

# DIALÉCTICA, TEOLOGÍA, ONTOLOGÍA: ROSCELINO Y ANSELMO

*Dialectic, Theology, Ontology: Roscelin and Anselm*

Enrique Camilo Corti

Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET)

## RESUMEN

Este artículo presenta una relectura de la *Epistola de incarnatione verbi* anselmiana exponiéndola como una interpretación textual y doctrinal efectuada por Anselmo sobre la sentencia de Roscelin de Compiègne. Jalonada por tres momentos: oír, entender y responder. Oír se aplica al texto literal de la sentencia de Roscelino en la versión condicional de la *Epistola de incarnatione verbi* y en la epístola 128 por una parte, y en la versión disyuntiva excluyente de las epístolas 129 y 136 por la otra. Entender exige la experiencia del creyente en la palabra encarnada. Responder refuta la tesis de Roscelino.

**Palabras clave:** Cosa, Encarnación, Persona.

## ABSTRACT

This paper presents a re-reading of Anselm's *Epistola de incarnatione verbi*, examining it as a textual and doctrinal interpretation carried out by Anselm about the statements by Roscelin of Compiègne. It is marked by three moments: hearing, understanding and responding. Hearing is applied, on the one hand, to the literal text of the statement in the conditional version exposed in the *Epistola de incarnatione verbi* and in Letter 128; and, on the other hand, in the version in Letters 129 and 136. Understanding requires the experience of those who believe in the Incarnate Word. The response refutes the Roscelin's thesis.

**Key words:** Thing, Incarnation, Person.

*Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet.*

*Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia<sup>1</sup>.*

---

1 *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, apud Thomam Nelson et filios, Edimburgi, 1946: vol. I, Epistola de incarnatione verbi (prior recensio); Vol. II, Epistola de incarnatione verbi, sección I, lin 5-8, p. 9: «Sin duda esto mismo que digo: quien no lo creyere, no entenderá. Pues quien no creyere, no experimentará; y quien no haya sido experto, no conocerá. Cuanto la experiencia de la cosa supera a lo oído [sobre ella], tanto vence la ciencia de quien hace la experiencia [de la cosa] a quien tan sólo haya oído [de ella]». En adelante se indicará: EIV, seguido de sección, línea/s y página/s.*

## 1. ¿CUÁL ES LA SENTENCIA DE ROSCELINO<sup>2</sup>?

La *Epistola de incarnatione verbi* (EIV) es una obra que Anselmo inicia durante su abaciató en Bec y termina siendo obispo en Canterbury<sup>3</sup>. Es elevado a la dignidad episcopal en marzo de 1093. La redacción inicial se conoce como *prior recensio* y constituye un texto que Anselmo redacta antes de 1092. En la epístola 136 *ad Fulconem, episcopum Belvacensem* le solicita que haga presente su rechazo y algunos argumentos que ha escrito contra la tesis de Roscelino en el próximo concilio que se reunirá en Soissons (1092-1093)<sup>4</sup>. Anselmo, convencido de que Roscelino había abjurado de su tesis en el concilio, deja esa primera versión de la EIV —imperfecta a su juicio— en el estado que se encontraba entonces. Sin que él lo supiese, ese texto fue transcrito por algunos monjes, viéndose obligado por ello a perfeccionar la *prior recensio* de la EIV en la versión definitiva que se conocerá en 1094<sup>5</sup>. La EIV contemporiza con los preliminares de la redacción de *Cur deus homo* (CDH), elaborado entre 1095 y 1098. Estas dos obras abordan el tema de la encarnación del hombre-dios, aunque desde perspectivas diversas; mientras EIV enfrenta filosóficamente una tesis del clérigo francés Roscelino, con intención apologética, CDH elabora la soteriología anselmiana desde una argumentación ejercida a partir de dos hipótesis, en correspondencia con los dos libros

2 Para la doctrina lógica-lingüística-nominal de Roscelino y sus repercusiones en teología: Mews, C., «The trinitarian doctrine of Roscelin of Compiègne and its influence: twelfth-century nominalism and theology re-considered», en: De Libera, A., Elamrani-Jamal, A., Galonnier, A., (ed.), *Mélanges offerts à Jean Jolivet*, Paris, 1997. Eileen Sweeny (cfr. «Anselm of Canterbury and the Desire of the Word» Catholic University of American Press, Washington, D.C.) al respecto señala: «The fragment of the earlier draft discovered by Mews, *Cur Deus magis*, identifies this as the definition of the philosophi and Mews traces it back to Porphyry. The definition is repeated in the final version without attribution. But though Porphyry's role is not acknowledged, his account allows Anselm to save and fully endorse the language of persons for the Trinity. Perhaps further covering his tracks, Anselm supports his claim by reference to the particular case of Jesus in the final version, instead of appealing to the philosophers. "Jesus" designates not just any man but the one "announced by the angel, who is God and man, son of God and son of a virgin, and whatever else it is true to say of him ad God and man". One cannot designate the Son of God without also designating the Son of man; the one person possesses all these attributes. A plurality of persons cannot have the same collection of properties or have the same things said of them. Thus, given the set of properties and predications particular to Jesus as Son of God and man, there can only be one person.» Lo que Sweeny señala será el punto esencial en *Cur Deus Homo*: la figura de Jesús como *quiddam magnum*, clave, no solo en dicha obra sobre la redención del hombre en la persona de Dios-hombre «Jesús», sino ya desde *De grammatico*, en la concepción de Anselmo relativa a la substancia individual como colección de la totalidad de sus determinaciones dadas.

3 Mews, C.J., «Saint Anselm and Roscelin: some new texts and their implications. I. The De incarnatione uerbi and the Disputatio inter christianum et gentilem», en: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 58 (1991). Del mismo autor, «Saint Anselm and Roscelin of Compiègne some new Texts and their implications. II. A Vocalist Essay on the Trinity and Intellectual Debate c. 1080-1120» en: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 65 (1998).

4 Mews, C., «St. Anselm, Roscelin and the see of Beauvais», en: Luscombe, D. E. and Evans, G.R. (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*. Proceedings in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093, Sheffield, 1996.

5 Biffi, I.: *Protagonisti del medioevo: Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Sugero, Pietro il Venerabile, Tommaso Becket*, Milano, 1996, p. 201. Sobre las diversas recensiones de la EIV: F.S. Schmitt, «Cinq recensions de l'Épistola de incarnatione verbi de s. Anselme de Canterbury», *Revue Bénédictine*, (1939), pp. 275-287; W. Fröhlich, «The letters of Anselm of Canterbury», *Cistercian Studies*, 3 (1991), pp. 335-343 (sobre el estilo de Anselmo como autor de epístolas, ver, pp.145-148). Samu Niskanen, «The Letter Collections of Anselm of Canterbury», en: *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* (2012), Turnhout, Brepols Publishers.

que integran la obra: la inexistencia de Cristo, en referencia a los no cristianos, en el libro I; la ignorancia de su persona, en referencia a los cristianos, en el libro II.<sup>6</sup>

En 1090, un monje de la abadía de Bec llamado Juan envía a Anselmo una epístola donde expone la doctrina sobre las tres personas divinas atribuida a Roscelino. La doctrina enuncia que si las tres personas divinas son una sola cosa y no son tres cosas, cada una por sí —como lo son tres ángeles o tres almas— aun cuando sean tres de modo tal que por voluntad o potestad sean en absoluto lo mismo, entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo. Declara Roscelino que esta doctrina la ha concedido Lanfranco, y que el mismo Anselmo se la ha concedido en una disputa.<sup>7</sup> Anselmo se dirige al monje Juan en la epístola 129 exponiendo allí una breve respuesta a lo que Juan plantea en torno a Roscelino, esperando poder ampliarla posteriormente.<sup>8</sup> En su respuesta al monje Juan, Anselmo resalta que lo que dice el clérigo Roscelino, a saber, que las tres personas divinas son tres cosas, o bien lo entiende en el sentido de tres relaciones —Dios Padre generador, Dios Hijo engendrado, Dios Espíritu Santo procedente del Padre y del Hijo— y entonces lo que dice es superfluo porque nadie niega que en este sentido las tres personas son tres cosas —entendiendo, claro está, con agudeza cómo esas relaciones se dicen tres cosas y qué clase de cosas se dice que son, y si esas relaciones se comportan respecto de la substancia al modo como lo hacen muchos accidentes, o no—. Roscelino, sin embargo, no parece entender de ese modo las tres cosas que dice, porque subsume las tres personas en una unidad de voluntad o potestad, y el hecho es que las tres personas no tienen voluntad o potestad según las relaciones de origen sino según

---

6 La opinión de F. Cayré sobre el texto de la EIV, donde expresa que Anselmo no trata allí más que incidentalmente de la encarnación, parece sin asidero: «*Il ne traite qu'incidence de l'incarnation, malgré le titre de l'ouvrage*» [F. Cayré, «Saint Anselme», en: AA.VV., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, Paris-Tournai-Rome, Desclée, tomo I, (1933), p. 397]. Para el cometido de *Cur deus homo*, véase el *Praefatio* de Anselmo a esta obra: lin 8, p. 42 - lin 3, p. 43.

7 *Epistola 128 [Ab Iohanne monacho]*, vol III, lin 8, p. 270 - lin 11, p. 271: «*Hanc enim inde quaestionem ROCELINUS de Compendio movet: Si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem; ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est'. Dicit enim huic sententiae domnum LANFRANCUM archiepiscopum concessisse et vos concedere se disputante.*» Sobre las epístolas anselmianas, véase: Samu Niskanen, *The Letter Collections of Anselm of Canterbury*, Turnhout, Brepols Publishers, 2012.

8 *Epistola 129 [Ad Iohannem monachum]*, vol III, lin 3, p. 271- lin 24, p. 272: «*Ad litteras, quas mihi dilectio vestra misit de illo, qui dicit in deo tres personas esse tres res, aut patrem et spiritum sanctum cum filio esse incarnatum, ideo tam diu moratus sum respondere, quia volebam plenius de hac re loqui. Sed quia multis me occupationibus impredientibus, postquam vestram epistolam suscepi, non mihi licuit, interim inde breviter respondeo. In futuro vero, si deus dare opportunitatem dignabitur, voluntatem habeo copiosius inde tractare. Quod ergo dicit tres personas tres res: aut vult intelligi secundum tres relaciones, id est secundum quod deus dicitur pater et filius et a patre et a filio procedens spiritus, aut secundum id quod deus dicitur. Sed si ipsas tres relaciones dicit tres res esse, superflue hoc dicit. Nullus enim negat hoc modo tres personas esse tres res. Sic tamen, ut diligenter intelligatur quomodo ipsae relaciones dicantur res et cuiusmodi res, et si aliquid faciunt eadem relaciones circa substantiam — quemadmodum multa accidentia— an non. Quamvis videatur non intelligere hoc modo tres res quas dicit, ex eo, quia subiungit trium personarum unam esse voluntatem aut potestatem. Nam tres ipsae personae non habent voluntatem aut potestatem secundum relaciones, sed secundum hoc quod unaquaeque persona deus est. Quod si dicit tres personas esse tres res, secundum quod unaquaeque persona deus est: aut tres deos vult constituere, aut non intelligit quod dicit. Ad ostendendum quid sentiam de sententia praefata, ista interim dilectionis vestrae sufficiant.*» Recién hacia 1094 — siendo ya arzobispo de Canterbury — compondrá Anselmo la *Epistola de incarnatione verbi*, desarrollando en ella la respuesta completa y la argumentación correspondiente. Sobre el estilo anselmiano como autor de las cartas, ver J. Leclerc, «*Due aspetti dello stesso S. Anselmo: lo scrittore dotto e lo scrittore 'popolare'*», en: I. Biffi - C. Marabelli (*a cura*) *Anselmo d'Aosta figura europea*, Milano, Jaca Book, 1989, pp.145-148.

que cada persona es, ella misma, Dios. Por lo cual, si dice que las tres personas son tres cosas según que cada una de las personas es Dios, o quiere constituir tres dioses, o no entiende lo que dice.

En la ep. 136 dirigida al obispo Fulques, Anselmo le solicita que lo defienda de la calumnia de Roscelino, quien postulaba tres substancias en Dios invocando la autoridad de Lanfranco y del mismo Anselmo. Esa epístola, de un tono teñido de indignación, incluye una aserción muy fuerte: «Roscelino no es, en absoluto, cristiano (...) porque el cristiano debe progresar por su fe en la intelección, y no [en cambio] acceder a la fe por la intelección, o abandonar la fe si no puede entender»<sup>9</sup>. La aserción es categórica, no lo es porque el cristiano debe progresar hacia la intelección desde la fe, y no, en caso de no resultarle posible entender lo que cree, recusar su fe. Según Anselmo, Roscelino no acepta la fe cristiana como un *a priori* para progresar en su intelección, sino que, por el contrario, invierte el orden colocando la argumentación como *a priori* de la fe. O, si la acepta, luego la recusa por no poder entenderla.

La argumentación apologetica —*defensio fidei*— debe estar dirigida a los impíos, no a los cristianos. La EIV admite ser leída desde esta perspectiva, pues Anselmo, consecuente con sus convicciones, muestra en ella que la sentencia del canónigo de Compiègne margina dogmáticamente a su autor del cristianismo y lo coloca en el terreno de la impiedad. Roscelino no actúa como cristiano; si lo hiciese —como bautizado y educado en la fe cristiana— no cabría oírlo, ni exigirle razones de sus errores ni manifestarle explícitamente la verdad

---

9 Siendo abad en Bec dirigió a Fulques, obispo de Beauvais, una epístola recomendando a éste la conducta que estima adecuada para con Roscelino y, además, qué deseaba que se hiciera con el escrito donde respondía a Roscelino, en ocasión del concilio. Se trata de la *Epistola 136 [Ad Fulconem episcopum Belvacensem]*, vol III, lin 3, p. 279 - lin 45, p. 281: «Audio —quod tamen absque dubietate credere non possum— quia ROSCELINUS clericus dicit in deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas; aut patrem et spiritum sanctum esse incarnatum; et tres deos vere posse dici, si usus admitteret. In qua sententia asserit venerabilis memoriae archiepiscopum LANFRANCUM fuisse et me esse. Quam ob rem dictum mihi est concilium a venerabili Remensi archiepiscopo RAINALDO colligendum esse in proximo. Quoniam ergo puto reverentiam vestram ibi praesentem futuram, volo ut instructa sit quid pro me respondere debeat, si ratio exegerit. Archiepiscopum quidem LANFRANCUM vita eius multis religiosis et sapientibus viris nota, quia de eo numquam aliquid tale sonuit, ab hoc crimine satis excusat, et absentia et mors eius omnem de eo novam accusationem recusat. De me autem hanc veram omnes homines habere volo sententiam: Sic teneo ea quae confitemur in symbolo, cum dicimus: «credo in deum, patrem omnipotentem, creatorem»; et: «credo in unum deum, patrem omnipotentem, factorem»; et: «quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem», et ea quae sequuntur; haec tria Christianae confessionis principia, quae hic proposui, sic inquam haec et corde credo et ore confiteor, ut certus sim quia quicumque horum aliquid negare voluerit, et nominatim quicumque blasphemiam, quam supra posui me audisse a ROSCELINO dici, pro veritate asseruerit —sive homo sive angelus—, anathema est; et confirmando dicam: quamdiu in hac pertinacia perstiterit, anathema sit. Omnino enim Christianus non est. Quod si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est, nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda aut nostrae veritatis illi est exhibenda; sed mox eius perfidia absque dubietate innotuerit, aut anathematizet venenum quod proferendo vomit, aut anathematizetur ab omnibus Catholicis, nisi resipuerit. Insipientissimum enim et infrunitum est propter unumquemque non intelligentem, quod supra firmam petram solidissime fundatum est, in nutantium quaestionum revocare dubietatem. Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab iis enim iuste exigendum est ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest veneratur. Has autem nostras litteras ad praedictum concilium a vestra sanctitate portari, aut, si forte non iveritis, per aliquem de vestris litteratum mitti deosco. Quae, si ratio nominis mei exegerit, in totius conventus audientia legantur; sin autem, non erit opus ut ostendantur.»

