

VERDAD, TIEMPO Y JUSTICIA

UN TEMA DE LA FILOSOFÍA DE ANSELMO DE CANTERBURY

El siguiente ensayo elabora y profundiza un artículo publicado por primera vez en un volumen de homenaje a David Rapport Lachtermann (*in memoriam*)¹. El mismo era un intento de leer el famoso opúsculo de San Anselmo, *De veritate*, dejándose guiar por la pregunta, que corresponde a su intención inmanente, sobre el sentido y alcance que tiene el desarrollo del concepto de verdad para una determinación más concreta del *concepto de Dios* —y correlativamente también del concepto del hombre y su relación con Dios. Mi propósito no era plantear la pregunta de si y en qué medida Anselmo procede *sola ratione*, sino de qué modo su *ratio* es capaz de desarrollar, a partir de los datos de la fe, una conceptualidad que satisfaga las aspiraciones del *intellectus credens*². La presente redacción, que permanece fiel a su intención original, intenta por un lado obtener una mayor precisión en la exposición y, por el otro, abordar un tema subyacente al planteamiento anselmiano que no pude tratar en la primera versión: la relación entre verdad y tiempo. De esta manera, espero que aparezca con mayor claridad que la *forma* en que San Anselmo plantea la pregunta por la verdad no depende solamente de su adscripción a la fe cristiana, sino que está arraigada en una temática fundamental de toda la historia de nuestro pensamiento.

INTRODUCCIÓN: NECESIDAD DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD. IDENTIDAD Y TIEMPO

El *contenido* de la famosa definición nominal de la verdad como «adecuación del conocimiento con su objeto»³ se puede retrotraer sin dificultad a Aristóteles (*Metafísica* Γ 7: 1011 b 26-28; Θ 10) y Platón (*Cratilo* 385b; *Sofista* 240d-241a; 263b), en lo esencial, incluso, a Parménides (B I 29; II 3-4; VI 1-2). Pero en la filosofía griega clásica nunca aparece substantivado el concepto decisivo de *adecuación* dentro del marco de esta discusión, sino que está constantemente sustituido por partículas comparativas, tales como ὡς, ὥπως, ὥσπερ, ὁμοίως o alguna perífrasis correspondien-

¹ Cfr. U. PÉREZ PAOLI, «Truth and Justice in Anselm of Canterbury» (traducido del alemán por M. Brainard und D. Effertz): *Graduate Faculty Philosophy Journal* (New York) XVII (1994) 127-151.

² Para este tipo de lectura quiero remitir muy en especial a K. JACOBI, «Begründen in der Theologie»: *Philosophisches Jahrbuch* XCIX (1992) 225-244.

³ Tal la referencia explícita de Kant en la *Crítica de la razón pura*, Lógica trascendental, Introducción, III (KrV B 82). Cfr. G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, Lógica del concepto, Del concepto en general, *Gesammelte Werke*, vol. 12, Düsseldorf 1981, p. 26).

te, y en vano se trataría de buscar una fórmula idiomática que anticipase exactamente el concepto medieval de *adaequatio*. Ὁμοίωσις, por ejemplo, no se utiliza nunca dentro de este contexto, al menos como término técnico⁴.

Para Anselmo de Canterbury, quien en 1080, siendo abad de Beck, escribe el primer tratado metódico en la historia del pensamiento occidental con el título *De Veritate* (*De la Verdad*) que la tradición manuscrita nos haya conservado entero⁵, una cosa parece clara desde el comienzo: «non memini me invenisse definitionem veritatis» —«no recuerdo haber encontrado una definición de la verdad» (*Ver.* I 176,21)⁶. Tomás de Aquino, quien reflexiona casi 200 años después sobre el mismo tema, exponiendo extensamente el concepto de *adaequatio* y dándole su forma definitiva, cita tres fuentes fundamentales para tal determinación del concepto *formal* —*ratio formalis*— de verdad⁷: 1) el pasaje ya citado del libro Γ de la *Metafísica*, en el que no se

⁴ Heidegger ha remitido repetidamente a este término y al correspondiente ὁμοίωμα del *De interpretatione* de Aristóteles (I: 16 a 7), sabiendo, claro está, que no se trata de una definición expresa de la esencia de la verdad; cfr. por ejemplo *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*), § 44a); *Vom Wesen der Wahrheit* (*De la esencia de la verdad*), I, Francfort 1943, p. 10; *Logik* (lecciones del semestre de invierno 1925/26 en Marburgo), tomo 21 de la edición grande, Francfort 1976, p. 166s. El mismo Heidegger alude también al concepto de ὁμολογεῖν en *Die Frage nach dem Ding* (*La pregunta por la cosa*), Tübinga 1975², p. 63, citando también a Aristóteles (*De caelo* III 7: 306 a 6). Algo bastante diferente es, en cambio, el concepto de συμφωνία en el neoplatonismo; pero aquí no trataremos del mismo; cfr. PLOTINO, *Enéadas* III 7,4,11s; IV 8,5,14; V 5,2,18s.

⁵ Ἀλήθεια es el nombre que, según Platón (*Cratilo* 391c, *Teeteto* 161c), llevaba la obra fundamental de Protágoras, aparentemente la misma que Sexto Empírico llama Καταβάλλοτες (*Adv. Math.* VII 60); cfr. Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁶, vol. II, p. 262ss, y la edición del *Protágoras* de Platón de W. Nestle (Stuttgart 1978⁸), p. 14. Περὶ τῆς ἀληθείας llevaba por título una obra del sofista Antifón, según el testimonio de Hermógenes, cfr. Diels/Kranz, *Ibid.*, pp. 334,17 y 337ss. El carácter fragmentario de lo que hoy conocemos sobre estos escritos no nos permite saber si y hasta qué punto se trata en ellos también de una definición formal del concepto de verdad.

⁶ *Ver.* = *De Veritate*. Cito las obras de San Anselmo según la edición crítica de F. S. Schmitt, *S. Anselmi Opera Omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984². A continuación del título de la obra correspondiente cito el capítulo, la página (sin indicación del tomo) y, cuando lo creo conveniente, también la línea.

⁷ Es importante subrayar que se trata del concepto formal de verdad. En efecto, la adecuación puede ser pensada en dos direcciones opuestas: como adecuación del intelecto a la cosa y como adecuación de la cosa al intelecto, tal como pone de manifiesto Santo Tomás (*De ver.* q. 1 a. 2). El concepto formal expresa solamente la adecuación de ambos extremos, que está fundada en la constitución general del ente en cuanto tal —*modus generalis consequens omne ens* (*Ibid.* q. 1 a. 1c.)—, de acuerdo a la conveniencia de un ente con otro —*secundum convenientiam unius entis ad aliud*—, y que supone una especie particular de ente que por naturaleza propia sea capaz de convenir con todo ente —*aliquid quod natum sit convenire cum omni ente*—, con lo cual Santo Tomás está pensando en primer lugar, siguiendo a Aristóteles (*De Anima* III 8: 431 b 21), en el alma humana. Según que la adecuación se oriente hacia la cosa o hacia el intelecto, se pueden citar también otras fuentes, que es lo que hace Santo Tomás en el texto aludido.

