eres, que ni pensarse pueda que no seas. Y justamente. Pues si mente alguna pudiese pensar algo mejor que tú, ascendería la creatura sobre el creador y juzgaría del creador, lo que es muy absurdo. Y dado que de todo lo demás, excepto sólo de tí, puede pensarse que no es, tú solo con absoluta verdad entre todas las cosas tienes ser, porque todo lo demás no es verdaderamente de ese, tu modo, y por ello tiene ser en menos. ¿Por qué entonces “dijo el insipiente en su corazón: dios no es” cuando tan manifiesto es para la mente racional que tú máxima-mente eres entre todo? ¿Por qué, sino porque es necio e insipiente?

CAPÍTULO IV

Cómo el insipiente dijo en su corazón aquello que no puede pensarse

En verdad, ¿cómo dijo en su corazón aquello que no pudo pensar; o bien cómo no pudo pensar aquello que dijo en su corazón, cuando es idéntico decir en el corazón y pensar? Si verdaderamente, y más aun, porque verdaderamente, pensó porque dijo en su corazón, y no dijo en su corazón porque no pudo pensar: no tan sólo de un modo se dice algo en el corazón o se piensa. Pues de un modo se piensa la cosa cuando se piensa la voz que la significa y de otro modo cuando se entiende eso mismo que la cosa es. En aquel modo puede pensarse que dios no es; en este modo en absoluto no. Ninguno que entiende lo que dios es, puede pensar que dios no es /104/ a menos que diga estas palabras en su corazón sin [significación] alguna, o con alguna significación extraña. Pues dios es “aquello mayor que lo cual no puede pensarse”. Lo cual, quien bien entiende, entiende que eso mismo es de modo tal que no puede, ni por el pensamiento, no ser. Quien entonces entiende que dios es así, no puede pensar que no es.

Gracias a tí, buen señor, gracias a tí, porque aquello que antes creí otorgándolo tú, ya de tal modo lo entiendo iluminándolo tú, que aun si no quisiera creer que eres, no pudiera no entender.

V.

QUOD DEUS SIT QUIDQUID MELIUS EST ESSE QUAM NON ESSE; ET SOLUS ₉EXISTENS PER SE OMNIA ALIA FACIAT DE NIHILO

Quid igitur es, domine deus, quo nil maius ualet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia ₁₂fecit de nihilo? Quidquid enim hoc non est, minus est quam cogitari possit. Sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, uerax, beatus, et ₁₅quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum.

¹⁸VI.

QUOMODO SIT SENSIBILIS, CUM NON SIT CORPUS

Verum cum melius sit esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem quam non esse: quomodo es sensibilis, si non es corpus; ₂₁aut omnipotens, si omnia non poses; aut misericors simul et impassibilis? Nam si sola corporea sunt sensibilia, quondam sensus circa corpus et in corpore sunt: quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus ₂₄spiritus, qui corpore melior est? /105/

CAPÍTULO V

Que dios es todo aquello que es mejor ser que no ser⁴; y que existente sólo por sí, ha hecho todas las demás cosas de nada

¿Qué eres, señor dios, mayor que lo cual nada puede pensarse? ¿Qué sino aquello que sobreeminente a todas las cosas, único existente por sí, hizo todas las demás cosas de nada? Pues todo aquello que no es esto, es menos que lo que pueda pensarse. Pero esto de tí no puede pensarse. ¿Qué bien falta al bien sobreeminente por el cual es todo bien? Tú eres justo, veraz, feliz, y todo aquello que es mejor ser que no ser. Es mejor, pues, ser justo que no justo, feliz, que no feliz.

CAPÍTULO VI

Cómo es sensible, aun cuando no es cuerpo

Dado que es mejor ser sensible, omnipotente, misericorde, impasible que no serlo: ¿cómo eres sensible, si no eres cuerpo, u omnipotente, si no puedes todas las cosas, o misericorde y a la vez impasible? Pues si solamente las cosas corpóreas son sensibles, dado que los sentidos conciernen al cuerpo y en él son: ¿cómo eres sensible aun cuando no eres cuerpo sino espíritu sobreeminente, lo cual es mejor que cuerpo? /105/

4 Bajo el título *Quid possit aut non possit dici de illa substantialiter* Anselmo aborta, en el capítulo XV de *Monologion*, el tratamiento del decir atributivo correspondiente al primer modo de predicación por sí, a saber, aquello que se predica reduplicativamente de la totalidad del sujeto. Los cuatro modos de predicar por sí, tal como los expone Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, se discriminan según que la expresión “por” signifique relación a la causa o al lugar. A veces se dice “por sí” lo que es sin otro, en el sentido del lugar, o sea solitario. Cuando se significa relación a la causa, puede aludirse la causa intrínseca (formal o material) como cuando se dice que un cuerpo animado vive por su alma, que es su forma, o cuando se dice que un cuerpo es coloreado en virtud de su superficie en tanto ésta es causa material de su coloración, o puede aludirse la causa extrínseca, principalmente la eficiente, como cuando se dice que el agua es calentada por el fuego. El primer modo de decir algo por sí se verifica cuando se dice algo en virtud de la forma, por ello cuando se predica de lo definido la definición, o parte de la definición, se dice que se verifica dicho modo, como cuando se dice que el hombre es animal racional, o viviente sensitivo, o racional. Este primer modo de atribuir por sí se distingue manifiestamente de una atribución *per aliud*, entendida como una predicación desde todo punto de vista inesencial. Sin embargo, en *Monologion* Anselmo despliega dos procesos epistémicos hacia dios, uno *per proprietatem suae essentiae*, en correspondencia con el primer modo de atribución descrito –*vel per se*, de resultado paradójico– y otro *per proprietatem alterius essentiae*, que hemos caracterizado como de atribución inesencial –*vel per aliud*, con resultado exitoso–. Anselmo formula en este capítulo XV una regla de

Sed si sentire non nisi cognoscere aut non nisi ad cognoscendum est –qui enim sentit cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per uisum ₃ colores, per gustum sapes–: non inconuenienter dicitur