cristiana, bastaría con un anatema de sus errores y, de persistir en ellos, de la comunidad católica en pleno.<sup>10</sup>

La sentencia-tesis de Roscelino se instancia en los textos bajo dos formas gramaticales y lógicas distintas:

- En la *Epistola* 128 (ab Iohanne monacho ad Anselmum) y en la *Epistola de incarnatione verbi* como un enunciado condicional (*si... ergo...*): «Si (*si...*) las tres personas son tan sólo una cosa y no son tres cosas cada una por sí separadamente —así como lo son tres ángeles o tres almas— aún cuando por la voluntad y la potestad sean idénticas en absoluto, entonces (*ergo...*) el Padre y el Espíritu Santo se encarnaron con el Hijo»;<sup>11</sup>
- En la *Epistola* 129 (ab Anselmo ad Iohannem monachum) y en la *Epistola* 136 (ab Anselmo ad Fulconem episcopum Belvacensem) es presentada como un enunciado disyuntivo excluyente (*...aut...*): «El clérigo Roscelino (...) dijo que o bien hay en Dios tres personas mutuamente separadas, como tres ángeles, pero de modo tal que una sea la voluntad y la potestad, o bien (*aut*) el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado [con el Hijo] y verdaderamente podrían decirse tres dioses, si el uso lo admitiese».<sup>12</sup>

Anselmo analiza la sentencia-tesis bajo sus dos formas lógicas. Además, considera la persona de Roscelino para determinar si cabe responderle y de qué modo hacerlo, es decir, si se está ante un caso de impiedad y se trata, entonces, de un impío, o si se trata del error de un cristiano bautizado y educado entre cristianos. Al impío debe responderse racionalmente, pero ha de anatematizarse el error del católico y, de persistir en él, ser anatematizado él mismo por la comunidad católica en pleno.<sup>13</sup> ¿Es cristiano o simplemente impío el clérigo Roscelino? En realidad, se trata de un cristiano que, primero a causa de su error y, después, de su persistencia en él, muestra una actitud irreverente hacia lo que excede su razón, y en vez de venerar lo que no entiende, reniega de la fe de su bautismo y queda encuadrado como un caso de impiedad. Esto lo convierte en un cristiano que incurre en impiedad.

Considerados aisladamente, tratarse de un cristiano o de un impío, exigen actitudes distintas. En el caso de un cristiano la actitud es la de anatematizar su error, reconvenirlo

10 Cfr. nota anterior, *Epistola* 136: «Sic teneo ea quae confitemur in symbolo, cum dicimus: «credo in deum, patrem omnipotentem, creatorem»; et: «credo in unum deum, patrem omnipotentem, factorem»; et: «quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem», et ea quae sequuntur; haec tria Christianae confessionis principia, quae hic proposui, sic inquam haec et corde credo et ore confiteor, ut certus sim quia quicumque horum aliquid negare voluerit, et nominatim quicumque blasphemiam, quam supra posui me audisse a ROSCELINO dici, pro veritate asseruerit —sive homo sive angelus—, anathema est; et confirmando dicam: quamdiu in hac pertinacia perstiterit, anathema sit.»

11 EIV, II, lin 22, p. 10 - lin 1, p. 11: «Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est.»

12 *Epistola* 136 [*Ad Fulconem episcopum Belvacensem*], lin 4-6, p. 279: «ROSCELINUS clericus (...) dicit in deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas; aut patrem et spiritum sanctum esse incarnatum [cum filio], et tres deos vere posse dici, si usus admitteret.»

13 Cfr. nota 7, *Epistola* 136: «Quod si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est, nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda aut nostrae veritatis illi est exhibenda; sed mox eius perfidia absque dubietate innotuerit, aut anathematizet venenum quod proferendo evomit, aut anathematizetur ab omnibus Catholicis, nisi resipuerit.»

personalmente y convocarlo a la tradición dogmática de la iglesia católica; de persistir en su error, anatematizarlo personalmente. Frente a un caso de impiedad, se justifica una respuesta que ponga en evidencia de manera racional lo irrazonable de tales aserciones, como también lo irrazonable del desprecio por los cristianos que se sigue de dichas aserciones.<sup>14</sup>

Es propio de cristianos, y deber inherente a su condición de tales, progresar en la intelección de su fe so pena de negligencia, y, en caso de no poder acceder a la intelección a causa e lo elevado del contenido de la fe, venerar lo que no puede comprenderse. Les resulta impropio, en cambio, intentar acceder a la fe por la intelección o abandonar la fe a causa de que les resulte imposible su intelección. No se trata, entonces, para ellos, de elevar en actitud desafiante la cornamenta en ocasión de no entender lo que se cree, sino de inclinarse reverentemente la cabeza en señal de veneración frente a aquello que la excede.<sup>15</sup>

El caso de Roscelino es de una complejidad especial ya que reviste la condición de un cristiano —se trata de alguien bautizado y educado en la fe— pero que además adopta la actitud de un impío en cuanto asume la posición irreverente de quien invierte el orden entre la fe y la razón, anteponiendo el entender al creer. Su tesis, impía, recibirá la respuesta racional que constituye el contenido de la EIV. Como cristiano irreverente, será condenado en el concilio de Soissons en 1092.

Roscelino intenta la defensa del dogma de la encarnación de la segunda persona de la Trinidad. Desde tal perspectiva Anselmo comprende que en el caso Roscelino se halla frente a un cristiano que trata de entender y defender su fe:

Dice aquél, según he oído, que las tres personas son como tres ángeles o tres almas: los paganos defienden su ley, los judíos defienden la suya. Luego, también nosotros los cristianos debemos defender nuestra fe. Oigamos cómo este cristiano defiende su fe. Si las tres personas son tan solamente una cosa y no tres, cada una por sí separadamente como tres ángeles o tres almas, de modo tal, sin embargo, que por la voluntad y la potestad sean en absoluto idénticas, entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo. Véase qué dice este hombre; cómo defiende este cristiano su fe.<sup>16</sup>

---

14 Cfr. nota 7, *Epistola* 136: «Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab iis enim iuste exigendum est ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnunt.»

15 Cfr. nota 7, *Epistola* 136: «Nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.» EIV, I, lin 5, p. 6-lin 4, p. 7: «Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse quae ipsi non valeant comprehendere. Nullus quippe christianus debet disputare quod, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit, sed semper eundem fide indubitanter tenendum, amando et, secundum illam vivendo humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.»

16 EIV, II, lin 19, p. 10-lin 2, p. 11: «Dicit, sicut audio, ille qui tres personas dicitur asserere velut tres angelos aut tres animas: pagani defendunt legem suam, iudaei defendunt legem suam. Ergo et nos christiani debemus defendere fidem nostram. Audiamus quomodo iste christianus defendat fidem suam. Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo Pater et Spiritus sanctus cum Filio Incarnatus est. Videte quid dicat iste homo, quomodo defendat iste christianus fidem suam.»

En el texto anterior, la expresión «nosotros los cristianos» (*nos christiani*) incluye tanto a Roscelino como a Anselmo. Es desde ese nosotros inclusivo que los cristianos deben defender su fe: en este caso, la encarnación del Hijo.

Roscelino ha tomado la palabra para defender la fe de los cristianos, pero casi inmediatamente se produce una cesura entre aquellos que oyen lo que Roscelino dice —cristianos, entre los que se cuenta Anselmo— y «este cristiano» (*iste christianus*) que habla en defensa de su fe, i.e. Roscelino. Tomando la palabra para defender el dogma de la encarnación del Hijo, vulnera el dogma postulando que las personas divinas son como tres cosas separadas cada una por sí, como lo serían tres ángeles o tres almas. Y aunque afirme que, por su voluntad y su potestad estas tres personas son en absoluto idénticas, incurre en triteísmo, porque la voluntad o potestad inhiere en las personas divinas no en cuanto a sus relaciones de origen, sino en cuanto a que cada persona es Dios (*Nam tres ipsae personae non habent voluntatem aut potestatem secundum relationes, sed secundum hoc quod unaquaeque persona deus est*).

En ese punto el «nosotros» de los cristianos reunidos en iglesia no puede incluir a Roscelino. Anselmo no puede considerarlo parte del «nosotros-iglesia» porque su pretendida *defensio fidei* se ha transformado en una *vulneratio fidei* y es pasible de una acusación de impiedad.

Frente a este Roscelino que se separa del «nosotros-iglesia», la voz de Anselmo, desde el interior mismo del «nosotros-iglesia», asume la «*defensio christianae fidei*». La impiedad de Roscelino habilita a la iglesia para considerar lo que ha dicho: *Videte quid dicat*. Esa división genera un interlocutor impío y otorga el derecho —y le impone el deber— a la comunidad del «nosotros-iglesia» cristiano en la voz de Anselmo, de responder a Roscelino.

Si fuese considerado un cristiano más, simplemente debiera ser anatematizada su sentencia, y si persistiera en ella, anatematizado por la comunidad de los católicos. No se trata de un cristiano más porque no asume la actitud reverente hacia lo que no entiende y no acata la autoridad de la iglesia; tampoco se trata simplemente de un impío más: ha estado incluido en el «nosotros-iglesia». Cabe, entonces, la admonición conciliar por medio de la cual se lo convoca nuevamente al «nosotros-iglesia» común, y cabe asimismo el anatema de toda la comunidad católica ante su persistencia en el mismo error.

¿Por qué responder a la sentencia de Roscelino? Porque se trata de una sentencia impía. ¿Cómo responder a ella? Frente a la sentencia la EIV incluye dos acciones: la primera consistente en «responder» (= *respondere*) en enunciado que sostiene que las tres personas divinas han de ser entendidas como tres cosas mutuamente separadas; la segunda consistente en «redargüir» (= *redarguere*), en el caso que Roscelino incurriese en la negación de la pluralidad de personas después de revocar su sentencia que sostenía la pluralidad de dioses —i.e. su sentencia triteísta— como consecuencia de la primera respuesta de Anselmo.

Anselmo responderá (*respondere*) a la sentencia recusándola en sus dos instancias formales: por un lado la instancia condicional «*si A, ergo B*» donde *A* representa «las tres personas divinas no son tres cosas cada una por sí separadamente, sino tan sólo una cosa» y *B* «el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo», y por otro lado la instancia disyuntiva *A<sub>1</sub> aut B* que conecta las expresiones *A<sub>1</sub>* y *B* donde *A<sub>1</sub>* representa «las personas divinas son tres cosas cada una por sí separadamente y no tan sólo una cosa» y *B* representa «el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo» — que debe ser entendido de manera tal que si lo primero no se ha dado entonces deberá darse lo último.

Por lo tanto, Anselmo habrá de negar el enunciado condicional «*A, ergo B*» y el enunciado disyuntivo «*A<sub>1</sub> aut B*». En la *Epistola* 128 (ab Iohanne monacho ad Anselmum) y en la *Epistola de incarnatione verbi* se trata de un enunciado condicional y en las *Epistolae* 129 (ab Anselmo ad Iohannem) y 136 (ab Anselmo ad Fulconem) de un enunciado disyuntivo. En símbolos, se tiene:  $\neg A \rightarrow B$  (EIV-*Epistola* 128) y  $A \vee B$  (*Epistolae* 129-136), donde  $\neg A$  representa «las tres personas divinas no son tres cosas cada una por sí separadamente, sino tan sólo una cosa» y  $A$  «las personas divinas son tres cosas cada una por sí separadamente y no tan sólo una cosa».

Redargüir (*redarguere*) significará mostrar que, si después de haber sido recusado en las consecuencias triteístas de su tesis, Roscelino se refugia en la negación de las tres personas trinitarias, ignora ya desde dónde habla (nescit unde loquitur), porque lo está haciendo desde la herejía sabeliana, esto es, desde una herejía que ha sido condenada como tal.

## 2. OÍR Y ENTENDER LA SENTENCIA DE ROSCELINO

### 2.1. Oíra

Tal como es formulada en la EIV y en la *Epistola* 128, la sentencia de Roscelino es:  $(\neg A \rightarrow B)$ . Por definición, dicha sentencia equivale al enunciado disyuntivo ( $A \vee B$ ): 'las tres personas divinas son tres cosas cada una por sí separadamente, o (*vel*) el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo. La negación de esa proposición dice: Ni las tres personas divinas son tres cosas, cada una por sí separadamente, ni el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo. Anselmo oye que Roscelino no admite la posibilidad de aserción conjunta de unidad de la naturaleza divina y trinidad de las personas en Dios (dogma trinitario), y entiende que lo correcto es negar esa tesis de Roscelino y sostener, en consecuencia, que ni las tres personas divinas son tres cosas cada una por sí separadamente, ni el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo, esto es:  $\neg A \wedge \neg B$ .

Según las *Epistolae* 129 (respuesta de Anselmo al monje Juan) y 136 (de Anselmo al obispo Foulques, de Beauvais), la sentencia de Roscelino es: las tres personas divinas son tres cosas cada una por sí separadamente, o bien el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo. Lo que sostiene Roscelino es que, si las personas divinas no son tres cosas cada una por sí separadamente, es necesario admitir que el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo.

La versión de la controvertida sentencia que ofrecen las epístolas 129 y 136 concuerda con la versión  $\neg A \rightarrow B$  que ofrecen, de la misma sentencia, la epístola 128 y la EIV, y así la respuesta de Anselmo en la EIV es una respuesta única para todas las versiones de la sentencia de Roscelino porque se trata de versiones equivalentes.

Existe, sin embargo, un punto potencialmente conflictivo que es necesario abordar. Si bien Anselmo se ocupa en la EIV de responder a la versión  $\neg A \rightarrow B$  de la sentencia de Roscelino, negándola  $\neg (\neg A \rightarrow B)$  y probando, por tanto,  $\neg A \wedge \neg B$ , debe prestarse, sin embargo, atención al enunciado que de la misma sentencia original de Roscelino ofrecen las epístolas 129 y 136, si se entiende (*aut*) en forma disyuntiva excluyente:  $A \vee B$ . En tal caso su negación es, por motivos alético funcionales,  $A \leftrightarrow B$ . Las preguntas son: ¿qué relación guardan  $(\neg A \wedge \neg B)$  y  $(A \leftrightarrow B)$ ? ¿es posible hallar alguna explicación que de cuenta de estas dos versiones —lógicamente no equivalentes— de una misma sentencia?