Santo Tomás trata extensamente el tema de la verdad en tres ocasiones diferentes y cada vez en una forma también diferente. Correspondientemente trata de forma distinta también la definición de San Anselmo. Véase M.-J. LAPIERRE, «Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth»: *Sciences Ecclésiastiques* XVIII (1966) 413-441, quien ha elaborado claramente la diferencia entre los tres textos. Véase también J. VANDE WIELE, «La vérité ontologique chez saint Thomas»: *Revue Philosophique de Louvain* LII (1954) 521-571; y A. ZIMMERMANN, «Bemerkungen zu Thomas von Aquin, Quaest. Disp. de Veritate I»: *Miscelanea Mediaevalia* XV (1982) 247-261.

encuentra ningún término correspondiente para el nombre *adaequatio*, pero sí una perífrasis, que Santo Tomás traduce de la siguiente manera: «cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est» —«cuando se dice que es lo que es y que no es lo que no es»—; 2) una definición que se adjudica a Isaac Israeli y que posiblemente proviene de Avicena: «Veritas est adaequatio rei et intellectus» —«la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto»⁸— y que hay que suponer que le era desconocida a San Anselmo; 3) la definición de san Anselmo: «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis» —«La verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente» (*Q. disp. De ver. q. 1 a. 1c*)—.

San Anselmo, en cambio, si damos fe a su palabra, no contaba con ninguna definición previa de verdad a la que pudiera remitirse. Hay que hacer notar, empero, que él está pensando en un tipo de definición que satisfaga algunas exigencias mínimas de la lógica, por lo menos ésta: que no contenga ni más ni menos de lo necesario (*Ver. XI 191,21ss.*; cfr. *Lib. arb. I 208,8*), es decir, que conste de género y diferencia específica (*Lib. arb. XIII 225,12ss.*). Esta insistencia sobre las condiciones formales para la rectitud de la definición no debe hacer olvidar, con todo, que las reflexiones de San Anselmo sobre la esencia de la verdad conforman un elemento esencial dentro de una totalidad relacional que está centrada exclusivamente en el tema de la *libertad* del hombre y su destino. Sobre este conocido hecho no se puede insistir demasiado: el diálogo *Sobre la verdad* es el primero de tres tratados que conciernen al estudio de la Sagrada Escritura (*Ver.*, praef. 173) y que se copertenen en un orden estricto (*Ibid.* 174); el segundo diálogo tiene como tema la libertad de arbitrio (*De libertate arbitrii*) y el tercero la caída del demonio (*De casu diaboli*). Por extraño que pueda parecer este contexto para la discusión filosófica actual, el mismo determina la dirección y la tarea del pensar de San Anselmo en el tratamiento del concepto de verdad, por el cual tiene un interés exclusivamente *práctico* o moral⁹.

Precisemos un tanto el punto de partida de la cuestión: en una obra anterior (*Monologion*, c. XVIII), San Anselmo había tratado de demostrar la infinitud del ser supremo —que ya había identificado en el mismo libro (c. XVI) con la verdad suprema— entre otras cosas mediante la ausencia de principio y fin de la verdad. El discípulo que hace las veces de interlocutor comienza la conversación recordando este pasaje, en el que San Anselmo hacía uso de un argumento retórico, retando a quien fuese a tratar de pensar lo siguiente:

⁸ Cfr. la nota *ad locum* en la *Editio Leonina*; cfr. también J. T. MUCKLE, «Isaac Israeli's Definition of Truth»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge VIII* (1933) 5-8; J. VANDE WIELE, *op. cit.*, 539s.; y K. FLASCH, «Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury»: *Philosophisches Jahrbuch LXXII* (1965) 322-352, 340ss.

⁹ Cfr. K. FLASCH, *op. cit.*, 327: «Die *ethische* Fragestellung und Terminologie durchdringt das ganze kleine Werk»; J. RASSAM, «Existence et vérité chez saint Anselm»: *Archives de Philosophie XXIV* (1961) 330-337, 330: «Il existe donc, pour l'auteur, une continuité logique entre les problèmes de la vérité, de la liberté et du péché». El extenso trabajo de POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, Paris 1964, indispensable para el estudio del concepto de *rectitudo* en san Anselmo, tanto en sentido filológico, como filosófico-teológico y espiritual, está también orientado desde un comienzo por el planteamiento práctico de esta cuestión. Para la distinción entre el concepto anselmiano de *rectitudo* y el platónico de ὁρθότης, tal como éste ha sido interpretado por Heidegger, véase F. WIEDMANN, «Wahrheit als Recht-heit»: *Epimeleia. Festschrift H. Kuhn*, 1964, 174-182.

a) cuándo *ha comenzado* a ser verdadero o cuándo *no* ha sido verdadero esto: que algo iba a ser (*futurum erat aliquid*);

b) cuándo *dejará de ser* y ya *no* será más verdadero esto: que algo habrá sido (*praeteritum erit aliquid*);

para luego inferir:

1. no es posible pensar ninguna de estas dos cosas,

2. ninguna de las dos puede ser verdadera sin la verdad (*utrumque hoc verum sine veritate esse non potest*),

3. entonces es imposible siquiera pensar que la verdad tenga principio o fin¹⁰.

1. *a*) y *b*) están pensados, a pesar de su apariencia inmediata, a partir del *presente*, el cual es visto cada vez desde una de las otras dos dimensiones del tiempo y desde allí aparece como la opuesta: desde el pasado como futuro y desde el futuro como pasado. Y la pregunta se plantea en cada uno de los dos casos desde aquella dimensión desde la cual se mira hacia el presente. *a*) Algo es ahora (al menos nosotros, mientras lo estamos discutiendo); luego: durante todo el pasado («siempre») fue verdadero decir «algo va a ser». Quien lo quiera poner en duda debe mostrar una instancia en que no haya sido así, un momento del pasado en el que no hubiese sido verdadero decir que algo iba a ser después. *b*) Algo es ahora; luego: durante todo el futuro («siempre») será verdadero decir «algo ha sido». Quien lo quiera poner en duda deberá mostrar una instancia en que no vaya a ser así, un momento del futuro en el que no vaya a ser verdadero decir que algo ha sido antes. Ahora bien: el orden no se puede trastocar y afirmar el futuro desde el futuro mismo o el pasado desde el pasado porque sería una petición de principio. No se puede afirmar con certeza de verdad: *a*) «algo va a ser» será siempre verdadero, o *b*) «algo ha sido» ha sido siempre verdadero. ¿Por qué? Porque en ambos casos nos estaríamos sustrayendo a la única dimensión que es evidente, el presente. Al decir que «algo va a ser» será siempre verdadero, estoy afirmando que todo tiempo futuro presupone un futuro posterior, mientras lo que parece sostener la verdad de la tesis de Anselmo es que todo tiempo futuro supone un *pasado* anterior. Sin pasado no hay futuro, sin anterioridad no hay posterioridad. Y a la inversa: toda anterioridad presupone posterioridad, sin futuro no hay pasado. Por eso tampoco puedo decir con certeza de verdad que «algo ha sido» ha sido siempre verdadero, dado que en este caso estoy afirmando que todo tiempo pasado presupone un pasado anterior, mientras lo que parece sostener la verdad de la tesis de San Anselmo es que todo tiempo pasado presupone un *futuro* posterior. *Lo realmente presupuesto en tales presuposiciones no es otra cosa que el presente: el presente es el futuro presupuesto por el pasado y el pasado presupuesto por el futuro.*

2. La premisa mayor del argumento es entonces: no se puede pensar ninguna de las dos cosas, ni un comienzo en el pasado para la verdad de «algo (el presente) iba a

¹⁰ *Ver.* I 176,8ss: «Cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum: videlicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest: impossibile est vel cogitare quod veritas principium aut finem habeat».