En caso que la interpretación fuera ( $A \vee B$ ), recusarla negándola establecería su equivalencia con  $(A \leftrightarrow B)$ :  $\neg(A \vee B) \leftrightarrow (A \leftrightarrow B)$ . Pero dado que  $A$  y  $B$ , como enunciados equivalentes,

verifican tal equivalencia sólo si son considerados ambos verdaderos o ambos falsos, entonces:  $(A \leftrightarrow B) \leftrightarrow [(\neg A \wedge \neg B) \vee (A \wedge B)]$ . A su vez,  $[(\neg A \wedge \neg B) \vee (A \wedge B)]$  es implicado por  $(\neg A \wedge \neg B)$  en virtud de la regla lógica de adición, y por lo tanto:  $(\neg A \wedge \neg B) \rightarrow [(\neg A \wedge \neg B) \vee (A \wedge B)]$ . Dado que  $(\neg A \wedge \neg B)$  es la tesis contraria a la de Roscelino formulada en la epístola 128 (ab Iohanne monacho ad Anselmum) y la EIV, la tesis de Roscelino en estos dos textos sería lógicamente implicada por la interpretación disyuntiva excluyente que pudiera hacerse de su sentencia en las epístolas 129 y 136, aún no siendo equivalente a ella, esto es:  $(A \vee B) \rightarrow (\neg A \rightarrow B)$ . Y por la regla lógica *Modus Tollens*, la recusación de  $\neg A \rightarrow B$  constituye la recusación de  $A \vee B$ :  $\{[(A \vee B) \rightarrow (\neg A \rightarrow B)] \wedge \neg(\neg A \rightarrow B)\} \rightarrow \neg(A \vee B)$ . Esto desestima la sentencia de Roscelino tanto en su versión lógica de enunciado condicional cuanto en la de enunciado disyuntivo excluyente. Anselmo oye lo mismo en ambos casos, a pesar de que sus formas lógicas puedan diferir, porque según lo que antecede, la recusación de una de ellas conlleva la recusación de la otra.

## 2. 2. Entenderla

Lo dicho anteriormente es muy relevante en orden a establecer con claridad que Anselmo estima que ha de excluirse de la tarea de consideración del texto sagrado a los dialécticos contemporáneos suyos y no a la dialéctica misma. 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<sup>17</sup>. Junto al sentido literal aparecen los tres sentidos espirituales<sup>18</sup>: solamente de la consideración de estos tres sentidos quedan excluidos los dialécticos modernos del siglo XI.

Equiparando la dialéctica aplicada a la consideración de los sentidos espirituales con una ciencia 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. En síntesis, en la letra y sobre ella vive el espíritu.<sup>19</sup>

Quien no cree, no comprende, porque no hace la experiencia, y quien no ha experimentado no conoce. Esto es así a ojos de Anselmo porque tanto cuanto la experiencia de la cosa supera

17 Sobre la relación entre lenguaje y Verbo, H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, I, Kap. 13.

18 Para la exégesis medieval de la Escritura véase el ya clásico texto de H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de L'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964; Henri de Lubac, *Histoire et Esprit: L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002; Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Paris-Genève, Droz, 2009; Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

19 EIV, I, lin 5-10, p. 7: «Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam innitendo petram hanc evolvere. Solent enim quidam cum coeperint quasi cornua confidentis sibi scientia proscutere, nescientes quia si quis se existimant scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeat per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere».

al simple oír sobre ella, la ciencia de la experiencia del creyente supera al conocimiento del que solamente ha oído la palabra sin efectuar la experiencia de la misma a través de su fe en la palabra encarnada<sup>20</sup>.

*Intelligere* exige la experiencia del creyente operada en y por su fe en la palabra encarnada. La carencia de esta ciencia que brota de la encarnación de la palabra —es decir de la fe— es la que excluye a los dialécticos, en cuanto tales, de la consideración espiritual de la misma. Tal carencia determina que los dialécticos aludidos por Anselmo estimen que las substancias segundas, esto es las intenciones universales de género y especie, aparezcan como meros soplos de la voz (*flatus vocis*). Y no se trata de que las palabras no sean sonidos articulados; sí, de que no son solamente eso. No es que no exista sentido literal, es que no existe solamente sentido literal. No es que no sea conveniente o aún necesaria la dialéctica, es que no es posible disolver la interpretación de la palabra exclusivamente en el nivel de interpretación de la letra.

### 3. RESPONDER A LA SENTENCIA DE ROSCELINO

Anselmo desarrolla su respuesta a Roscelino entre las secciones II y XI de la EIV. Para justificar esta aserción, el texto que abre la sección II y el que cierra la sección XI:

*«Videte quid dicat iste homo, [audiamus] quomodo iste christianus defendat fidem suam»* [EIV, II, lin 1-2, p. 11]

*«De scriptis illius cui respondeo in hac epistola, nihil potuit videre praeter illud quod supra posui; sed puto sic patere veritatem ex iis quae dixi, ut nulli lateat intelligenti nihil quod contra illam dicitur vim veritatis tenere.»* [EIV, XI, lin 7-9, p. 30]

En el texto de cierre entiende Anselmo haber respondido al triteísmo de Roscelino que sostiene que las personas divinas son tres cosas, cada una por sí separadamente. Las primeras líneas de la sección XII expresan esto con claridad y abren el tratamiento de una tesis cuya recusación constituirá el cometido de la EIV entre las secciones XII y XV: «Si revocado de la multitud de dioses, niega en Dios la pluralidad de personas, hace esto porque ignora desde dónde habla»<sup>21</sup>. Evidentemente, estima haber respondido de modo tal que Roscelino debe abandonar la tesis de la pluralidad de *personas-cosas* en la trinidad, que hace del Dios único tres dioses. La multiplicación de personas divinas, cada una de las cuales por sí y separadamente es entendida como una «cosa», se conoce como triteísmo. La respuesta de Anselmo ha recusado la tesis triteísta de Roscelino restableciendo el Dios único.

La índole racional de la respuesta ofrecida es también clara: o bien Roscelino sostiene que hay tres dioses, o no entiende realmente lo que dice<sup>22</sup>. Si se trata de lo primero, obviamente no se está en presencia de un cristiano; si de lo segundo, no es posible tomar en serio sus afirmaciones porque no es posible entender lo que alguien dice a menos que esté diciendo algo con sentido. Tratándose de lo primero, dado que se responde a alguien que no es cristiano y sostiene una pluralidad de dioses, la respuesta que se le ofrezca no puede apelar a la autoridad

20 EIV, I, lin 5-8, p. 9: «Qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit non cognoscit. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia».

21 EIV, XII, lin 11-12, p. 30: «Sed si revocatus a multitudine deorum pluralitatem abnegat in deo personarum, hoc ideo facit quia nescit unde loquitur».

22 Cfr. infra nota 27.

de la Sagrada Escritura como sería el caso si se tratase de un cristiano. La respuesta habrá de ser de índole racional<sup>23</sup>.

La respuesta de Anselmo que se desarrolla entre las secciones II y XI incluye un excursu en las secciones X y XI, cuya función en el texto de la EIV y en el pensamiento de Anselmo, se verá más adelante<sup>24</sup>.

### 3. 1. ¿Qué dice Roscelino?

Anselmo, a efecto de comprender cabalmente el texto de Roscelino, lo segmenta centrándose en las personas del Padre y del Hijo, y justifica tal procedimiento entendiendo que lo que se argumente de estas dos personas divinas vale por extensión de las tres: en efecto las personas del Padre y del Hijo se distinguen una de la otra en forma recíprocamente relativa por sus propios nombres con los que son designadas<sup>25</sup>. El Padre lo es del Hijo por haberlo engendrado, siéndole propio engendrarlo; el Hijo lo es del Padre por ser engendrado por él, siéndole propio el ser engendrado: lo propio de cada uno es su relación única con la otra persona. En el caso del Espíritu Santo, procedente del Padre y del Hijo, lo propio es proceder de ambos.

El primer segmento comprende el antecedente del condicional: *si duae personae non sunt duae res*<sup>26</sup>. Anselmo se pregunta qué expresa Roscelino al utilizar «*duae res*», lo cual implica avanzar hacia la intención del autor, más allá de la letra de la expresión, hacia su sentido apelativo. En *De grammatico*, Anselmo ha establecido una neta diferencia entre significación y apelación de los términos. Apelación es una propiedad intraproposicional y variable del término por la cual éste remite a lo singular existente de conformidad con el contexto proposicional en el que se halla presente y siempre en relación al uso común del lenguaje. La significación, en cambio, es una propiedad extraproposicional e invariable del término, establecida desde el uso no común del lenguaje y que se expresa en la definición de dicho término<sup>27</sup>.

A continuación expone el contexto dentro del que aparece esta expresión. Primero en el contexto de la fe cristiana, donde se cree que las personas divinas son lo que cada una es en sentido propio y también lo que cada persona es en común con las demás. En ese contexto «Padre» es lo propio (=engendrar) y lo común con las otras personas divinas, es Dios, del mismo modo que «Hijo» es lo propio (=ser engendrado) y lo común es Dios, y «Espíritu Santo» es lo propio (=proceder del Padre y del Hijo) y lo común es Dios. Hay uno que es común (=Dios) y tres que son propios (=Padre, =Hijo, =Espíritu Santo); lo común se entiende en común y lo propio viene significado por los nombres propios. Cabe preguntarse, por tanto, en cuál de los dos sentidos debe entenderse la expresión *duae res*, si en el sentido de lo común o en el sentido de lo propio. En el sentido de lo propio está claro que son tres cosas<sup>28</sup>, y así es

23 EIV, II, lin 2-7, p. 11: «Certe aut vult confiteri tres deos, aut non intelligit quod dicit. Sed si tres deos confitetur, christianus non est. Si autem affirmat quod non intelligit non illi credendum est. Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit aut eam perverso sensu interpretatur. Quid enim apertius dicit scriptura sacra quam quia deus unus et solus est?».

24 Véase más adelante, 5. *Cur Christus?*.

25 EIV, II, 8-10, p. 11: «Ut autem facilius [respondere] et brevius hoc faciam, loquar tantum de Patre et Filio, quoniam hae duae personae suis propriis vocibus aliae ab invicem aperte designatur».

26 EIV, II, lin 15, p. 11: «*Quaeramus primum quid velit hic dicere duae res*».

27 Sobre las nociones *significación* y *apelación* puede consultarse E.Corti, «Consideraciones sobre el 'De grammatico' de Anselmo de Canterbury», *Patristica et Mediaevalia* XV (1994), Buenos Aires, pp. 27-38.

28 EIV, II, lin 5-6, p. 12: «Solemus enim usu dicere 'rem', quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid.».

como vienen designadas por tres nombres, cada uno de los cuales refiere a lo singular de cada persona.

No hay, por tanto, impedimento alguno en entender que en Dios, según lo propio de las personas, hay tres cosas. Todo depende de la intelección del término «cosa» (*res*): si se lo entiende referido a las relaciones de origen de las personas (engendrar, ser engendrado, proceder del Padre y del Hijo), no se genera problema alguno<sup>29</sup>; la situación cambia —aclara Anselmo— si se entiende el término como referido a la substancia<sup>30</sup>.

---

Decir de dios, «Padre» o «Hijo» o «Espíritu Santo» es decir algo en cada caso distinto, porque en dios no se confunde uno con ninguno de los otros del mismo modo que, aunque en un mismo hombre, por ejemplo, pueda darse ser padre y ser hijo, sin embargo no es lo mismo lo que en él se significa por «padre» que por «hijo», siéndolo según respectos distintos.

29 EIV, II, lin 12-15, p. 12: «Hoc igitur modo nihil prohibet dicere duas personas, patrem et filium, esse duas res; si tamen intelligatur cuiusmodi sint res. Non enim sic sunt pater et filius duae res, ut in his duabus rebus intelligatur eorum substantia, sed eorum relationes.»

30 En *Monologion* aborda Anselmo una problemática semejante, al preguntarse cómo la naturaleza sobreenminente es substancia. Está reflexionando allí sobre la naturaleza divina, en el marco de lo que podría denominarse un tratado dogmático *de deo uno*. La respuesta consiste en entender que en el caso de la naturaleza de Dios se está usando el término «substancia» para **apelar** —utilizando el vocablo que Anselmo acuña especialmente en *De Grammatico* para designar la *significatio diversa*— «esencia». Se lee en *Monologion*, XXVI, lin 9-11, p. 44: «(...) quomodo substantia est? (...) Quomodo ergo obtinebitur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra sicut est supra omnem substantiam?». En el momento de explicar tal asimilación del lenguaje, Anselmo se refiere a Dios como 'individuus spiritus': «Quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit? Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cuiuslibet rei essentia dici solet substantia: profecto si quid digne digne dici potest, non prohibetur dici **substantia**. Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his spiritus dignior est quam corpus: utique eadem asserenda est esse **spiritus**, non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt eiusdem spiritus, nec plures esse possunt eiusmodi spiritus, necesse est tu sit omnino **individuus spiritus**» [*Monologion*, XXVII, lin. 10-19, p. 45]. Para el tema, puede consultarse Corti, E. *El camino del nombre. Relectura hermenéutica-estructural de 'Monologion' de Anselmo de Canterbury*, Buenos Aires, ed. Patristica et Mediaevalia, 1989; Corti, E., «'Significatio' y 'appellatio': el lenguaje de la individuación en Anselmo de Canterbury», en: J.M. Soto-Bruna (ed.) *Metafísica y antropología en el s.XII*, EUNSA, Navarra, 2005; Corti, E., «Anselmo de Canterbury: via in eminentem. Estructura y hermenéutica de *Monologion* (I-IV)», en: J.Cruz Cruz y M.J. Soto Bruna (eds.) *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (s.IX-XI)*, EUNSA, Navarra, 2006, pp 53-73; E.Corti, «'Significatio' y 'appellatio' categorial de 'nihil' en Anselmo de Canterbury», en: S.Filippi y M.Coria (eds.), *La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, Paideia - UNR, Rosario, 2014; Boschung, P., *From a topical point of view: dialectic in Anselm's De Grammatico*, ed. Brill, Zürich, 2006; Henry, D.P., «The De Grammatico of St. Anselm: The Theory of Paronymy», *Publications in Mediaeval Studies* 18, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1964; Adams, M.M., «Re-reading 'De grammatico' or Anselm's Introduction to Aristotle's 'Categories'», in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (2000), Sismel, Firenze, pp. 83-112; Marenbon, J., «Some semantic problems in Anselm's De grammatico», in: Heren, M.W., Mcdonough, C.J. and Arthur, R.G. (éd.), *Latin culture in the eleventh century*, II, Turnhout, 2002, pp. 73-86. Entre la postura de Henry que interpreta a Anselmo desde la ontología formal de Lesniewski, y la de Marenbon y más recientemente Boschung, existe una diversidad de criterios muy marcada y la crítica de estos últimos hacia Henry es muy fuerte y, a mi juicio, excesiva. La despectiva visión de Prantl hacia Anselmo, particularmente de su argumento ontológico y de su texto *De grammatico* influyó en la recepción de la lógica anselmiana entre filósofos e historiadores posteriores, entre los que cuentan Marenbon y, actualmente, Peter Boschung. Como subraya J. Marenbon, por ejemplo, Anselmo distingue entre lo que significa el nombre de una cosa y toda la variedad de características que esa cosa debe tener, pero no admite que los nombres de substancia puedan significar separadamente las cualidades que pertenecen a su definición: por ello los significam *ut unum* con la substancia (cfr. Marenbon, J., «Anselm and the early medieval Aristotle», in: Marenbon (ed.) *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout, 1996.) En la interpretación de Henry, Anselmo escapa a un realismo 'duro' de dos

Roscelino no entiende el término *res* referido a las relaciones de origen, es decir a lo propio de las personas divinas. Prueba de ello es que cuando expresa el antecedente del condicional sobre el que está trabajando, agrega en tono aclaratorio: *per se separatim*: la expresión «si Padre, Hijo y Espíritu Santo no son tres cosas por sí separadamente (*per se separatim*) (...)» exige en virtud de su sentido que, por ejemplo, en el caso de un hombre que tiene hijo, no sea posible entender en él a la vez «ser padre» y «ser hijo»<sup>31</sup>. Sin embargo esto puede suceder sin inconveniente, porque si el hombre tiene hijo así como ha tenido padre, será hijo relativamente a su padre y padre relativamente a su hijo, y tanto su padre, como él y como su hijo, cada uno de ellos serán por sí y separadamente cosas, en el sentido de substancias. Que las tres personas divinas sean tres cosas cada una por sí separadamente, aserción que —según Roscelino— debe aceptarse para evitar la encarnación conjunta de todas ellas, muestra que entiende *cosa* referido a sustancia. Y si así fuera, la pluralidad de personas divinas constituiría pluralidad de dioses, y tres personas divinas serían, de ese modo, tres dioses.

En Dios, claro está, dado que se trata de un solo Dios, solamente es posible entender la pluralidad de personas en el sentido de tres cosas, refiriendo *cosas* a las relaciones de origen y no a la sustancia, mientras que la unidad de Dios (la *cosa* que es Dios) se refiere a la sustancia y no a la relación.

Tal como Roscelino lo formula, y de conformidad con el adverbio *separatim* en la expresión *per se separatim*, sería inevitable entender que Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres dioses, porque entiende *res* referido a la sustancia. Y su pretensión de evitar sostener que el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo, convierte así a Dios en una pluralidad de dioses y no en una pluralidad de personas en un solo y mismo Dios.

Es obvio que lo que subyace en la interpretación que hace Roscelino es que la expresión mencionada no puede mantener invariable su significación aplicada a una creatura (el hombre del ejemplo) y aplicada a Dios. Dado que no distingue entre significación y apelación, no comprende que el contexto proposicional, en que aparece la expresión en cada caso, obliga a establecer esa diferencia entre sus términos. Piensa que únicamente estipulando como condición el antedicho adverbio (*separatim*) se evita la encarnación conjunta de las tres personas. Pero no piensa que por aquella separación adverbial en virtud de la cual son mutuamente otros (otros como cosas) el ser Padre, el ser Hijo y el ser Espíritu Santo, dado que son mutua y relativamente otras la paternidad, la filiación y la procedencia —*en general*,

---

maneras: la primera, desde el punto de vista semántico, por el rechazo de la caracterización del «nombre» en la gramática de Prisciano, que conduciría a la indistinción entre los nombres que significan la sustancia y los que significan la cualidad, y de esa manera a la primera tesis característica del realismo 'duro', según el cual los términos generales como 'hombre' significa de la misma manera que los nombres propios y nombran entidades separadas y existentes; la segunda, desde un punto de vista lógico y ontológico relativo a los parónimos, por la igualación entre significación *per se* y *per aliud*, por un lado, y sentido y referencia, por el otro, en correspondencia con un doble nivel del verbo *esse* en el juicio predicativo que Henry ve, no ya en *De grammatico* sino también en *Monologion*. Las críticas de M. M. Adams a esta posición se han impuesto y, con ellas, sus argumentos, contrarios a Henry, de que, así como los términos propios de sustancia (como 'Platón'), así también los términos comunes de sustancia (como 'hombre'), pueden nombrar lo que significan *per se*. En el mismo sentido, la contraposición que hace Anselmo, en *De grammatico*, entre lógicos y gramáticos no expresaría, según Adams, un rechazo de la caracterización de «nombre» propia de Prisciano, sino simplemente una introducción de matices, exigida por el énfasis en la función significativa *per se*, en detrimento de la función apelativa o significativa *per aliud*.

31 EIV, II, lin 2-5, p. 13: «Nam per illam separationem qua aliud est esse patrem et aliud esse filium, quoniam aliae sunt ad invicem paternitas et filiatio: si credit unum et solum esse deum qui est pater et filius, non videt patrem et filium posse separari, quin sint in eodem homine simul».

podría decirse, sin restringir el caso a Dios— se llega inevitablemente a la conclusión de que en el caso del ejemplo de un hombre cualquiera que se considere, no será posible que en él se den a la vez relación de filiación (respecto de sus progenitores) y de paternidad (respecto de su/s engendrados). Si no se distingue entre los distintos contextos en los que aparecen los términos, no se ve la necesidad de evitar la conclusión anterior. Si los términos no apelan contextualmente, es decir si no se acepta que así es, y solamente se acepta que significan de modo invariable, por qué no ver entonces que mediante tal procedimiento deviene imposible que en un hombre que tiene prole se den a la vez paternidad y filiación.

Roscelino cosifica las relaciones de origen, convirtiendo *res* (=separatim) en substancia y pensando que así evita que en la encarnación de esa *res* llamada «Hijo» acontezca la encarnación de la *res* llamada «Padre» y la *res* llamada «Espíritu Santo». En vez de contextualizar la significación mediante la apelación —como hace Anselmo— univoca la significación (substancia=cosa) cualquiera sea el contexto, sin advertir que de esa manera contradice la experiencia habitual que constata que en un mismo hombre y sin inconveniente alguno pueden darse —como de hecho se dan— la filiación y la paternidad.

Si bien cree, como dice, que hay un único Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, no entiende que es suficiente, para distinguir mutuamente las personas divinas, la relación por la cual una es Padre (porque engendra), otra Hijo (porque es engendrado), otra Espíritu Santo (porque procede del Padre y del Hijo). Y que esta distinción entre relaciones basta para justificar que en un hombre —Jesús de Nazaret— sólo se encarna una de esas personas divinas (ser Hijo) y no las otras dos.

Debe pensarse, por lo tanto, que Roscelino no acepta como distinción suficiente lo propio de cada persona en cuanto a su relación de origen, sino que exige una distinción que avanza sobre la naturaleza común a las tres personas, es decir, avanza sobre la naturaleza divina multiplicándola hasta dar en el denominado triteísmo. Es evidente que no entiende la distinción como referida a lo propio, porque al ejemplificar el significado de *separatim* agrega *sicut sunt tres angeli aut tres animae*. De ninguna cosa que es una se dice que es tres ángeles o tres almas —o tres, sin aditamento alguno—. Tampoco se dice que dos cosas numéricamente distintas son una. De dios, sin embargo, que es uno y único, se dice que es Padre, Hijo, Espíritu Santo, y también se dice que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un único Dios. Se cree que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios, que el Espíritu Santo es Dios, y recíprocamente que Dios es Padre, que Dios es Hijo y que Dios es Espíritu Santo. Pero nadie que crea lo que acaba de decirse cree que hay varios dioses, como tampoco que Padre, Hijo y Espíritu Santo no sean tres. Quien piensa ‘ángel’ o ‘alma’ piensa en términos de substancia y no de relación. Por tanto, Roscelino, que los menciona en plural, debe estar entendiéndolos en pluralidad substancial y no relativa.

Finalmente, Roscelino aclara aún más su tesis, al añadir en el texto *ita tamen ut voluntate et potestate omnino sint idem*. No podría ser entendido lo anterior si la voluntad o poder que mantiene unidas a las personas no les fuese atribuida por él en lo que tienen de propio. ¿Cómo podrían ser uno de este modo, si no atribuyendo a cada uno, en lo propio, tal voluntad o poder? Sólo así podrían ser uno, siendo tres cosas separadamente. Pero la voluntad o poder, en realidad, corresponde a las personas en virtud de la substancia (en el sentido de *substantia pro essentia*) o naturaleza divina que les es común. Por lo tanto, si atribuye la voluntad o poder a las personas en virtud de lo que de propio tiene cada una, separándolas entonces en virtud de sus propiedades, ¿para qué agrega «como tres ángeles o tres almas»?

La argumentación anselmiana aquí es muy sutil: si Roscelino separa las personas en virtud de las propiedades no dice nada nuevo, pues así es como se lo entiende. Pero en tal caso, ¿para

qué se añade «como tres ángeles o tres almas»? Y si atribuye a las personas la voluntad o poder de mantenerse reunidas en virtud de una naturaleza común, tampoco dice novedad alguna, puesto que es así como se lo entiende.

De modo que es menester interpretar que con dicha expresión (*ita tamen ut...*) no intenta más que atribuir la voluntad o poder a las personas en lo que tienen de propio; pero siendo así, ¿para que agrega «*sicut tres angeli aut tres animae*»? Al hacerlo incurre en contradicción consigo mismo. La contradicción consiste en sostener a la vez que, por una parte el poder y la voluntad de mantenerse reunidas corresponde a las personas en virtud de su individualidad (relación substancializada) por un lado, y por otra que esa capacidad les corresponde en virtud de la naturaleza que les es común, y así serían uno por aquello mismo que son tres.

Si dijese que la voluntad o poder les corresponde en virtud de la naturaleza que les es común, i.e. de aquello que a la vez permite a cada una y a las tres conjuntamente ser un único dios, cabría preguntarle si es cristiano. Como obviamente responderá por la afirmativa, habrá que entender que él mismo cree que hay un único Dios, y que Dios es tres personas, y que solamente una de ellas, el Hijo, se ha encarnado, tal como confiesa el Credo. Roscelino afirma simultáneamente que cualquiera que no crea lo que él cree (es decir, el Credo), no es cristiano. Por lo tanto, si Roscelino cree—según afirma—lo que confiesa el Credo, y asimismo cree que no es cristiano quienquiera que no cree lo que él mismo cree, cabe interrogarse si Roscelino mismo es cristiano. En efecto, si ser cristiano implica creer lo que él mismo dice creer (el Credo), y si quienquiera que no lo crea no es cristiano, habrá que preguntarse si él mismo no ha dejado de serlo cuando sostiene su tesis de las tres personas divinas entendiéndolas como "tres cosas por sí separadamente".

### 3. 2. ¿Cómo razona Roscelino consigo mismo?

Si Dios es, numéricamente, una y la misma cosa, y si además es Padre, Hijo y Espíritu Santo: ¿cómo no se han encarnado el Padre y el Espíritu Santo al encarnarse el Hijo? Porque de una y la misma cosa no pueden verificarse simultáneamente predicados opuestos excluyentes. Dado «a», o bien es verdadera «a es S» o bien lo es «a no es S» pero no ambas, es decir en una proposición con sujeto singular no pueden verificarse de éste simultáneamente un predicado y su negación. Así, «Pedro es apóstol» y «Pedro no es apóstol» no pueden ser verdaderas a la vez puesto que son contradictorias. Si se consideran dos proposiciones singulares con idéntico sujeto, aunque denotado mediante nombres distintos, ocurre lo mismo que en el ejemplo anterior: «Pedro es apóstol» y «Simón no es apóstol» no pueden ser verdaderas simultáneamente. Otra es la situación tratándose de proposiciones singulares con sujetos distintos: «Pedro es apóstol» y «Esteban no es apóstol» pueden ser ambas verdaderas. Si se adopta idéntica convención tratándose del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y se afirma a la vez que no son cosas distintas sino una y la misma, ¿cómo es posible predicar algo del Hijo y no predicarlo de las otras dos personas? Luego, si el Hijo se ha encarnado, el Padre se ha encarnado y el Espíritu Santo se ha encarnado.

### 3.3. ¿Como razona Anselmo a propósito del razonamiento de Roscelino?

Extremando las consecuencias de la argumentación anterior se viene a generalizar el criterio para todos los predicados. Así como en el caso de la encarnación, lo mismo valdría en el caso de las propiedades exclusivas de cada persona: si el Hijo es Hijo, Verbo y encarnado, lo mismo habrá que decir del Padre, y viceversa. Pero en tal caso se han disuelto las propie-

dades personales, viniendo a la conclusión de que no son tres las personas, sino una, porque poseen idénticas propiedades. Ahora bien, si se dice que son tres las personas, es porque se las distingue; de modo que admitiendo el criterio de Roscelino habría que negar que sean tres las personas. Finalmente, ¿Por qué Roscelino restringe su argumentación a la encarnación? Bien debiera decir: si las tres personas son una sola y la misma cosa, entonces no hay tres personas. Esto es contrario a la fe cristiana tal como la confiesa el Credo<sup>32</sup>.

### 3. 4. El triteísmo de Roscelino

#### a) Secciones IV y V<sup>33</sup>: *fallitur sub nomine «rei» - fallit sub nomine «dei»*

32 EIV, III, lin 3-8, p. 16: «Vidētis igitur quomodo destruat̄ur fides nostra secundum sensum eius qui putat consequi patrem esse cum filio incarnatum, si una et non plures sunt res in deo personae plures? Si enim vera est haec eius consequentia, non solum hoc quod de patre et filio dixi, sed in omnibus tribus personis tanta sequetur confusio, ut quidquid de singulis proprie dicatur, de omnibus communiter dicendus sit.»

33 EIV, IV, lin 3-4, p. 17: «Cur ergo fallitur aut fallit sub nomine rei, cum idipsum significetur sub nomine dei?» Anselmo piensa que Roscelino se engaña a sí mismo (*fallitur*) y engaña (*fallit*) a otros por una confusión de las nociones *res* y *deus*: engañarse sobre una de las nociones conduce a engañar a otros sobre la otra noción, y viceversa. El desarrollo argumental de esta confusión en lo pertinente a la expresión «[Roscellinus] *fallit sub nomine rei*» y su contraparte «[Roscellinus] *fallitur sub nomine dei*» corresponde a las secciones IV y V; en lo pertinente a la expresión «[Roscellinus] *fallitur sub nomine rei*» y su contraparte «[Roscellinus] *fallit sub nomine dei*» está desarrollado en las secciones VI - IX. En ambos casos Roscelino presupone sinonimia entre *res* y *deus* aún cuando no sea consciente de ello. Anselmo se encarga de ponerlo de manifiesto para mostrar que la tesis de Roscelino conduce al triteísmo. Si, en efecto, las tres cosas no son tales en virtud de lo propio de cada una sino en virtud de su naturaleza, nadie puede equivocarse al respecto: están siendo afirmadas tres naturalezas divinas y no tres personas. Las secciones IV y V exponen *fallit sub nomine «rei»* (que implica *fallitur sub nomine «dei»*) y desarrolla las consecuencias de la tesis de Roscelino en lo pertinente a la noción *res*. Si se entiende *res* como significando también relaciones, se hace inevitable el triteísmo. Las secciones VI - IX exponen *fallitur sub nomine «dei»* (que implica *fallit sub nomine «rei»*) y muestran que las consecuencias que Roscelino estima se siguen de aceptar la negativa de su tesis — «si las tres personas *no son* como tres cosas, entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo» — en realidad no se siguen. Se parte, entonces, de dos implicaciones: una con antecedente afirmativo — «solamente el Hijo *se ha encarnado*» —, y otra con antecedente negativo — «las tres personas *no son* como tres cosas separadamente» —. A partir de allí Anselmo desarrolla, en las secciones IV y V, lo que *se sigue* [EIV, IV, lin 5, p. 17: *consequens est*] de tal suposición concerniente al condicional con antecedente afirmativo; y en las secciones VI - IX lo que *no se sigue* [EIV, VI lin 4, p. 20: *non consequi*] de tal suposición concerniente al condicional con antecedente negativo. Los dos condicionales dependen de la sinonimia de Roscelino entre los términos *res* y *deus*, pero mientras el primero lo analiza desde la perspectiva del engañar a otros (*in quo fallit?*), el segundo lo hace desde la perspectiva del autoengaño (*in quo fallitur?*). La perspectiva del engaño a otros (=fallit) presupone, a su vez, la perspectiva de autoengaño (=fallitur): engañar en lo pertinente a la noción *res* presupone engañarse en lo pertinente a la noción *deus*. Y viceversa, engañarse respecto de *deus* conlleva engañar respecto de *res*. El texto queda, así, dividido en las secciones IV y V por una parte, y en las secciones VI - IX por otra. Las secciones IV y V comprenden: ¿qué es lo que se sigue (*consequens est*) en el condicional con antecedente afirmativo?; ¿en qué engaña a otros y en qué se autoengaña? (*in quo fallit?*) [*fallit sub nomine rei - fallitur sub nomine deus*]. Las secciones VI-IX comprenden: ¿qué es lo que no se sigue (*non consequi*) en el condicional con antecedente negativo?; ¿en qué se autoengaña y en qué engaña a otros? (*in quo fallitur?*) [*fallitur sub nomine deus - fallit sub nomine rei*]. El condicional con el antecedente afirmativo «si solamente el Hijo se ha encarnado» tiene por consecuente «entonces las tres personas son como tres cosas separadamente». El condicional con el antecedente negativo «si las tres personas no son como tres cosas separadamente» tiene como consecuente «entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo». El antecedente afirmativo del primer condicional se opone contradictoriamente al consecuente del segundo condicional. El antecedente negativo del segundo condicional se opone contradictoriamente al consecuente del primer condicional. Si bien se observa, entre los dos exponen la ley de contraposición del condicional, según la cual (p