ser después», ni un fin en el futuro para la verdad de «algo (el presente) habrá sido antes». El parentesco de esta formulación con el conocido argumento anselmiano sobre la existencia de Dios como «aquello mayor de lo cual no se puede pensar nada»¹¹ es evidente, como así también la dificultad que presenta. Porque la pregunta que parece tener que plantearse necesariamente es, si y en qué medida la imposibilidad de pensar una cosa nos dice algo sobre la estructura del objeto pensado y no más bien sobre la estructura del sujeto pensante. Dicho de otra manera, la imposibilidad de pensar un límite temporal para la validez de verdad de aquellas dos proposiciones conduce necesariamente a la pregunta: ¿para quién es imposible pensarlo? Y la primera respuesta que se nos ofrece y que tal vez sea la única posible para los seres humanos parece ser: para el pensamiento presente, para nosotros mismos, que somos los únicos cuyo pensamiento podemos conocer por experiencia y que estamos atados a la necesidad de pensar todo *en el presente, desde él y hacia él*. El «comienzo» del pasado y el «fin» del futuro nos remiten, querámoslo o no, otra vez al *fin* del pasado y al *comienzo* del futuro, al presente, límite común a los dos, desde el cual los pensamos y podemos plantear y responder cualquier tipo de cuestión acerca de ellos. La perplejidad ante la que nos pone tal reflexión, que nos lleva a cuestionar la estructura temporal de nuestro pensamiento y, en el fondo, la estructura misma del tiempo, no es, empero, objeto de la obra de San Anselmo. En cambio de ello, Anselmo tiene a mano una respuesta pensada largamente por Platón y discutida una y otra vez en la historia de la filosofía: una cosa no puede ser verdadera si no lo es por la verdad. Ante la pregunta mucho más general por la identidad de una cosa determinada consigo misma, que ella misma parece no poder realizar en ningún caso, Platón había descubierto una identidad a primera vista paradójica pero que vendría a dar la razón última de aquélla: según su tesis, ninguna cosa bella, por ejemplo, es total y solamente bella, sino que apenas si puede presentar un vago y fugaz reflejo de la belleza, mezclado con una multitud de otras propiedades diferentes, y si en un momento aparece como bella, lo hace sujeta a una ley despiadada: la de correr constantemente el peligro de transformarse en algo diferente en el momento inmediatamente posterior; por eso es incapaz de dar cuenta de su belleza por sí misma. El fundamento de su carácter de bella sólo puede encontrarse allí donde lo bello es realmente bello, idéntico total y solamente consigo mismo. Pero sólo la belleza misma, la idea de lo bello, es totalmente idéntica consigo misma en cuanto a la belleza: no contiene nada que no sea bello y contiene todo lo que es bello. Ella es, por tanto —tal la reflexión de Platón— fundamento para sí misma de lo bello y causa de lo bello para todo lo demás que participe de ella. Aplicando el mismo principio a lo verdadero, obtenemos la formulación de San Anselmo: nada particular es verdadero por sí mismo. Sólo la verdad da cuenta de lo verdadero para sí misma y para lo demás. De manera que, reflexiona San Anselmo, aquellas dos proposiciones («algo iba a ser», «algo habrá sido»), que son evidentemente verdaderas, puesto que su opuesto no se puede pensar, sólo lo pueden ser *por la verdad*.

3. Ahora bien: mientras la proposición «algo iba a ser» fue verdadera «siempre», sin

¹¹ Tal la conocida fórmula de san Anselmo en el *Proslogion*: «quo nihil maius cogitari potest».

principio temporal pensable en el *pasado*, la proposición «algo habrá sido» será verdadera «siempre», sin fin temporal pensable en el *futuro*. Anselmo concluye: la verdad que las soporta no tiene, por lo tanto, ni principio ni fin en el tiempo.

Aparte de la reflexión que hacíamos anteriormente sobre el hecho de que este argumento, más que demostrar la eternidad de la verdad, parece demostrar nuestra imposibilidad de pensarle un comienzo y un fin, llama poderosamente la atención que San Anselmo no haya tratado de probar aquella eternidad a partir del ejemplo clásico de alguna proposición matemática, del tipo de las que por sí mismas expresan una verdad que parece independiente del tiempo y que desde antiguo sirven de paradigma en estos casos, p. ej.: $7 + 3 = 10$ ¹². El recurso a una verdad temporal, que «desde toda eternidad» sea verdadera, pertenece a otra tradición, la de la discusión sobre la contingencia y la fuerza del destino¹³, y la aparente necesidad envuelta en la verdad de las proposiciones sobre un hecho contingente que suceda en el futuro¹⁴, necesidad que aniquilaría toda libertad. Sin duda no es casual que San Anselmo elija esta tradición: el tema de la verdad está planteado aquí, como hemos dicho, desde un punto de vista eminentemente ético-práctico y sobre el trasfondo de la problemática de la providencia divina y la libertad humana. Para ello da un nuevo giro a las dos proposiciones, haciendo abstracción del contenido concreto de la verdad del caso y concentrando su tesis en un enunciado general, que le da una fuerza mayor de convicción: «*algo fue*», «*algo va a ser*». De allí su tono desafiante: «Piense quien así lo puede» —«*cogitet qui potest*»—.

Dando un paso más en este proceso de generalización, intenta San Anselmo además una segunda demostración en la que pone a la verdad misma como tema central y que procede por reducción al absurdo, pero cuyo *nervus probandi* es la misma tesis de que lo verdadero no puede ser verdadero si no lo es por la verdad, y su forma de argumentar es la misma de desarrollar una relación temporal de anterioridad, posterioridad y simultaneidad:

1. Si la verdad ha tenido principio en el pasado o tendrá fin en el futuro, entonces: antes de que comenzara a ser, era verdadero que en aquel entonces no había verdad, y después que termine de ser, será verdadero que en aquel entonces no habrá verdad.

¹² Tal el ejemplo de San Agustín en su tratado *Sobre el libre albedrío*, donde se refiere a la *ratio et ueritas numeri*: «Septem autem et tria decem sunt et non solum nunc sed etiam semper neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem aut aliquando septem et tria non erunt decem» (*Lib. arb.* 2,21, c.8,31 Green). Una intención manifiesta de San Agustín en sus primeras obras era demostrar la inmortalidad de la *razón humana* tomando como base su capacidad de percibir la *razón numérica* (en el sentido de *proporción*); cfr. también su tratado *Sobre el orden*: «An ratio non est immortalis? Sed unum ad duo vel duo ad quattuor uerissima ratio est nec magis heri fuit ista ratio uera quam hodie nec magis cras aut post annum erit uera nec, si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse» (*Ord.* 2,50, c.19,23 Green).

¹³ Cfr. por ejemplo, CICERÓN, *De fato* 13,29: «Si ex aeternitate verum hoc fuit: ex isto morbo conualesces [...]».

¹⁴ Es el problema planteado ya por Aristóteles en el *De interpretatione*, donde se opone justamente a la tesis de la determinación necesaria de la verdad contingente que se derivaría de formulaciones tales como: «lo que alguien dijo con verdad que va a ser, es imposible que no se realice, y siempre era verdadero decir que lo realizado iba a ser» (9: 19 a 4).

2. Pero lo verdadero no puede ser sin la verdad (*Atqui verum non potest esse sine veritate*).
3. Por tanto, la verdad era antes de que fuera la verdad y será después que se haya terminado la verdad; lo que es contradictorio.
4. San Anselmo concluye: la verdad no puede encerrarse en principio o fin alguno, es eterna. Aunque sea posible «decir» que ella tiene principio o fin, es imposible *pensarlo*¹⁵.