Si se supone que Roscelino ha pensado que la expresión *tres cosas* no corresponde a las personas divinas sino al hecho de que cada una de ellas es Dios, multiplica la naturaleza divina llegando a la afirmación de tres dioses (triteísmo). Sin embargo, quizá pudo haber ocurrido que al transmitirse los dichos de Roscelino, y sin que éste lo hubiese dicho realmente, se deslizara la expresión *como son tres ángeles o tres almas*. Si se supone que tal expresión no ha sido dicha por Roscelino, ¿por qué entonces se engaña él mismo o engaña a otros en lo pertinente al término *cosa (res)*, siendo que lo que quiere significar él por *cosa* no es, en realidad, más que lo significado por el término *Dios*? Respuesta: o bien porque niega que Dios sea esa cosa en la cual son tres personas, o mejor, tres que confesamos ser personas, o bien, en caso de no negarlo, acepte la consecuencia: que las tres personas no son una cosa sino tres cosas y que las personas no son un solo dios sino tres dioses.

Si Roscelino recurre a decir que las tres cosas son conjuntamente un solo dios, y que no se sigue que sean tres dioses, cabe replicarle que en tal caso cada una de aquellas tres —cada una de las personas— no es Dios, y que Dios resulta, entonces, de la composición de las tres cosas. Ni el Padre es Dios, ni el Hijo es Dios, ni el Espíritu Santo es Dios, dado que solamente los tres en conjunto son Dios, que implica que Dios no es simple sino compuesto, y así, o no hay naturaleza alguna simple o, si la hubiera, aunque más no fuese concebida, sería superior a Dios.

Para solventar las dificultades emergentes de sostener que las tres personas divinas son tres cosas, y después de las recusaciones precedentes, el canónigo agrega *«de modo tal que por la voluntad o poder sean absolutamente lo mismo»*<sup>34</sup>. Frente a ello cabe interrogarse si esas tres cosas son de naturaleza divina según que sean entendidas cada una separadamente de las otras, o según la voluntad y el poder que tienen en común, o si su naturaleza divina no se sigue de ninguno de los motivos anteriores considerados aisladamente, sino de ambos a la vez.

Si su naturaleza divina les corresponde a causa de ser entendidas cada una separadamente de las otras, entonces serán tres dioses y podrán ser entendidos sin la voluntad o poder, porque siempre es posible entender lo común (voluntad y poder) y lo distribuido separadamente (naturaleza divina) en forma independiente: sin embargo, no es posible concebir la naturaleza divina sin voluntad o poder.

---

→ q) ↔ (¬q → ¬p). La lógica de Anselmo es impecable y muestra que, bajo cualquier consideración, la tesis de Roscelino es inaceptable dado que los dos condicionales son equivalentes. Ni de la suposición de que solamente el Hijo se ha encarnado se sigue que las tres personas son como tres cosas separadamente, ni de la suposición de que las tres personas no son como tres cosas separadamente se sigue que el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo.

Esta estructura categorial y argumentativa expone un cierto carácter especulativo en la primera parte de la Epístola de Incarnatione Verbi, esto es, la comprendida en las secciones II a IX. Estas secciones están dedicadas a recusar el triteísmo mediante una afirmación de la unidad de la naturaleza divina. La segunda parte de la Epístola, que se desarrolla en las secciones XII a XVI, aborda el tema de la negación de la pluralidad de personas, es decir, el sabelianismo: *«(...) haec ratiotinatío si rata est, vera est haeresis Sabellii»* [EIV, III, lin 12, p. 15]. Como puede verse, Anselmo, en la sección III, ya tiene en mente la necesidad de recusar esta argumentación que atribuye a Roscelino a título de *ratiotinatío ad intra*: *«Cum igitur dicit [Roscellinus] (...): puto quia sic ratiotinatatur secum»* [EIV, III, lin 18-22, p. 14].

34 EIV, II lin 24, p. 10 - lin 1, p. 11: *«(...) ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem:(...)»*.

Si la naturaleza divina les corresponde en virtud de una voluntad o poder común, ¿cómo llamar Dios a tres cosas discordantes que no concuerdan en unidad sino por otro ni pueden ser Dios sino con ayuda?<sup>35</sup>

Si la naturaleza divina les corresponde en virtud de los dos motivos a la vez, Dios resulta un compuesto de aquellas cosas, cada una de las cuales no es dios por sí. Y aunque se diga que cada una de las tres cosas ostentan el nombre de dios en virtud de la voluntad o poder, no será Dios el nombre de la substancia, sino que esas —no se sabe qué— tres cosas, accidentalmente serán denominadas tres dioses, así como tres hombres con poder real son denominados tres reyes.

¿Qué se sigue? Lo que se infiere es que, habiéndose encarnado una persona divina, no es necesario que alguna otra se haya encarnado conjuntamente con ella. Dicho de modo condicional con antecedente afirmativo: si «solamente el Hijo se ha encarnado» —de lo cual Roscelino piensa que se deriva necesariamente que «las tres personas son tres cosas por sí separadamente»— no se deriva más que «es imposible que las tres personas sean tres cosas por sí separadamente».

¿En qué se engaña Roscelino? (*in quo fallitur?*): se engaña a sí mismo en relación al nombre *res*, porque concibiendo una distinción tal como la propuesta entre las cosas, viene a dar con una pluralidad de dioses. Si se entiende el término *cosa* de manera de extenderlo hasta incluir las relaciones mismas, el triteísmo es inevitable.

¿En qué engaña? (*In quo fallit?*) Engaña en relación al nombre *deus* porque hablando en tales términos, diciendo *res* por *deus*, y convirtiendo una pluralidad de cosas —cada una por sí separadamente— en Dios induce al engaño que él mismo padece: la pluralidad de cosas/dioses.

b) Secciones VI - IX: *Fallitur sub nomine «dei» - Fallit sub nomine «rei»*

Roscelino requiere de su interlocutor una argumentación tendente a probar que el condicional con antecedente negativo «si las tres personas no son tres cosas, entonces el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo» es falso. Para ello, Anselmo tendrá que ofrecer una argumentación que pruebe que en dicho condicional el antecedente es verdadero y el consecuente es falso. Este desarrollo constituye el contenido textual de «*non consequi*» y evidencia que Roscelino se engaña a sí mismo (*fallitur*) con respecto a la noción *deus* y consecuentemente engaña a otros (*fallit*) con respecto a la noción *res*<sup>36</sup>.

Anselmo descuenta que la unidad de la naturaleza divina y la trinidad de las personas está establecida en la Escritura y en tradición exegética de la iglesia —especialmente san Agustín—. Además, menciona expresamente sus propias obras *Monologion* y *Proslogion*, a cuya factura asigna el objetivo de probar, por razones necesarias y sin el apelar a la autoridad

35 EIV, V, lin 1-3, p. 19: «Nam si una sufficit voluntas et potestas ad perfectionem dei: quae sunt illae tres res quibus indiget deus, aut ad quid illis eget? Credimus enim deum nullo indigere».

36 EIV, VI, lin 3-13, p. 20: «Forsitan dicet iste [Roscellinus]: (...) ostende non consequi quod dico, et fatebor ego tecum nullum inconueniens sequi, si solus filius est incarnatus, aut si tres personae sunt una res. Quod si ab hac ostensione deficiis, non solvis sed magis ligas quaestionem, cum tu ipse mecum probas innumera inde nasci inconuenientia. Quae si negada sunt ambo debemus pariter concludere tres personas non esse unam rem, si solus filius est incarnatus; aut si sunt una res omnes pariter esse incarnatas. Ostendendum ergo est in quo iste fallitur, et quomodo Incarnationem solius filii non sequitur tres personas esse tres res separatas; aut si una sunt res tres personae, [non sequitur] omnes eas incarnatas esse.».

de la Escritura, lo que por fe se sabe sobre la naturaleza divina y sobre sus personas, excluyendo lo que por fe se sabe sobre la encarnación<sup>37</sup>.

La epístola, en esta sección VI, parte del hecho siguiente: Roscelino no niega las tres personas; tampoco niega que se haya encarnado el Hijo. Argumenta, sin embargo, que o bien las tres personas son tres cosas por sí separadas o el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo. Las tres personas divinas han de ser distintas de tal manera que ni el Padre ni el Espíritu Santo estén en el Hijo, porque si estuvieran en él, y el Hijo, a su vez, en el hombre por obra de la encarnación, estarían también en el hombre las otras dos personas por obra de la misma encarnación.

Anselmo se propone mostrar ahora: 1º) que, aún suponiendo tres dioses, esto no evita la encarnación del Padre y el Espíritu Santo con el Hijo; 2º) que no hay pluralidad de dioses sino sólo uno; 3º) que, aunque un solo Dios sea tres personas, esto no solamente no implica la encarnación de las tres personas habida cuenta de la encarnación de una de ellas, sino que lo imposibilita.

1º) Es propio de la naturaleza divina ser siempre y por doquier de modo tal que nada sea, en lugar alguno o tiempo alguno, sin su presencia. De este modo es omnipotente, y no lo sería en caso contrario; y si no fuese omnipotente no sería Dios. Roscelino atribuye a Dios la ubicuidad y eternidad en virtud de su poder y no de su naturaleza. Sin embargo, tal poder ha de ser accidental o esencial a Dios. No puede ser accidental a Dios, que es inconcebible sin él. Es, por tanto, esencial a Dios. Ahora bien, o se identifica con la totalidad de su esencia o tan sólo parcialmente con ella. Esto último no es posible dado que no son concebibles partes en Dios; se ha de entender entonces como idéntico con su esencia. De esta manera se llega a la conclusión siguiente: así como el poder divino es aquello en virtud de lo cual se dan su ubicuidad y eternidad, de igual modo su esencia, que es idéntica a su potestad, es ubicua y eterna. Y así la tesis de Roscelino pone en evidencia su defecto, porque la pluralidad de cosas con que piensa que se evita la encarnación conjunta de las tres personas no lo conduce al fin previsto. Ubicuidad y eternidad afectan por igual a las tres personas de manera que, en lugar alguno y en tiempo alguno será imposible encontrar una de ellas sin que se encuentren las otras dos<sup>38</sup>.

2º) Pobar que Dios es uno y no muchos, exige traer a colación la sobreeminencia divina. O Dios no es el bien sobreeminente, o son muchos los bienes sobreeminentes, o no son muchos dioses sino uno solo. Nadie niega que cualquier cosa que sea menor que alguna otra, ciertamente no es Dios; y toda cosa que no sea el bien sobreeminente es menor que alguna otra, dado que es menor, cuando menos, que el bien sobreeminente. El mismo bien sobreeminente

---

37 EIV, VI, lin 16-19, p. 20: «Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt tu quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit (...).»

38 EIV, VII, lin 17-20, p. 22: «Non ergo illum potest adiuvare multitudo deorum ad defendendum patrem et spiritum sanctum ab incarnatione, quoniam non inveniri potest in eorum multiplicatione illa disiunctio, sine qua defensionem istam fieri posse nequaquam existimat.» Sobre el tema de la ubicuidad y eternidad Anselmo ofrece un largo desarrollo en Monologion, capítulos XX al XXIV. Y sobre la argumentación tendente a establecer la eternidad de dios a partir del análisis del lenguaje, véase *De veritate*, capítulos I y X, que remiten a *Monologion* capítulo XVIII.

es único, porque si hubiese más de uno serían iguales en dignidad y el bien sobreeminente es tal porque no admite ni igual ni superior<sup>39</sup>.

3º) Lo tercero, a saber: «que siendo un solo Dios que es tres personas y habiéndose encarnado el Hijo, no sólo no se sigue necesariamente que se hayan encarnado con él el Padre y el Espíritu Santo, sino que ello es imposible» se prueba porque el mismo Roscelino no niega que sean tres las personas divinas y distintas entre sí. No es en virtud de su naturaleza divina que se distinguen entre sí (el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios), sino en virtud de las relaciones de origen (propio del Padre es engendrar, propio del Hijo ser engendrado, propio del Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo) que las constituyen tres personas.

Dice Roscelino: por lo tanto, si el Hijo se ha encarnado y es numéricamente la misma cosa (*res*) que el Padre, como también es numéricamente la misma cosa que el Espíritu Santo, es necesario que se hayan encarnado conjuntamente.

Dice Anselmo: Si el Hijo de ha encarnado y el Hijo no es numéricamente una y la misma persona que el Padre, sino otra, al igual que no es una y la misma persona que el Espíritu Santo, sino otra, no es necesario que se hayan encarnado conjuntamente, pues es posible que una persona divina se haya encarnado en un hombre y las otras no.

Replica Roscelino: Si se ha encarnado Dios Hijo, y Dios Hijo no es otro sino el mismo Dios que Dios Padre, e igual en el caso del Espíritu Santo, entonces aunque Padre e Hijo y Espíritu Santo sean personas distintas, parece necesario que se hayan encarnado conjuntamente en virtud de la unidad divina, en mayor medida de lo que parece posible que no lo hayan hecho en virtud de la distinción entre las personas. Esta concepción claudica de modo inmediato en lo relativo a la encarnación. Roscelino concibe la encarnación como asunción de la naturaleza humana más en la unidad de la naturaleza divina que en la unidad de la persona, y signo de ello es que dijo antes que en mayor medida parece necesario que se hayan encarnado conjuntamente en virtud de la unidad divina, que posible que no lo hayan hecho en virtud de la distinción entre las personas.