Esta argumentación *pone* expresamente el momento de la simultaneidad (*tunc*) que en la anterior era sólo objeto de una pregunta retórica (*quando*): entonces, cuando la verdad aún no era, era verdadera la proposición «la verdad no es». Entonces, cuando la verdad deje de ser, será verdadera la proposición «la verdad no es». El contenido de cada una de las dos proposiciones no expresa ya ninguna referencia temporal fuera del presente mismo: *ahora*, en el presente anterior y en el presente posterior a la verdad, la verdad *no es*. Pero la verdad de esta proposición depende de la existencia de la verdad misma que ella niega. La verdad es y no es al mismo tiempo. El presente pensado de esta manera se anularía a sí mismo. De modo que, concluye San Anselmo, la proposición «la verdad no es» será siempre falsa, su contradictoria «la verdad es» será siempre verdadera.

Tampoco aquí se plantea San Anselmo la cuestión correspondiente a la dificultad que destacábamos anteriormente: ¿para quién o desde dónde es presente aquella simultaneidad pensada en el pasado (entonces, cuando la verdad no era) o en el futuro (entonces, cuando la verdad no sea)? Aunque el contenido de las dos proposiciones parezca atenerse estrictamente a un presente dado de alguna manera en el pasado y en el futuro —debido a la idea de *simultaneidad* que expresan—, hay que recalcar que tal presente fuera del presente no es dado en sí mismo, sino que es el presente *meramente pensado* por nosotros, que somos quienes planteamos la pregunta desde *nuestro* presente. Pero para San Anselmo, con estas dos pruebas está demostrada suficientemente la eternidad de la verdad. Ellas le sirven a su discípulo de ocasión para inaugurar el diálogo acerca de este tema con una distinción: por un lado, ambos interlocutores creen, como cristianos, que Dios es *la* verdad, cuya eternidad justamente se tiene por demostrada; por otro lado, *verdad* se entiende en muchos sentidos y se emplea en ocasiones muy diversas, de modo que con razón se plantea la pregunta de si cada vez que se adjudica verdad a algo hay que admitir que se trata de Dios.¹⁶

Punto de partida es, entonces, una aparente discrepancia entre el contenido de la fe y el uso racional vulgar del concepto de verdad. Para superar esta discrepancia,

¹⁵ Ver. I 176,13ss.: «Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine». Un argumento similar utilizaba Sexto Empírico para demostrar la impensabilidad del *tiempo* (véase p. ej. *Hypotyposis pirrónicas* III 141) y en último término puede retrotraerse a los argumentos de la escuela eleática para negar el origen y la aniquilación del ente.

¹⁶ Ver. I 176,4-6: «Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire, an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus».

Anselmo busca una solución, por un lado, en la determinación del concepto de verdad (*definitio*), por el otro, en su división (*divisio*). Pero a diferencia de lo que sucede en el segundo de los tres diálogos, en el *De libertate arbitrii*, la división no aparece al final del tratado¹⁷, después que hubiese sido elaborada la definición, sino que esta última se logra establecer siguiendo el hilo conductor de aquella¹⁸. La primera parte del diálogo *De veritate* es de este modo un encaminamiento hacia el concepto de verdad a través de la diversidad de sus formas, que parte de lo más conocido para nosotros —la verdad del enunciado— hacia lo menos conocido —la verdad de las cosas¹⁹— para retornar desde allí al presupuesto inicial que, como contenido de fe, daba origen a toda la disquisición —la verdad suprema—. En detalle, estos capítulos tratan los siguientes temas: la verdad de la significación en el enunciado (c. II); la verdad de la opinión y del pensamiento (c. III); la verdad de la voluntad (c. IV); la verdad de la acción (c. V); la verdad de los sentidos (c. VI); la verdad de la esencia de las cosas (c. VII); diversas significaciones de *deber* y *no deber*, *poder* y *no poder* (c. VIII); reducción de la verdad de la acción y de la existencia de las cosas a la verdad de la significación (c. IX); la verdad suprema (c. X).

Este camino lleva entonces de lo exterior —el enunciado— hacia lo interior —el pensamiento—, de lo interior —la voluntad— hacia lo exterior —la acción— y de allí a lo exterior por antonomasia, aquello que ya no depende en modo alguno de nuestra interioridad: las cosas²⁰. Una vez alcanzada su posibilidad más exterior, la reflexión metódica gira sobre sí misma para dar una revista al camino realizado y se pone nuevamente en movimiento para dirigirse desde lo inferior —las cosas— hacia lo supremo —Dios— por medio de la significación. Lo más exterior, la verdad de la cosa, constituye el término medio de esta primera parte del movimiento metódico, tal como lo muestra el capítulo X que lo concluye y en el cual, de todos los términos ya expuestos, sólo quedan tres: 1) la verdad suprema —causa no causada de la verdad—, 2) la verdad de la existencia de la cosa —causa causada de la verdad— y 3) la verdad de la significación en el pensamiento y el enunciado —verdad causada, que ya no es causa de ninguna otra verdad²¹—. Con estos tres conceptos se retoma y completa el argumento del *Monologion*, que constituye el punto de partida del c. I, con lo cual el movimiento se cierra en un círculo. Lo nuevo y decisivo con respecto a aquella otra obra es el hecho de que entre los dos extremos del argumento original sobre la eternidad de la verdad —verdad de la significación y verdad suprema— aparece ahora un término medio nuevo, del que no se hablaba allí, y que tiene evidentemente la función de establecer su correspondencia mutua: la verdad de la cosa.

¹⁷ La *divisio libertatis* es el tema del último capítulo del *Lib. arb.* XIV; la *definitio* es introducida ya en el capítulo III, p. 212,19s.

¹⁸ *Ver.* I 176,20-177,2: «sed si vis quaeramus per rerum diversitates, in quibus veritatem dicimus esse, quid sit veritas».

¹⁹ *Cfr. Ver.* IX 188,27s.: «Sed redeamus ad veritatem significationem, a qua ideo incepti, ut te a notioribus ad ignotiora perducerem».

²⁰ El capítulo sobre la verdad de los sentidos no tiene ninguna significación independiente.

²¹ Tales son también los tres términos a los que se refiere Tomás de Aquino: *intellectus divinus, res naturalis, intellectus humanus* (*Quaest. disp. De ver. q. 1 a. 2c.*).

A esta primera parte siguen tres capítulos que tratan sobre la definición de la verdad en sentido propio (c. XI), sobre la definición de la justicia (c. XII) y sólo después sobre la pregunta que daba origen a toda la discusión, con la demostración de que en todo tipo de verdad reina efectivamente una verdad única, la verdad divina (c. XIII). La posición media del capítulo sobre la justicia hace sospechar que su explicación también cumple una función mediadora. Al mismo tiempo, hace ver con toda claridad la intención práctico-moral de la obra.

I. PRIMERA PARTE: LA DIVISIÓN DEL CONCEPTO DE VERDAD

Anselmo parte, como hemos dicho, de la forma de verdad más conocida para nosotros, la verdad de la significación en el enunciado, en un sentido que parece adecuarse al uso común del término. En efecto, Anselmo alude a la relación de correspondencia, según la cual el enunciado se orienta dirigiéndose al estado de cosas que expresa; un enunciado es verdadero, entonces, cuando dice lo que es o expresa la cosa tal como ella misma es²². La relación «entonces... cuando» limita la validez de la verdad a una condición y la relación «tal... como» establece la regla bajo la cual dicha condición se cumple. En este «orientarse dirigiéndose» que establece una relación direccional hacia la cosa se podría pensar que ya está expresada suficientemente la idea de «rectitud» del enunciado: la verdad del mismo está pensada como una línea recta dirigida al hecho que expresa. Pese a la apariencia de comprensible de suyo que presenta esta constatación, la misma deja sin explicar el problema de fondo. En efecto, ¿qué significa expresar un hecho *tal como* es? ¿No se trata desde el comienzo de dos planos totalmente diferentes, el plano del hecho y el plano de su expresión? La discrepancia radical que existe entre la forma de ser de lo real y la forma de ser del enunciado la ponía Heidegger de manifiesto con un ejemplo banal: el enunciado «la moneda de cinco marcos es circular» es verdadero porque se adecúa a la moneda tal como ella es, pero no por eso pasa a tener él mismo las propiedades de la moneda, por ejemplo la de ser circular²³. La constatación de que el enunciado expresa una cosa tal como es no termina de aclarar el concepto de verdad, sino que requiere ella misma una aclaración. Para lograrla, el pensamiento de Anselmo, que es quien por primera y única vez en la historia de la filosofía elabora de manera *explícita* la determinación de la esencia de la verdad como *rectitud*, que para Heidegger subyace de manera *implícita* a dicha historia en su totalidad²⁴, toma un camino sumamente peculiar y que sólo es posible bajo supuestos muy específicos. En efecto, después de mostrar que la cosa, a la que debe corresponder el enunciado, es la causa de la verdad

²² Cfr. por ejemplo *Ver.* II 178,6s: «cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera». 177,11s: «quia sic enuntiat quemadmodum res est».

²³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit (Sobre la esencia de la verdad)* 2, p. 10.

²⁴ Tal es la conocida tesis de Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit (La doctrina de Platón acerca de la verdad)*, publicada por primera vez en Berlín en 1942, pero concebida poco después de *Vom Wesen der Wahrheit*, que data originariamente de 1930. No deja de llamar la atención el que Heidegger no se haya referido nunca explícitamente a San Anselmo, cfr. WIEDMANN, *op. cit.*

de éste pero no la verdad misma —dado que la verdad, a diferencia de la cosa, parece estar *en* el enunciado, del cual decimos que es verdadero— pero que ese *estar en* no puede ser el mismo que el de las propiedades que pertenecen a su definición —porque en tal caso el enunciado sería siempre verdadero—, plantea una pregunta que tomada en sí misma determina la orientación de todo el tratado: *¿para qué está hecho el enunciado?*²⁵.

La pregunta por la causa final no es nueva ni inusual en la historia del pensamiento. En buena filosofía aristotélica, se diría, preguntar por la esencia o causa formal de una cosa y preguntar por su causa final es, al menos en gran parte y entendido en el sentido correcto, lo mismo. Sin embargo, justamente Aristóteles, que, partiendo de cinco tipos diferentes de verdad como actitud humana, llega a definir finalmente tres formas distintas de verdad (verdad teórica, verdad ético-práctica, verdad técnico-po-iética)²⁶, en ningún caso se plantea esta pregunta. En primer lugar, cabe llamar la atención sobre el hecho de que en ella el centro de gravedad de la reflexión se ha trasladado desde el plano meramente teórico al plano técnico-po-iético (el enunciado es algo *hecho, producido* —“facta est”—) y de allí al plano ético-práctico (ha sido hecho *con un fin* —“ad quid facta est”—). En segundo lugar, como es dable esperar de acuerdo al origen mismo de la pregunta por la verdad en este tratado y como lo corroborará el desarrollo ulterior del mismo, ambos movimientos están hechos presuponiendo datos mínimos de la revelación cristiana: *a)* que el enunciado ha sido hecho, significa más concretamente que ha sido *creado*; *b)* en correspondencia con ello va pensada también su finalidad como una tarea que no está a nuestra disposición determinar, sino que le ha sido encomendada por el Creador. Ambos presupuestos son una concepción más elaborada, desde el punto de vista de la fe cristiana, de aquello que está indirectamente contenido en la premisa tomada de las reflexiones platónicas: todo lo verdadero es verdadero *por* la verdad²⁷. La cuestión que plantea San Anselmo no pregunta, entonces, qué función cumple por lo común un enunciado, o podría cumplir excepcionalmente por una decisión de nuestro arbitrio, sino qué función *debe* cumplir. Solamente considerando estos presupuestos, obtienen todo su sentido los pasos subsiguientes, con los que san Anselmo trata de comprender la verdad del enunciado:

- a)* el enunciado es entonces verdadero, cuando significa (*significat*) lo que es;
- b)* entonces significa lo que debe significar (*significat quod debet*);
- c)* entonces significa correctamente, es decir rectamente (*recte significat*);
- d)* entonces la significación misma es correcta, recta (*recta est significatio*);
- e)* por lo tanto, la verdad del enunciado es la rectitud, derechura o conformidad a derecho (*rectitudo*) de la significación²⁸.

²⁵ Así pregunta, por ejemplo, en relación a la afirmación: «ad quid facta est affirmatio?» (*Ver.* II 178,8).

²⁶ Tomo aquí como orientación la conocida distinción aristotélica de las tres posiciones del pensamiento frente al ente en el libro VI de la *Metafísica* y la correspondiente elaboración de los tres tipos de verdad en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

²⁷ Cfr. *Ver.* II, 177,16: «nihil est verum nisi participando veritatem».

²⁸ Cfr. *Ver.* II 178.

En este resultado, la expresión «rectitud de la significación» significa algo totalmente distinto de lo que parece a primera vista o de lo que constituía el punto de partida de la reflexión. En efecto, el patrón de medida para la rectitud del enunciado se pone ahora sólo de forma secundaria en el hecho o en la cosa que se enuncia; de forma primaria tal patrón de medida está dictado por un *deber*. *Rectitudo* significa entonces en el fondo «conformidad a derecho». El carácter decisivo de esta relación de derecho para las reflexiones que San Anselmo se apresta a desarrollar, lo podemos ejemplificar con las dos expresiones fundamentales escogidas por él para su elaboración:

— *Debere* está tomado aquí en su significado doble de «tener que» y de «adeudar». Con su tesis «significat quod debet», Anselmo está diciendo: 1) «el enunciado significa lo que *tiene que* significar», y 2) «porque *adeuda* esta forma de la significación».

— *Rectus* está tomado en una multiplicidad de significados, tales como «en línea recta», «dirigido a», «correcto», «derecho», «justo». Con su tesis «recte significat», Anselmo está diciendo: 1) «el enunciado recibe su dirección a partir de su tarea propia»; 2) «por eso está dirigido en línea recta al hecho al que corresponde y de ese modo», y 3) «hace lo que le corresponde y debe por derecho, es correcto, justo».

San Anselmo traduce de este modo elementos típicamente «teóricos» de la verdad a un lenguaje eminentemente ético-jurídico. Pero justamente el fundamento jurídico que yace a la base de tales reflexiones y que presupone una doctrina de la creación transforma también en un problema fundamental la estructura del enunciado falso y obliga al pensamiento a plantear la pregunta por la *verdad debida* juntamente con la pregunta por el *derecho a la existencia de la no verdad*. Si todo ha sido creado con un fin específico que debe cumplir, ¿qué pasa entonces con aquel enunciado que *no* cumple con su deber, que no se orienta por él y expresa un hecho de manera distinta a como es en realidad? ¿Escapa el enunciado falso a su deber al no cumplir con su tarea, o está realizando un derecho que le es propio? ¿No está incluida en la esencia misma del enunciado en cuanto tal la doble posibilidad de corresponder a la cosa, *o no*? En un punto, al menos, hay que conceder que el enunciado falso sigue cumpliendo con su deber, si y en la medida en que por lo menos significa algo, dado que ésta es evidentemente también su función, aunque se trate de una función más general que la de «significar correctamente».