Dado que el Hijo encarnado es de la misma naturaleza que el Padre y un persona distinta que el Padre, Roscelino claudica en dos aspectos: porque piensa en la encarnación de modo tal que es según la unidad de naturaleza y por ello el Hijo no pudo encarnarse sin el Padre, y no entiende la encarnación según la unidad de la persona, de modo tal que el Padre no puede encarnarse con el Hijo. La asunción de la naturaleza humana en la encarnación ha acontecido en la unidad de la persona del Hijo, porque no es concebible que una pluralidad de personas sea, en un hombre, una sola persona. Si, en efecto, un mismo hombre fuese una misma persona con cada una de varias personas, no serían ya varias personas sino una sola en la que se identificarían todas. De esta manera se ve que no es posible concebir la encarnación como la asunción de la naturaleza humana en la unidad de la naturaleza divina ni como la asunción de

---

39 *Monologion*, I, lin 9-10, p.15: «Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius.» EIV VIII, lin 28, p. 22 - lin 1, p. 23: «Summum vero bonum est, quod sic praestat aliis bonis, ut nec par habeat nec praestantius».

Confróntese la argumentación de *Monologion*, capítulos I-IV, como también la de *Proslogion*, capítulo II. Pueden consultarse, asimismo, Corti, E. «Verdad y libertad. Lectura de *De Veritate* de S. Anselmo de Canterbury» *Stromata* 3-4 (1983), Buenos Aires, pp. 351-363; «El Bien y la Esencia» *Stromata* 3-4 (1986), Buenos Aires, pp. 329-365; «Libertad y Necesidad en *Monologion* de Anselmo de Canterbury», *Patristica et Mediaevalia* IX (1988), Buenos Aires, pp. 46-90; «Proyección estructural de los capítulos I-IV de *Monologion*», *Stromata* 3-4 (1988), Buenos Aires, pp. 511- 536.

la naturaleza humana en la unidad de varias personas que serían, en definitiva, una sola y la misma persona. Cualquiera que hubiese sido la persona divina encarnada, valdría la misma argumentación. La unidad divina-humana operada en la encarnación exige la unidad de la persona, no de la naturaleza<sup>40</sup>. La consecuencia inevitable de tal identificación entre ambas naturalezas sería la indignidad de la naturaleza humana, que aparecería así como imposible de ser redimida<sup>41</sup>.

*Quid non consequi?* Lo que no se sigue es que, habiéndose encarnado una persona divina, sea necesario que alguna otra se haya encarnado conjuntamente. Dicho de modo condicional con antecedente negativo: del antecedente «si tres personas no son tres cosas» no se deriva necesariamente el consecuente «el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el hijo».

*In quo fallitur?* Se engaña a sí mismo en relación al nombre «Dios» porque concibiendo la distinción propuesta entre las personas viene a dar con una pluralidad de dioses.

*In quo fallit?* Engaña en relación al nombre «cosa» porque hablando en tales términos (sustituyendo «*deus*» por «*res*»), al convertir a dios en una pluralidad de cosas induce al error en el que él mismo se encuentra: pluralidad de dioses, e.d. triteísmo.

#### 4. SEGUNDA PRESCRIPCIÓN: REDARGÜIR (SECCIONES XII A XV)

Este extremo de la especulación presente en la epístola corresponde al otro anatema: la negación de la pluralidad de personas en Dios. Quien incurre en él, después de haber sido recusada la tesis de la pluralidad de dioses, ignora de qué habla (*nescit unde loquitur*), porque al confundir el orden divino con el orden creado, piensa que está hablando de Dios y de las personas divinas cuando en realidad está hablando de creaturas humanas<sup>42</sup>.

Como puede verse, se trata de otro engaño. Pero mientras el primero se verificaba en el orden del lenguaje haciendo sinónimos los términos «*res*» y «*deus*», éste avanza en el orden ontológico equiparando creador y creatura.

##### 4.1. De la pluralidad a la unidad: «*cum similitudine*»

Dado que en el orden creado un hombre no admite ser considerado como una pluralidad de personas sino que exige ser considerado una sola persona, trasponiendo el criterio al orden creador, se niega que tal cosa se verifique en Dios. Sin embargo, en este orden, se dice que hay tres personas. No entendiendo que se trata de tres cosas separadamente como lo serían en el orden creado, sino afirmándolo en virtud de cierta semejanza con dicho orden (*i.e. cum similitudine*).

Anselmo recurre en este punto a un ejemplo muy elocuente. Supóngase, dice, un hombre en el que se verifique únicamente la paternidad, y otro en el que se verifique solamente la

---

40 EIV, IX, lin 2-4, p. 25: «Quapropter impossibile est deo incarnato secundum unam quamlibet personam illum secundum aliam quoque personam incarnari».

41 Confróntese la argumentación de *Cur deus homo* I, caps. V, XIX y XX; II, caps. VI, VII y IX. Puede consultarse Corti, E. «Libertad y Necesidad en '*Cur deus homo*'» (primera parte), *Stromata* 3-4 (1989), Buenos Aires, pp. 339-368 y «Libertad y Necesidad en '*Cur deus homo*'» (segunda parte), *Stromata* 3-4 (1990), Buenos Aires, pp. 340- 375.

42 EIV, XII, lin 11-13, p. 30: «Sed si revocatus a multitudine deorum pluralitatem abnegat in deo personarum, hoc ideo facit, quia nescit unde loquitur. Nam nec deum nec personas eius cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures humanae personae».

filiación: Adán y Abel respectivamente. De Adán se dice solamente padre y de Abel únicamente hijo porque no hay quien sea padre de Adán ni hay quien sea hijo de Abel. Son dos personas distintas —aunque más no sea— por el hecho de que cada uno posee una propiedad que le pertenece exclusivamente. A partir de la suposición anterior puede efectuarse una metá-basis al orden creador para ejemplificar que de modo semejante se dice en dios: se dice de dios que el Padre no es el Hijo ni el Espíritu, porque no hay de quien el Padre sea hijo, ni hay quien sea hijo del Hijo, ni hay quien sea hijo o padre del Espíritu Santo. Ninguno es el otro y así son distintos por sus propiedades aunque los tres sean dios, de manera semejante al hecho de que Adán y Abel son hombres aunque sean distintos y son distintos aunque sean hombres.

Claro está que se trata de una simple semejanza (*similitudinem habent quandam*) entre ambos órdenes, y que se trata de una metá-basis hacia un ámbito heterogéneo que no goza de univocidad ni puede reclamarla precisamente por tratarse de una metá-basis *eis allo genos*. En la trinidad divina, por tanto, hay distinción entre las personas y no pueden ser predicadas una de otra. Es posible decir «el Padre es Dios», «el Hijo es Dios», «el Espíritu Santo es Dios»; no resulta posible, empero, decir «el Padre es el Hijo» o «el Hijo es el Padre», etc.

Quien niega que pueda afirmarse tres de uno (Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo) o uno de tres (el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios), a efecto de poder —según estima— evitar que entre las personas divinas pueda predicarse una de la otra, nada más que por no halla ejemplo en el orden creado en que tal cosa se verifique, que comprenda que no todo es comprensible<sup>43</sup>, que lo comprenda de manera tal que le resulte razonablemente comprensible.

Aún así, Anselmo trata de encontrar en el orden creado una cierta semejanza con lo que acaba de afirmarse en el orden creador y que, en estricto sentido, no tiene semejanza alguna.

Alude a un manantial del que nace un río que, a su vez, desagua en un lago. Denomínese «Nilo» a lo que acaba de suponerse. En tal suposición, se distinguen el manantial, el río y el lago. Sin embargo cada uno, y los tres, reciben por denominación «Nilo». Tiénese aquí una semejanza en el orden creado de algo que es tres y uno, uno y tres: el río es Nilo, el manantial es Nilo, el lago es Nilo; el Nilo es lago, fuente y manantial; el lago no es manantial ni río, el río no es manantial ni lago, el manantial no es río ni lago.

Si se objetase que esta semejanza dista mucho de lo que quiere ilustrarse con ella, porque pueden distinguirse partes en el ejemplo que no en dios, piénsese en él como un todo íntegro desde el inicio hasta el fin, como considerándose en todo su tiempo. Porque no está íntegro todo a la vez en el lugar ni en el tiempo, sino que está por partes; ni será perfecto hasta que cese su existencia temporal. Guarda, desde tal perspectiva, semejanza con el discurso oral, que no está completo hasta que cesa de ser emitido, pero que cuando cesa de emitirse cesa asimismo en su existencia<sup>44</sup>.

---

43 *Monologion*, LXIV, lin 11-16, p.75: «Nam si superior consideratio rationally comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est? Ergo si in eo quod seipsam dicit, generat Pater et generatur Filius: 'generationem eius quis enarrabit' (*Is, 53*)?».

44 EIV, XIII, lin 25, p. 31 - lin 1, p. 32: «(...) cogitet totum hunc Nilum, ex quo incepit usque dum desinet, esse in tota quasi aetate sua; quia nec ipse totus est simul aut loco aut tempore, sed per partes, nec perfectum erit donec desinat esse. Habet enim quandam in hoc cum oratione similitudinem, quae quandiu quasi ex oris fonte procedit perfecta non est; et cum perfecta est iam non est».

Si en el mismo ejemplo se supone ahora que el río corre subterráneamente de modo que solamente se percibe el manantial y el lago en que desagua, resulta evidente que de los tres el único que corre en forma subterránea es el río, mientras el manantial y el lago están a la vista. Esta nueva semejanza ilustra, *mutatis mutandis*, el hecho de que la encarnación es privativa del Hijo<sup>45</sup>.

#### 4. 2. De la unidad a la pluralidad: «*sine similitudine*»

Más allá de las analogías entre el orden creado y el creador, Anselmo considera que debido a su disimilitud (*i.e. sine similitudine*) es preciso hasta un cierto punto elongar la mente hacia la contemplación del orden creador mismo. Recurre a la noción de «eternidad», a la que entiende como expresión adecuada de dios, quien no es más que la misma y simple eternidad.

La argumentación es sencilla: ni puede afirmarse una pluralidad de eternidades discretas, esto es *exteriore*s unas a otras, ni es posible afirmar una pluralidad de eternidades continuas, esto es *interiore*s unas a otras. Lo primero, porque no es concebible algo *extra* de la eternidad. Lo segundo, porque cuantas veces se imagine que la eternidad se repite *ad intra*, no hace más que una sola y la misma eternidad consigo misma. Así como se argumenta relativamente a la eternidad, se argumenta relativamente a Dios: no es posible concebir una pluralidad de dioses<sup>46</sup>.

Y así como Dios guarda eterna y singular unidad de naturaleza, de modo semejante mantiene una inseparable pluralidad en los relativos —Padre, Hijo, Espíritu Santo—. Según las relaciones —y no en menor medida que, según la naturaleza, guarda una indisoluble unidad— guarda una irreductible pluralidad<sup>47</sup>.

Observando el recorrido de la reflexión anselmiana en la segunda parte de la EIV —el anatema sabeliano— puede verse que es necesario distinguir dos sectores: por una parte los secciones XII, XIII y XIV abocados a una tarea en el terreno de las semejanzas (*cum similitudine*), por la otra el sección XV intentando un gesto contemplativo (*sine similitudine*).

El ejemplo de Adán y Abel (sección XII) ilustra por vía de la semejanza la pluralidad de las personas divinas; el ejemplo del Nilo (sección XIII) instituido para ilustrar la constitución triunitaria de la naturaleza divina; el ejemplo del Nilo que corre subterráneamente (sección XIV) a efecto de ilustrar el hecho de la encarnación como acontecimiento exclusivo del Hijo. Posteriormente la sección XV, ya sin apelación a semejanza alguna, recurre a la noción de eternidad para elevar la mente a la contemplación de la unidad de la naturaleza divina.

---

45 EIV, XIV, lin 5-8, p. 33: «Si enim rivus per fistulam currat a fonte usque ad lacum: nonne solus rivus, quamvis non alius Nilus quam fons et lacus, tu ita dicam, infistulatus est, sicut solus filius incarnatus est, licet non alius deus quam pater et spiritus sanctus?».

46 EIV, XV, lin 9-11, p. 34: «Ergo quoniam deus aeternitas est, non sunt plures dii, quia nec deus est extra deum, nec deus in deo addit numerum deo. Semper igitur unus et idem et solus est deus».

47 EIV, XVI, lin 27, p. 34-lin 3, p. 35: «Quoniam ergo cum deus nascitur de deo, vel deus procedit de deo, nec substantia potest amittere singularitatem nec relatio pluralitatem; idcirco unum est ibi tria et tria unum, nec tamen tria de invicem dicuntur».

### 4. 3. Unidad y pluralidad: «*per speculum et in aenigmate*»

La sección XVI tematiza a Dios<sup>48</sup>. No en cuanto es uno y único por naturaleza, ni en cuanto es pluralidad de personas desde la perspectiva que de él ofrecen las relaciones de origen, sino en cuanto es el inefable uno y trino, trino y uno, que excede la contemplación humana. El dios que *Monologion* caracteriza como «*solus deus ineffabiliter trinus et unus*»<sup>49</sup>. El Dios que *Proslogion* describe como «*quiddam maius quam cogitari possit*»<sup>50</sup>.

¿Cómo articular la polémica antitríteista de la primera parte de la epístola con la polémica antisabelianista de la segunda parte? En otras palabras, ¿qué es lo que conduce la reflexión anselmiana hasta esta sección XVI de su epístola, después de haber transitado ambas polémicas?

Si se tiene presente que la polémica antitríteista estuvo orientada al establecimiento de la unidad de la naturaleza divina, y que la polémica antisabelianista se orientó al establecimiento de la diversidad de las divinas personas, parece requerirse un tercer momento de carácter especulativo que la sección XVI pone en evidencia. De ser así, es indispensable poder indicar en la epístola anselmiana un cierto punto de inflexión textual que dé cuenta del proceso especulativo mencionado. Se señaló ya un movimiento de esta índole en las secciones IV a IX, pero es un sector parcial de la epístola.

## 5. CUR CHRISTUS?

Aún no han sido analizadas las secciones X - XI. La X se abre con una declaración que la margina del tema específico de la epístola: Anselmo se dispone a abordar el interrogante de por qué Dios asume el hombre en la unidad de la persona del Hijo y no en la del Padre ni del Espíritu Santo<sup>51</sup>. Este excurso —ajeno a la temática propia de la EIV— abierto por la sección X se extiende hasta la sección XI y no más allá. El tema, sin embargo, es de vital importancia para Anselmo y será retomado en *Cur deus homo*. Las secciones X - XI esbozan la doctrina cristológica de Anselmo que será expuesta con posterioridad y detalladamente en la obra cristológica sobre la encarnación. No sólo constituyen una primicia de esa obra; son un punto de inflexión textual en la EIV: esto es lo que interesa destacar aquí. El problema abordado por Anselmo en las secciones X-XI es el de la unidad personal de las dos naturalezas —humana y divina— en Cristo, operada por la persona del Hijo.

El punto de partida consiste en analizar la sentencia que sostiene que a dos naturalezas (humana - divina) corresponden dos personas. El argumento con que se sostiene lo anterior es el siguiente: Dios, antes de la encarnación era una persona en el Hijo y esto no ha cesado de ser verdadero de Dios aún después de la encarnación; el hombre asumido en la encarnación también es persona dado que ha sido asumido un hombre individual y todo hombre individual

48 EIV, XVI, lin 10-14, p. 35: «*Quomodo vero filius nascatur de patre et spiritus sanctus procedat a patre et filio, nec tamen sit filius, quoniam sicuti est videri non potest in hac vita; beatus AUGUSTINUS velut 'per speculum et in aenigmate' in libro de hac ipsa trinitate diligenter contemplatus est, et ego in Monologio meo, cuius supra memini, pro mea possibilitate disputavi*».