Ahora bien, de acuerdo a la identificación de la verdad con el deber, esto debería querer decir tanto como que el enunciado falso, en un sentido diferente, *también es verdadero*. De este modo, San Anselmo se ve obligado a distinguir dos tipos diferentes de verdad en el enunciado. Por un lado está su función más general, aquello *que* ha recibido con su ser creado y de lo que es capaz según su esencia: significar algo, y según esta función, el enunciado es siempre verdadero, cualquiera sea la posibilidad que realice, tanto en la verdad como en la no verdad. Por otro lado está *aquello para lo que* ha sido creado, que es la realización de sólo una de esas dos posibilidades —la rectitud de la significación— con exclusión de la otra²⁹, y según esta función, sólo es

²⁹ Cfr. *Ver.* II 179,1s: «Vera quidem non solet dici, cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat esse quod est, *dupliciter* facit

verdadero cuando expresa la cosa como es. Aquello que es por nacimiento, su *naturalidad*, es entonces más amplio que el *fin* para el que está hecho y al cumplir con este fin está cumpliendo con su deber de manera doble: significa —y significa correctamente—. Y eso no sería así, agrega San Anselmo, si hubiese sido posible de otro modo; es decir: al Creador no le ha sido posible darle solamente la significación correcta sin darle también la posibilidad de la significación falsa³⁰.

Se ven claramente los alcances de esta distinción: si partimos del hecho de que *todo* ha sido dado por el Creador y gobernador del universo, y por lo tanto también este atributo exclusivo del hombre, el don del lenguaje, la capacidad del enunciado y de la significación en general, entonces debe ponerse la cuestión de por qué le ha sido dada con ello la posibilidad del error. En efecto, de la existencia de esa posibilidad nace la sospecha de que Dios no ha creado al hombre correctamente. ¿Por qué no lo ha creado de tal manera que nunca pudiera equivocarse? Es una de las cuestiones básicas en cualquier planteo de teodicea. La respuesta provisoria de San Anselmo consiste, en primer lugar, en sujetar el error al deber —también en la falta de rectitud el enunciado cumple con su deber y no se escapa al orden de la creación—; en segundo lugar, en la diferenciación de grados del deber y, por lo tanto, grados de verdad —el enunciado en general, verdadero simplemente, y el enunciado correcto, verdadero por partida doble—; en tercer lugar, en la tesis, de que el grado superior no podría haber sido dado sin el inferior³¹.

Esta doble caracterización de la verdad no puede quedar encerrada, evidentemente, dentro de los límites estrechos del enunciado, sino que debe poder extenderse a todo tipo de signo, cuya función sea significar el ser o no ser de algo³². Para la reflexión metódica de Anselmo, empero, es de importancia decisiva dar un paso más allá e investigar este peculiar concepto de verdad como verdad de derecho en ámbitos totalmente diferentes de los que a primera vista están conectados directamente con el signo y el significado. En primer lugar dentro del pensar mismo. Tampoco aquí, se diría, pareciera ser muy novedoso el hablar de verdad, puesto que si el enunciado debe coincidir con la cosa, esta coincidencia debe tener lugar primeramente en el pensamiento que le sirve de base. Así rezaba la definición nominal de Kant que citába-

quod debet; quoniam significat *quod accepit* significare, et *ad quod* facta est».

³⁰ *Ibid.* línea 8ss: «Non enim accepit significare esse rem, cum non est, vel non esse cum est, nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse, quando est, vel non esse, quando non est».

³¹ Anselmo diferencia estos dos grados por medio de las siguientes propiedades: el hecho de que un enunciado signifique algo en general y que por ello sea capaz de significar algo verdadero o falso, es su rectitud *inmutable*, una propiedad que le pertenece *siempre y naturalmente*. Si aparte de eso significa de modo correcto, entonces esta rectitud es *mutable* y le pertenece *accidentalmente y según el uso*. En el ejemplo clásico de la lógica estoica «es de día», se puede entonces mostrar: en cierto sentido este enunciado es siempre verdadero, es decir, cumple con su naturaleza de significar algo; en otro sentido, es ocasionalmente falso, cuando justamente no es de día. Hay algunos enunciados, empero, en los cuales los dos tipos de verdad son inseparables, por ejemplo: «el hombre es un animal», o «el hombre no es una piedra». Cfr. *Ver.* II 179.

³² Cfr. *Ver.* II 180, 1ss: «Eadem enim ratio veritatis, quam in propositione vocis perspeximus, consideranda est in omnibus signis, quae fiunt ad significandum aliquid esse vel non esse, ut sunt scripturae vel loquela digitorum».

mos al comienzo: «Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande» («conveniencia del conocimiento con su objeto») y la definición de Tomás de Aquino: «adaequatio rei et intellectus» («adecuación de la cosa y del intelecto»). Ya Aristóteles, en el conocido pasaje del capítulo primero del *De interpretatione*, partía del hecho de que la «similitud» (ὁμοίωμα) del pensamiento con la cosa es la condición necesaria para que el lenguaje se refiera como signo (σημειον) a la misma³³. Pero para San Anselmo se trata de poner de relieve aquella relación que había destacado en el enunciado y que justamente escapa a los cánones usuales para medir el concepto de verdad: la rectitud del pensar no reside tanto en su conveniencia con la cosa, sino más bien en la conveniencia con su deber. Si corresponde a la cosa, entonces cumple con su fin, aquello para lo que ha sido dado. Es esta correspondencia la que da la medida para la otra. La rectitud del pensamiento es, por lo tanto, también una rectitud debida, su verdad la conformidad a derecho³⁴.

Las mismas reflexiones tienen validez para los dos temas siguientes de la investigación, en los cuales ya no es tan común hablar de «verdad»: la voluntad y la acción. Ahora bien, cuando Anselmo definía la verdad como rectitud en el sentido del deber, lo hacía con la intención evidente de dirigir la totalidad de sus reflexiones hacia la dimensión de la voluntad y la acción que cumplen con tal deber. Aquí se centra el núcleo de su pensamiento, lo que puede verse ya en el hecho de que ambos temas son introducidos mediante la palabra de quien Anselmo llama la *Verdad misma*³⁵. El hecho de que justamente en medio de la discusión sobre el concepto de verdad San Anselmo cite dos pasajes del Evangelio de San Juan en los que habla Jesucristo, no es un mero recurso a la autoridad de la Sagrada Escritura para compensar la debilidad de un argumento mediante un artículo de fe. Lo importante es más bien que estas dos citas, que tienen como tema a la verdad, salen de la boca del Señor, quien en ese mismo Evangelio se ha dado a sí mismo el nombre de «Verdad» y a quien el pensamiento filosófico-teológico, fundamentalmente en la tradición agustiniana, ha tratado una y otra vez de comprender en este sentido, como la Verdad del Padre. Aquí, en el lugar dedicado a la exposición de la más íntima interiorización de la verdad, la voluntad, y a su exteriorización inmediata, la acción, se pone de manifiesto por boca propia aquella Verdad que Anselmo había calificado como la suprema, la Verdad divina. Lo que ella dice es la ocasión de la que nace todo el diálogo, su explicación es el objeto del mismo³⁶:

³³ Se trata del texto a que hacíamos referencia en la nota 4. Aristóteles hablaba allí (16 a 3ss) de a) τὰ ἐν τῇ φωνῇ como σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων, b) τὰ γραφόμενα como σύμβολα τῶν ἐν τῇ φωνῇ, y c) τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς como ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων; de este modo la escritura (γράμματα) y el lenguaje (φωναί) son, en primer lugar, signos (σημεῖα) de las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς) y, por su intermedio, de las cosas (πράγματα).

³⁴ Ver. III 180,12ss: «Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est. Quapropter qui putat esse quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio».

³⁵ Ver. IV 180,21: «Sed et in voluntate dicit *veritas ipsa* veritatem esse».

³⁶ Cf. POUCHET, *op. cit.*, p. 29: «A partir de ces deux phrases (sc. Ioh. 8,44 y 3,21), Anselme élabore une définition philosophique de la vérité et de la justice, qu'il englobe toutes deux dans le genre prochain de la rectitude».

- a) «el diablo no se ha mantenido en la verdad»³⁷;
 b) «el que obra mal, odia la luz», «el que obra la verdad, viene a la luz»³⁸;

San Anselmo hace la siguiente reflexión: en a) no se puede estar hablando de otra verdad más que la de la voluntad, dado que sólo mediante un acto voluntario podía el diablo abandonar la verdad o permanecer en ella³⁹. En b) no se puede estar hablando de otra verdad más que la de la acción. De manera que si el «odiar la luz» de la primera proposición se contraponen al «venir a la luz» de la segunda, entonces el «obrar mal» y el «obrar la verdad», que las acompañan, también se contraponen; por tanto, «obrar la verdad» y «obrar bien» son idénticos⁴⁰. Es evidente que lo que la «Verdad misma» llama «verdad» en estos dos pasajes, como aquella verdad que se pone en obra (*veritatem facere*) rebasa ampliamente los límites de la verdad teórica y no se puede reducir de ninguna manera a la correctitud del enunciado. Aquí se trata a todas luces de aquella rectitud debida o de derecho, que constituía el fundamento de las reflexiones anteriores.

Tal vez no sea demasiado aventurado afirmar que la primera vez que en la historia escrita del pensamiento occidental aparece la *pregunta* (aparentemente tan filosófica, aparentemente tan griega) τί ἐστὶν ἀλήθεια, *quid est veritas?* sea justamente dentro de este contexto, en el Evangelio de Juan. La despectiva pregunta de un pretor romano a un preso judío que habla con obscuridad y ha llegado a afirmar (¿en su lengua aramea, en qué tono de voz, con qué ojos?): «Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es desde la verdad escucha mi voz». A esta respuesta de Jesucristo reacciona Poncio Pilato impacientemente con una pregunta retórica que cierra el interrogatorio: «¿(verdad), qué es la verdad?»⁴¹.

El camino que conduce de la verdad más conocida de la significación en el enunciado hacia la verdad apenas conocida de la cosa mismo pasa por los tres términos intermedios del pensar, la voluntad y la acción. Aquí, en el punto último de este pasaje, San Anselmo reflexiona sobre el camino ya realizado para referirse a la distinción que había hecho al comienzo entre una verdad natural y otra no natural y darle una fundamentación adecuada⁴². Veamos un ejemplo: cuando el fuego calienta, hace lo que debe hacer de acuerdo con su propia naturaleza, y esto quiere decir según los principios establecidos por San Anselmo: pone en obra el tipo de rectitud que le es propia, obra su verdad, *facit rectitudinem et veritatem*⁴³. La forma de ser de este obrar

³⁷ Ver. IV 180,21s: «Cum dicit diabolus non stetit in veritate» (Ioh. 8,44)».

³⁸ Ver. V 181,13s: «Qui male agit, odit lucem (Ioh. 3,20)»; «qui facit veritatem, venit ad lucem (Ioh. 3,21)».

³⁹ Ver. VI 180,22: «Non enim erat in veritate neque deseruit veritatem nisi in voluntate».

⁴⁰ Ver. V 181,19ss: «Nam si male agere et veritatem facere opposita sunt [...] idem est veritatem facere et bene facere idem sunt in oppositione, non sunt diversa in significatione».

⁴¹ Joh. 18,37s. Cfr. el comentario a este pasaje de R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Gottinga 1950¹¹) pp. 505ss., y su artículo 'Αλήθεια en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Kittel (Stuttgart 1933), t. I.

⁴² En el cap. II San Anselmo había remitido a una explicación ulterior: «De illa autem veritate, quam non habere non potest, postea dicemus» (Ver. II 179,27s).

⁴³ Ver. V 182 4s.

necesario de la verdad es evidentemente opuesta al obrar libre de un hombre —por ejemplo, en el acto de dar una limosna o rehusarla—, el cual puede cumplir o no cumplir con su deber⁴⁴. La libre disponibilidad de un «o bien ... o bien» en el último caso hace ver con claridad que la obra no necesaria es un *resultado* que tiene a la voluntad como causa. Se ve también claramente que es posible extender el significado de «acción» u «obra» de tal modo que con estos términos se entienda todo lo que se puede expresar por medio de un verbo, es decir, no sólo la acción en sentido estricto, sino también el lado pasivo de la misma (por ejemplo, «padecer persecución en aras de la justicia») y un estado o situación (por ejemplo, «estar cuando y donde uno quiere»)⁴⁵.

La distinción entre un obrar necesario y otro no necesario permite comprender ahora, por un lado, las formas de la verdad expuestas anteriormente como *especies de la verdad de la acción*⁴⁶, por otra parte obliga a realizar el paso siguiente y preguntar por la *verdad de la cosa*⁴⁷. En efecto, por un lado se vio que ya la mera actividad natural o necesaria de cualquier cosa creada debe ser tomada como «obrar la verdad», en la medida en que realiza *aquello que* le fue dado poder realizar; por el otro, el concepto de «actividad» se ha extendido al punto de abarcar todo tipo de estado y pasión, los que en cuanto actividades no naturales o no necesarias son verdaderos si y cuando cumplen con *aquello para lo que* fueron creados. De manera que sólo resta plantear la cuestión de qué relación tenga la verdad con el ser en el sentido de la esencia o sustancia peculiar de cada cosa.

Anselmo introduce este tema con una pregunta retórica: «¿Piensas que haya algo en algún tiempo o en algún lugar que no sea en la verdad suprema y que no haya recibido de ella lo que es, en cuanto que es, o que pueda ser distinto de lo que es allí?»⁴⁸. Con tal pregunta pone de forma expresa lo que venía sustentando el desarro-

⁴⁴ San Anselmo no menciona de forma separada los hechos accidentales de las cosas naturales, sea porque los considera como un caso especial de la forzosidad natural, sea que los considere como algo intermedio entre los dos extremos de la oposición.

⁴⁵ En todo el diálogo, San Anselmo reflexiona tres veces sobre el lenguaje. Seguramente no es casual el hecho de que en los tres casos tematice los géneros del verbo: *Ver.* V 182; VIII 187; XII 196. A los verbos intransitivos los llama «neutros», cfr. p. 196,15.

⁴⁶ Esto lo afirma Anselmo de manera expresa con respecto a la verdad de la voluntad: «*Quare rectam quoque voluntatem, de cuius veritate ante veritatem actionis supra contemplati sumus, inter rectas actiones, ni fallor computare possumus*» (*Ver.* V 182,19ss). Lo mismo con respecto a la verdad del enunciado: «*Cum ergo constet actionis veritatem aliam esse naturalem, aliam non naturalem: sub naturali ponenda est illa veritas orationis, quam supra vidimus ab illa non posse separari*» (p. 183,1ss). Correspondientemente, esto debería valer también para la verdad del pensamiento, que se encuentra entre medio de las dos.