49 *Monologion*, LXXX, lin 12-13, p. 87.

50 *Proslogion*, XV, lin 14-15, p. 112.

51 EIV, X, lin 6-9, p. 25: «*Cur autem deus magis assumpserit hominem in unitatem personae filii quam in unitatem alicuius aliarum personarum: quamvis in hac epistola nostrum hoc non fuerit propositum, tamen quoniam huius rei mentio se obtulit, aliquam reddendam rationem existimo*».

es persona. Así, cabe considerar dos personas: la persona divina anterior a la encarnación y la persona humana asumida.

Anselmo responde que, así como en Dios una sola naturaleza es varias personas, a la vez que varias personas son una sola naturaleza, de modo semejante en Cristo una persona es varias naturalezas y varias naturalezas una sola persona<sup>52</sup>.

No es lo mismo *hombre* que el hombre asumido por el verbo, esto es Cristo, dado que en el nombre «hombre» solamente se entiende la naturaleza significada por tal nombre (en general), mientras que en el hombre asumido por el verbo o, si se quiere en el nombre «Jesús» ha de entenderse, junto con la naturaleza que le cabe en cuanto hombre (en general), la colección de propiedades que es una e idéntica con el hombre asumido y con el verbo que lo asume, esto es, su más absoluta singularidad únicamente apelable aunque no significable<sup>53</sup>.

El sector X-XI es un hito textual en el que se entrecruzan categorialmente significación y apelación, universal y singular, a la par que se pone de manifiesto que tal entrecruzamiento categorial se hace imprescindible para referirse al singularísimo «*quiddam magnum*»: *Deus-homo*, i.e. Jesús de Nazaret.

Si ahora se consideran el sector II-IX y el sector XII-XV desde la perspectiva del punto de inflexión X-XI, no es difícil comprender el carácter especular del texto y la índole

52 EIV, XI, lin 1-3, p. 29: «(...) ita in Christo deus est persona, et homo est persona, nec tamen duae personae sed una persona. Non enim est alius deus, alius homo in Christo, quamvis aliud sit deus, aliud homo: sed idem ipse est deus qui et homo.»

*Cur deus homo*, lib. II, c. VII, lin 11-13, p. 102: «Si autem ita quolibet modo coniungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius deus, et non idem sit deus qui et homo, impossibile est ut ambo faciant quod fieri necesse est.»

Los dos textos anteriores muestran —en EIV y *Cur deus homo*— idéntica expresión utilizada por Anselmo referida a Cristo: «*idem est deus qui et homo*». El dios-hombre significado por la expresión «*qui*» a la que se refieren tanto «*deus*» cuanto «*homo*», es denominado en *Cur deus homo* «*magnum quiddam*» [lib. II, c. VI, lin 20-21, p. 101]. «*Magnum quiddam*» reúne en sí determinaciones substanciales o absolutas (*quiddam*) y cualitativas, comparativas o relativas (*magnum-maius*), en correspondencia al entrecruzamiento categorial que se verifica en los primeros cuatro capítulos de *Monologion* —los argumentos de Anselmo contruidos a partir de *bonum-magnum-aliquid-ens*— y que será retomado por *Proslogion* bajo una argumentación cuya estructura —*gradatio-circuitus-indicius-excessus*—.

«*Quiddam magnum*» también recoge la diferencia terminológica y categorial que *De grammatico* establece —*significatio per se* (o significación) y *significatio per aliud* (o apelación a lo singular existente). Esto le permite a Anselmo: 1º) poder hablar de Cristo como el absoluto singular existente, en términos apelativos, y 2º) poder hablar de Cristo como sede unipersonal de dos naturalezas (divina y humana), en términos significativos: «*Nam cum profertur «homo», natura tantum quae communis est omnibus hominibus significatur. Cum vero demonstrative dicimus «istum» vel «illum» hominem, vel proprio nomine «IESUM», personam designamus (que en *De grammatico* corresponde a una *appellatio*), quae cum natura collectionem habet proprietatum quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur. Nam cum ita designatur, non quilibet homo intelligitur, sed qui ab angelo annuntiatu est, qui deus et homo, filius dei et filius virginis est, et quidquid de illo aut secundum deum aut secundum hominem verum est dicere. Neque enim personaliter filius dei designari potest vel nominari sine filio hominis, nec filius hominis sine filio dei, quia idem ipse est filius dei qui filius hominis, et eadem est verbi et assumpti hominis proprietatum collectionem, aut de invicem eas predicari.» [EIV, XI, lin 4-16, p. 29]. Para estas consideraciones puede consultarse Corti, E. «El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I-IV de *Monologion* de s. Anselmo», *Stromata* 3-4 (1986) y Oir, *entender, argumentar. Lectura de Proslogion y De grammatico de Anselmo de Canterbury*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2016.*

53 EIV, XI, lin 3-6, p. 30: «Sed quoniam et verbum est deus et ille assumptus homo est homo, verum est dicere quia deus et homo eadem persona est; sed in nomine 'dei', subaudiendum est verbum, et in nomine 'hominis', subintelligendus est filius virginis».

especulativa del pensamiento de Anselmo. Recusando el triteísmo y el sabelianismo no se ha hecho más que reconstruir especulativamente la doctrina triunitaria, exponiéndola en su más excelente «*quiddam magnum*»: la persona del Verbo encarnado que conjuga y sella la más perfecta alianza entre Dios y el Hombre en Jesucristo. Dicho de otro modo: solamente Dios, uno y único, trinitariamente constituido, es capaz de la encarnación.

## 6. CONCLUSIÓN

### 6.1. Relectura estructural de la EIV

Este trabajo presentó una relectura de la *Epistola de incarnatione verbi*, de Anselmo de Canterbury. La epístola cumple un encargo personal del Papa al Arzobispo de Canterbury a efecto de analizar —textual y doctrinalmente— aseveraciones del canónigo Roscelino de Compiègne referidas al dogma trinitario y que difieren del símbolo del *Quicumque* además de lo establecido en los concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia. Anselmo interpreta en su Epístola dichas aseveraciones, aquí denominadas tesis de Roscelino, de dos maneras lógico-sintácticas. La primera como un condicional (*si... ergo...*), en las epístolas 128 y en la EIV: «*Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est.*» La segunda, en la epístola 129 y en la epístola 136, como una disyunción excluyente (...*aut...*): «*(...) dicit in deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas, aut patrem et spiritum sanctum esse incarnatum [cum filio], et tres deos vere posse dici, si usus admitteret.*»

La secuencia constituida por los términos *audire-intelligere-respondere* es de índole heurística en relación con el texto de la EIV donde Anselmo, a su vez, indaga en el conjunto de aseveraciones de Roscelino a efecto de saber cuál es, en definitiva, la tesis que sostiene. «Heurístico» está usado adjetivamente y significa el uso de ciertas estrategias ordenadas al descubrimiento. Anselmo indaga las aseveraciones atribuidas a Roscelino exponiéndolas en la secuencia mencionada anteriormente, donde *audire* aplica en las dos formulaciones —la condicional (epístolas 128 y EIV) y la disyuntiva excluyente (epístolas 129 y 136)—. Si se niega una proposición condicional, se obtiene una conjuntiva entre su antecedente y la negación de su consecuente. Objetar la sentencia tal como la fórmula la EIV, la transforma en otra que afirma conjuntivamente la trinidad entendida dogmáticamente y la no encarnación del Padre y el Espíritu Santo junto con al Hijo. El dogma trinitario aparece así verdadero en conjunción con el dogma de la encarnación.

Si se niega una proposición disyuntiva excluyente, se obtiene un bicondicional que pone en equivalencia sus componentes. Objetar la sentencia tal como se la fórmula las epístolas 129 y 136, la transforma en otra que afirma la equivalencia entre la no encarnación del Padre y del Espíritu Santo conjuntamente con el Hijo, por una parte, y por la otra, la unidad y trinidad divina. El dogma de la encarnación aparece así verdadero en equivalencia con el dogma trinitario.

Lo que se oye de Roscelino es, según puede verse, exactamente la negación de los dogmas expresados en el credo cristiano. Anselmo oye bien: Roscelino niega la posibilidad de aseveración conjunta de la unidad de naturaleza y trinidad de personas en dios (dogma trinitario) por una parte, y por otra la encarnación de la segunda persona, esto es, el Hijo (dogma de la encarnación). Según él, la aceptación conjunta de estos dogmas implica, ya sea modificar el dogma

trinitario (de una naturaleza y tres personas, pasar a tres cosas separadas cada una por sí), ya sea modificar el dogma de la encarnación (pasar de la encarnación de la segunda persona trinitaria, a la encarnación de las tres personas conjuntamente). Así puede verse que ambas formulaciones, la de las epístolas 128 y EIV por una parte, y la de la epístola 129 y 136 por otra, son equiparables. Anselmo oye lo mismo en ambos casos, a pesar de que sus formas lógicas difieran, porque se trata de dos formas lógicamente equivalentes.

Anselmo estima que ha de excluirse de la tarea de consideración espiritual del texto sagrado a los dialécticos contemporáneos suyos. Nótese que se trata de los dialécticos y no de la dialéctica misma: 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 se está aquí en presencia de una actitud exegetica 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 por una cornamenta, Anselmo advierte que, si esta última 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.

Quien no cree no comprende, porque quien no cree no hace la experiencia, y quien no ha experimentado no conoce. Esto es así, a ojos de Anselmo, porque la medida en que la experiencia de la cosa supera a la simple audición sobre la cosa, es idéntica a la medida en que la ciencia de la experiencia del creyente supera al conocimiento del que solamente ha oído la palabra sin efectuar la experiencia de la misma a través de la fe en el Verbo encarnado. *Intelligere*, por tanto, exige la experiencia del creyente operada en y por su fe en la palabra encarnada. «operada» significa aquí «puesta en acto (*operatur*)».

La carencia de esta ciencia que brota de la encarnación de la palabra —es decir, la carencia de la fe— es lo que excluye a los dialécticos de la consideración espiritual de la misma. Tal carencia determina que los dialécticos aludidos por Anselmo estimen que las substancias segundas, esto es las intenciones universales de género y especie, aparezcan como meros soplos de la voz (*flatus vocis*). No es que las palabras no sean sonidos articulados, es que no son solamente eso. No es que no exista sentido literal, es que no existe solamente sentido literal. No es que no sea conveniente o aún necesaria la dialéctica, es que no es posible disolver la interpretación de la palabra en el nivel material de interpretación de la letra.

En el marco que proporcionan *audire* e *intelligere* puede señalarse que desde la sección IV hasta la IX de su EIV desarrolla Anselmo su respuesta a Roscelino de modo tal que éste abandona la tesis de la pluralidad de «cosas» (*rei*) en la trinidad, la multiplicación de las personas divinas cada una de las cuales es entendida al modo de una *res* separada, por sí misma, de las otras, i.e. el triteísmo. La respuesta de Anselmo ha establecido, a su juicio, la unidad de la naturaleza divina. Las secciones XII a XVI contienen la respuesta anselmiana al otro extremo de la tesis de Roscelino, la que niega la pluralidad de personas en dios, i.e. la herejía de Sabelio. Quien incurre en ella después de haber sido recusada la tesis de la pluralidad de dioses —y es el caso de Roscelino—, ignora de qué habla (*nescit unde loquitur*) porque al

confundir el orden divino con el orden creado, piensa que está hablando de Dios y de las personas divinas cuando en realidad está hablando de creaturas humanas.

## 6.2. La EIV en el contexto de los estudios anselmianos

### 6.2.1. *Status quaestionis*

La cuestión que opone a Roscelino y Anselmo en la EIV es la predicación de los nombres de las Personas divinas en un contexto histórico donde la predicación de los términos concretos es dominada por la cuestión de la paronimia. Roscelino se ha amparado en la enseñanza de Anselmo sobre los parónimos para justificar su posición en cuanto a la predicación de los nombres de las Personas de la Trinidad.

Desde la antigüedad, pasando por Boecio, la paronimia es la oquedad por donde se introduce subrepticamente cierto platonismo ya implícito en las Categorías de Aristóteles<sup>54</sup>.

Como lo ha señalado J. Jolivet, la caracterización de los parónimos se presenta a partir de finales del siglo XI como el punto de confluencia de gramática, semántica y ontología porque éstas son abordadas a la luz de una confrontación entre el tratado de las Categorías, por un lado, y las Instituciones grammaticae de Prisciano, por otra<sup>55</sup>.

Un denominativo, o parónimo, es aquél nombre que, derivado de otro, solamente se distingue de él por el caso que la desinencia indica, como por ejemplo gramático (el que conoce la gramática) y gramática (la disciplina misma), o fortaleza (la virtud) y fuerte (el virtuoso). Considerado gramaticalmente, un denominativo o parónimo se requiere —según Boecio— que cumpla tres condiciones: Que participe primero de la cosa significada, después, que participe del nombre de esa cosa, finalmente que constituya una transfiguración del nombre.<sup>56</sup>

*De grammatico*, en su estructura y desarrollo, responde a esas tres condiciones. Anselmo, después de haber desarrollado las dos primeras, se detiene en la tercera —*transfiguratio nominis*— (en los capítulos XX - XXI), para que su interlocutor comprenda que la cuestión que tienen entre manos versa sobre signos y no sobre cosas (se trata de una *transfiguratio nominis* y no de una *transfiguratio rei*).

El denominativo, o parónimo, debe significar, de acuerdo con Prisciano, sustancia y cualidad.<sup>57</sup> Sin embargo, en *Categorías* (1a 10-15), Aristóteles ubica el parónimo al lado del homónimo y del sinónimo, como elemento dentro de una clasificación de cosas, es decir, substancias; Marciano Capella y Boecio acentuarán aún más esta dimensión ontológica: Capella por la asociación de las cualidades a esencias ideales, Boecio extendiendo la noción de participación hasta el lenguaje mismo<sup>58</sup>.

54 Cfr. De Libera, A., «La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age» en: *Revue Philosophique de Louvain* (1996) 94, 2 pp. 346-354, espec. pp. 59-63.

55 Cfr. Jolivet, J., «Vues médiévales sur les paronymes», en: *Revue Internationale de Philosophie* 29 (1975) p. 222.

56 Boethii, In *Categorías Aristotelis*, P.L. 159 C, 167 D-168 A: «Denominativa vero dicuntur quaecunque ab aliquo solo differentia casu secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus, et a fortitudine fortis(...) Tria sunt autem necessaria, ut denominativa vocabula constituentur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio(...)».

57 Según Prisciano, cuyas doctrinas determinan en gran medida los debates lógico-gramaticales de su época, es propio del nombre significar la substancia y la cualidad: *Prisciani Institutionum Grammaticarum*, ed. Henrici Keilii, Lipsiae, 1858, I, 55, l.6.: «Proprium nominis est substantiam et qualitatem significare».

58 Cfr. Jolivet, J., «Vues médiévales sur les paronymes», pp. 224-225.

Si bien la tradición lógica sigue, como Boecio, la pauta de Aristóteles en *Categorías* (2b 28) donde «gramático» se da como ejemplo de cualidad, la tradición gramatical sostiene, con Prisciano, que «gramático» es nombre de sustancia<sup>59</sup>. La oposición entre realistas y vocalistas se funda, por tanto, en la toma de posición relativa a la intención de Aristóteles en las *Categorías*, a saber, tratar de cosas o tratar de palabras.

Anselmo adopta la lectura moderada de Boecio, según la cual Aristóteles se refiere a palabras instituidas en orden a significar cosas y por ello en *De grammatico* trata de responder a la cuestión de si un parónimo o denominativo como *grammaticus* es una sustancia o una cualidad.

La posición de Anselmo es la que adoptan la mayor parte de los primeros comentarios a los principales textos de la *logica vetus*, generalmente asociados al realismo<sup>60</sup>.

La respuesta de Anselmo parte de una distinción cabal entre significación propia (*significatio per se*) e impropia (*appellatio vel significatio per aliud*), que en términos actuales correspondería a la distinción entre sentido y referencia<sup>61</sup>.

En el enunciado atributivo, *grammaticus* significa *grammatica* (=cualidad), sin poder operar como atributo de lo que significa; en cambio, sí es posible atribuirlo a «hombre» (=sustancia), sin que lo signifique. Como dice Jolivet, el denominativo significa aquello de lo que no es apelativo, y es apelativo de lo que no significa<sup>62</sup>. En sus propias palabras: «On ne peut certes faire du nom blancheur le prédicat du nom d'une substance, alors qu'il peut être sujet dans une proposition: cela incite à sentir la blancheur comme quelque chose d'existant en soi». Roscelino se negaría a admitir tal distinción. Anselmo sostiene, al respecto, que el nombre «caballo» aún antes de saber que ese caballo es blanco, significa para mí la substancia del caballo por sí, y no por otro. El nombre «blanco» significa la substancia del caballo, no por sí sino por otro, esto es, porque se sabe que la blancura está en el caballo. Dado, pues, que cuando se sabe que la blancura está en el caballo y que no es por sí que se sabe del caballo sino por la experiencia de la vista que ve el caballo blanco en cuestión, entendida la blancura por ese nombre significada, entonces se entiende el caballo, porque se sabe que la blancura está en el caballo, es decir, se sabe eso por algo distinto que por el nombre «blanco», por el cual, sin embargo, es nombrado o apelado el caballo.

Lo que antecede va a ser condensado por Anselmo en la enunciación de los tres únicos modos de unificar una pluralidad dada: a) por composición de partes pertenecientes al mismo predicamento, es decir, unión de diferencias de un mismo género, como por ejemplo, «animal» consta (unum quidam constans) de «cuerpo» y «alma»; b) por conveniencia mutua de las partes a título de género y diferencia específica, como por ejemplo, «cuerpo» y «hombre»; c) por colección de una especie y propiedades, como por ejemplo, «Platón». En otras palabras: a) unidad genérica; b) unidad específica; c) unidad individual. Si lo referimos a los predicables, se trata del género, la especie, la diferencia y el propio. Como es obvio, queda excluido el accidente, porque solamente por la experiencia puede percibirse la unidad entre un sujeto y

59 Prisciani, op.cit. II, 25, p. 58.24, y 24, p. 58.17.

60 Cfr. Marenbon, J., «Anselm and the early medieval Aristotle» (2000), en: Marenbon, *Aristotelian logic, Platonism, and the context of early medieval philosophy in the West*, pp 4-9.

61 Cfr. Anselmi, DG, XII, 156-157: «Appellativum autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur».

62 Jolivet, J., «Vues médiévales...», p. 226: «On ne peut certes faire du nom blancheur le prédicat du nom d'une substance, alors qu'il peut être sujet dans une proposition: cela incite à sentir la blancheur comme quelque chose d'existant en soi».

sus determinaciones accidentales. Sólo por la experiencia puede, en el terreno del *usus communis locutionis*, solo así puede apelarse como uno a lo que, en la realidad, no es más que *unum per accidens*. Repárese en que con el ejemplo del caballo blanco y buey negro con el cual Anselmo ilustra lo anterior<sup>63</sup>, donde «blanco» o «negro» apelan la substancia como *unum per accidens* sin ser significativo de ella— el maestro responde a la cuestión: «*quomodo grammaticus non sit significativum eius quod aliquomodo significat, aut quomodo sit appellativum eius cuius significativum non est*»<sup>64</sup>. *Unum per accidens* designa «plura» en la expresión «*vox una significans plura non ut unum*», es decir, una pluralidad unificada en una voz, por la experiencia de la existencia en un sujeto, aunque sin corresponder a la unidad del género, la especie o el propio.

A juzgar por el texto del ejemplo anterior, parece que Adams interpreta inadecuadamente a Anselmo, adjudicándole que ese *unum* significado es substancia, sin aclarar cómo es significado<sup>65</sup>. Está claro que no se trata de una substancia significada *per se* sino apelada, ya que así como *grammaticus* significa cualidad aun cuando apela substancia, lo significado en el caso del ejemplo es la cualidad «*albedine*». Y si bien el caballo, blanco por accidente, es substancia y su color no constituye con él más que un *unum per accidens*, sin embargo en el contexto del ejemplo —caballo blanco - buey negro— «blanco» o «negro» apelan al caballo y al buey respectivamente. Según *Categorías*, los términos «blanco» y «gramático» no significan la sustancia y la cualidad *ut unum per se* sino solamente la cualidad *per se*, aun cuando la substancia cualificada por ellos constituya, con ellos, un *unum per accidens* y, como tal *unum*, sea apelado por el término. Los términos de sustancia, como «hombre», son principalmente significativos y apelativos de substancia, en cuanto unidad. Como lo subraya J. Marenbon, si bien Anselmo distingue, por un lado, entre lo que significa el nombre de una cosa y todas las características que esa cosa debe tener para ser esa cosa, por otro, no admite que los nombres de substancia puedan significar por separado las cualidades que pertenecen a su definición; los significan *ut unum* con la substancia por lo cual «hombre» sería a la vez apelativo de la especie (y no de individuo), siendo esa apelación de la especie una significación *per se*<sup>66</sup>. La Epístola parece justamente confirmar esta interpretación, por la afirmación según la cual en el nombre «hombre», sólo se comprende la naturaleza, es decir, que «hombre» significa la naturaleza común a todos los hombres, i.e. la especie. A su vez, los nombres propios, y también los nombres comunes acompañados de demostrativos o de déicticos («este hombre») designan una persona incluida la naturaleza común y la colección de propiedades por la que se distingue de los demás. Estos términos singulares parecen, por lo tanto, nombrar a los individuos *per se*.

La cuestión del realismo de Anselmo, según Marenbon y Adams, surge del tópico de la *significatio per se* y de *significare ut unum*, específicamente del *status* ontológico que se atribuye, en cada caso, a la cualidad y a los predicables (género, especie, individuo). Adams, en su opinión, subraya justamente lo fácil que es deslizarse de la instancia *de voce*—según la

63 Cfr. DG, XIV: El ejemplo consiste en que alguien ve juntos un caballo blanco y un buey negro y, recibiendo la indicación de golpear a alguno de estos animales, sin más, ante la imposibilidad de cumplir con lo indicado pregunta «¿a cuál?» y recibe por respuesta «al blanco». Entiende, por ello, sin más, que se trata del caballo, porque el nombre «blanco» significa en este caso «caballo».

64 Lo que Jolivet (cfr. nota 60) expresa, es lo que en palabras de Anselmo, DG XIV, 160-4 ss: «(...) *quomodo grammaticus non sit significativum eius quod aliquomodo significat, aut quomodo sit appellativum eius cuius significativum non est?*».

65 Cfr. Adams, M.M., «Re-reading 'De grammatico', or Anselm's Introduction to Aristotle's 'Categories'», en: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (2000), 11, 83-112, p. 87.

66 Cfr. Marenbon, J., «Anselm and the early medieval Aristotle», p. 9.

cual *grammaticus* es apelativo de los hombres que poseen la gramática—, a la instancia *de re*—según la cual *grammaticus* es un hombre, y por lo tanto una sustancia. Si *grammaticus* significa *de dicto vel in voce* la gramática *per se*, y por ello es *per se* una cualidad, *grammaticus* es *de re* una cualidad. ¿Es legítima la conclusión «*grammaticus* es *de re* una cualidad»? ¿O tal vez, mejor dicho, *grammaticus* es *de re dicta*, una cualidad?

En efecto, «*grammatica*» significa *per se* cualidad en una perspectiva que Anselmo denomina *simpliciter*: de manera absoluta (*simpliciter*) gramática significa cualidad, esto es la significa propiamente, *per se*. *Grammatica* es una cualidad, *re* y *voce*. *Grammaticus* apela la sustancia individual de un hombre que sabe gramática, y además *per se* significa *grammatica*. Esto determina que *de re dicta* sea cualidad, pero no que lo sea *simpliciter* —o *de re*—, como parece decir el argumento de Adams<sup>67</sup>. *Grammaticus* es, *secundum quid*, cualidad, porque en el uso coloquial —*usus communis locutionis*— es apelativo de sustancia. *Grammatica* es *simpliciter* cualidad en el uso coloquial (*de dicto*) y en el uso propio (*de re*). *Grammaticus* no: en el uso coloquial es, *secundum quid* (*de re dicta*), cualidad porque apela una sustancia; en el uso propio es *simpliciter* cualidad porque significa (*de re*) una cualidad.

Según la interpretación que D. P. Henry, Anselmo consigue evadir un realismo extremo mediante dos recursos: a) rechazando, en el plano semántico, la caracterización que Prisciano ofrece de «nomen», que conduciría a Anselmo —según Henry lo entiende— a la no distinción entre los nombres que significan sustancia y los que significan calidad, no distinción que implica que los términos generales como «hombre» signifiquen como los nombres propios y nombren entidades separadas y existentes; b) equiparando, lógica y ontológicamente en los denominativos, la significación *per se* y *per aliud* y también «sentido» y «referencia» de conformidad con la doble operación del verbo *esse* en el enunciado predicativo (enunciados *de secundo* y *de tertio adiacente*), equiparación que Henry ve en *Monologion*<sup>68</sup>. Las críticas de Adams a esta interpretación se han impuesto en la comunidad científica argumentando contra Henry que, si se aceptaran sus hipótesis relativas a Anselmo, del mismo modo como los términos propios de sustancia, v.gr. «Platón» apelan, también los términos comunes de sustancia, v.gr. «hombre» podrán apelar aquello que significan *per se*, reificándose de este modo los universales. En tal sentido, el contraste que Anselmo indica en *De grammatico* entre lógicos y gramáticos no expresaría, según Adams, un rechazo a la caracterización del *nomen* que hace Prisciano, sino la introducción de ciertos matices que vienen requeridos por enfatizar la función significativa *per se* en detrimento de la *per aliud* o función apelativa<sup>69</sup>.

Entre la posición de Henry y la de Adams están los textos de Anselmo que deben hablar por ellos mismos. En *De grammatico*, para disuadir al discípulo de su ya insoportable insistencia, expone Anselmo los tres únicos modos de unificar una pluralidad dada: a) por composición de partes pertenecientes al mismo predicamento, es decir, unión de diferencias de un mismo género, como por ejemplo, «animal» consta (*unum quidam constans*) de «cuerpo» y «alma»; b) por conveniencia mutua de las partes a título de género y diferencia específica, como por ejemplo, «cuerpo» y «hombre»; c) por colección de una especie y propiedades, como por ejemplo, «Platón». En otras palabras: a) unidad genérica; b) unidad específica; c) unidad individual. Si lo referimos a los predicables, se trata del género, la especie, la diferencia y el propio. Como es obvio, queda excluido el accidente, porque sola-

67 Cfr. Adams, M.M., op.cit., p. 88.

68 Cfr. Henry, D.P., *The logic of St. Anselm*, Oxford University Press, 1967, pp. 96-107.

69 Cfr. Adams, op.cit., pp. 97-105.

mente por la experiencia puede percibirse la unidad entre un sujeto y sus determinaciones accidentales. Sólo por la experiencia puede, en el terreno del *usus communis locutionis*, apelarse como uno a lo que no es más que *unum per accidens*.

«*Unum per accidens*» designa a aquel «*plura*» de la expresión «*vox una significans plura non ut unum*», es decir, una pluralidad unificada por la existencia en un sujeto, pero sin corresponder a la unidad del género, la especie o el propio.

El obcecamiento del discípulo no se conmueve. Mediante un hipotético «*aliquis*» introduce una última cuña en la argumentación: como los denominativos significan accidentes sin sus respectivos sujetos de inhesión (los únicos que les otorgan unidad aunque más no sea *per accidens*), significan indeterminadamente (= *indeterminate*). Por lo tanto, como significar indeterminadamente es no significar (porque para el discípulo significar es igual a apelar), nada significan a menos que se incluya en su comprensión la noción de un sujeto, esto es, la noción de «*aliquid*» (cfr. DG, XX, 13-22, 166). Nuevamente el discípulo desliza subrepticamente la unidad de la *res* (= *aliquid*) al terreno de la *vox*, con la evidente intención de conseguir que los términos signifiquen aquello que es tan sólo apelado por ellos. El capítulo XXI y último corresponde a la refutación de tan temeraria aserción del discípulo.

Anselmo inicia el capítulo situando la cuestión en su justo juicio al indicar que se trata de indagar «*...utrum nomen [denominativum] significat plura ut unum*» y no, en cambio, «*...utrum omnis qui est [i.e. aquello que el denominativo apela] sit aliquid aut sit qui habet*» (cfr. DG, XXI, 24-28, 166), porque está claro que el nombre no significa necesariamente la totalidad dada de determinaciones de la cosa existente. El nombre «animal», por ejemplo, no significa color alguno, ni la necesaria alternativa «racional / irracional» que cuadra a todo animal existente. Así, por tanto, aunque lo significado por los denominativos pertenezca a algún predicamento de accidente y exija, en consecuencia, en el ámbito de la existencia real, un sujeto sustancial de inhesión, sin embargo, tal requerimiento no viene significado por el denominativo, que se ocupa de ello en el ejercicio de su función apelativa.

Para terminar de desbaratar la argumentación del discípulo Anselmo razona con él por el absurdo. Si se admitiese que los denominativos significan el sujeto de inhesión, aplicando lo que ahora conocemos como la regla de sustitución, llegaríamos al absurdo de multiplicar, en el seno del participio que los expresa, las funciones sustantiva y verbal, vaciándolas de contenido, y diluyendo el mismo término denominativo. Si, por ejemplo, se asigna a la significación de «blanco» la expresión «(aquello que es) blanco», entonces, sustituyendo «blanco» por su equivalente en la misma expresión, se tiene «aquello que es (aquello que es blanco)». Como puede apreciarse, se han duplicado el sujeto (o función sustantiva del participio) y la cópula (o función verbal del participio). Hay dos «aquello» y dos «es», mientras que el denominativo «blanco» ha quedado, si se permite la expresión, diluido al cincuenta por ciento. Y como el procedimiento de sustitución puede aplicarse irrestrictamente, la dilución aumentará en forma concomitante y la avidez significativa y univocante del discípulo terminará por devorarse el lenguaje.

Enrique Camilo Corti  
cortienrique@conicet.gov.ar

Fecha de recepción: 17/03/2017  
Fecha de aceptación: 09/07/2017