⁴⁷ El cap. VI sobre la verdad de los sentidos sólo se incluye para completar el todo del pensamiento y cumple una función meramente negativa: la verdad natural de los sentidos se reduce a la verdad de la acción: «*Hoc tantum sufficiat dicere quia sensus, quidquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant sive ex alia aliqua causa: hoc faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt; et continetur haec veritas sub illa veritate, quae est in actione*» (*Ver.* VI 184,33ss). Su verdad no natural y su falsedad se reducen a las del pensar: «*Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior*» (p. 183,22ss).

⁴⁸ *Ver.* VII 185,25ss: «*An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est, in quantum est, aut quod possit aliud esse, quam ibi est?*».

llo del pensamiento desde el comienzo y ya se había indicado de múltiples formas: *todo*, en la medida en que es, es *verdadero*, con la verdad necesaria de tener que convenir con su origen a partir de la verdad suprema. Tal es el lado técnico-poiético de la verdad, elemento fundamental del contenido de la fe cristiana, que san Anselmo trata de hacer comprensible retrofiriéndolo a su lado ético-jurídico. El paso metódico de este opúsculo con respecto a sus obras anteriores, consiste justamente en extraer con toda claridad la consecuencia que se deriva necesariamente de la convicción de que todo ha sido creado por Dios —convicción que había tratado de fundamentar previamente con argumentos racionales en el *Monologion* y en el *Proslogion*—: en cuanto producida, es decir, en cuanto dada y recibida (ámbito técnico-poiético), toda cosa es algo debido (ámbito ético-jurídico). Todo ente adeuda su propio ser al Dios que lo ha pensado desde toda eternidad y que lo ha creado en un momento determinado del tiempo de acuerdo a ese pensamiento. Su forma de devolver esa deuda consiste en ser precisamente aquello que era desde un comienzo en el entendimiento divino. De esta manera, toda cosa es verdadera, en el sentido de que es *correcto* y *conforme a derecho* que sea tal como es⁴⁹. La conveniencia que se piensa de este modo es la de cada cosa con el deber ser que adeuda. Así se pone de manifiesto qué importancia decisiva para el concepto de verdad tenía aquel pasaje a primera vista inaparente de la *rectitudo* como correctitud del enunciado a la *conformidad a derecho* del deber: el enunciado debe medirse con la cosa por el hecho de que previamente toda cosa se mide con la causa suprema, mejor dicho: ya ha sido medida con ella y ha sido realizada de acuerdo a esa medida. La verdad de la esencia de las cosas es por eso su rectitud, la conveniencia con la verdad suprema que le ha sido otorgada con su ser de criatura⁵⁰.

Con la verdad de la cosa arribamos al extremo opuesto al de la verdad inicial del enunciado. El desdoblamiento que veíamos en ésta se muestra ahora en su fundamento: en un sentido determinado, predominantemente técnico-poiético, todo es verdadero, porque es idéntico con su origen en la verdad suprema. En otro sentido, predominantemente ético-práctico, una clase especial de acciones, que tienen su origen en la voluntad del hombre, pueden ser tanto verdaderas como falsas. La tematización de este hecho tiene evidentemente muy poco que ver con un cuestionamiento gnoseológico en el sentido de una investigación teórica sobre la posibilidad y los alcances del saber humano. Así, por ejemplo, cuando trata sobre el pensamiento, San Anselmo no investiga de manera alguna la verificabilidad de sus contenidos; lo único que hace es constatar que el pensamiento nos ha sido dado para que realicemos la verdad, esto es, que pensemos un hecho tal como él es en realidad. La verdad de los sentidos, por otra parte, no cumple ninguna función sistemática en la estructura total del diálogo⁵¹. El carácter fundamentalmente práctico de la obra da lugar más bien

⁴⁹ *Ver.* VII 185,25ss: «M. Si ergo omnia hoc sunt quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt quod debent. M. Vere hoc sunt quod debent. M. Quidquid vero est quod debet esse, recte est. D. Aliter non potest. M. Igitur omne quod est, recte est» (*Ver.* VII 185,25ss).

⁵⁰ *Ibid.* 186,1ss: «Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem».

⁵¹ Cfr. supra nota 47.

a un tipo de problemas totalmente distinto de los que se esperarían de un tratado sobre la facultad cognoscitiva del hombre.

La dificultad que se plantea casi espontáneamente en este contexto ya nos había salido al encuentro con la pregunta por la existencia de la no verdad. Llevada a su última consecuencia, esta dificultad se puede formular ahora de la siguiente manera: si todo es verdadero en el sentido de que debe ser lo que es, entonces una obra mala, por ejemplo, no solamente es real, sino también *debida*. Esto significa que la obra mala es una obra *querida* por Dios, y entonces ya no se ve de qué manera se lo pueda descargar de culpa con respecto a la existencia del mal en el mundo creado por él. Se trata entonces del problema radical de toda teodicea, de la objeción más elemental contra la providencia divina⁵². Como cristiano, San Anselmo debe sostener que todo lo que sucede, sucede de acuerdo a la sabiduría y la bondad divinas⁵³; pero por experiencia sabe también que no todo lo que sucede es correcto en sentido moral. Para expresar más claramente esta dificultad, Anselmo recurre a un ejemplo señalado por su aparente resistencia a todo tipo de justificación: la crucifixión del Señor, que siempre ha sido sentida como escándalo y estulticia. Nada menos que con este ejemplo, tradicionalmente paradigma de injusticia y de no conformidad a deber, trata San Anselmo de mostrar que el deber ser o no deber ser de un acto depende del juicio al que se lo somete y al punto de vista desde el cual se lo declara. Así, ya desde el mero punto de vista humano se puede considerar un mismo acto como acción y como pasión, y el juicio sobre su deber ser y no deber ser será distinto de acuerdo a la perspectiva elegida. Puede suceder, por ejemplo, que un malhechor cumpla con una merecida condena —punto de vista de la pasión: la condena padecida es debida—, pero que el que la hace cumplir no tenga ningún derecho a ello —punto de vista de la acción: la obra llevada a cabo no es debida—. Las cuatro combinaciones posibles en este caso son fáciles de calcular⁵⁴ y se pueden también multiplicar agregando más participantes en el mismo acto para aumentar el número de perspectivas. Lo importante es el hecho de que el mismo acto permite enunciados contradictorios sobre su conformidad a derecho, de acuerdo al punto de vista que tome el juicio humano.

Ahora bien, justamente en el ejemplo escogido nos encontramos frente a un caso en el que los dos puntos de vista mencionados conllevan un juicio recriminatorio: tanto del lado del que realiza la acción como del lado del que la padece no existe, de acuerdo a la fe cristiana, ningún derecho para la crucifixión de Jesucristo. Pero ella ha tenido realmente lugar en la historia, es verdadera, y esto quiere decir según los

⁵² Ver. VIII 186,7ss: «Sed secundum rei veritatem quomodo possumus dicere, quia quidquid est debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est esse non debere?». Cfr. la exposición paradigmática de las objeciones contra la providencia divina, hecha por SEXTO EMPÍRICO, *Hypotyposis pirrónicas* III 9-12. El núcleo de su argumentación lo adjudica Lactancio a Epicuro (*De ira Dei* 13, 20-21) y en parte se puede retrotraer a Trasímaco (Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 85 B 8).

⁵³ Ver. VIII 186,12ss: «M. Scio te non dubitare quia nihil omnino est, nisi deo aut faciente aut permitente. D. Nihil mihi certius. M. An audebis dicere quia deus aliquid faciat aut permittat non sapienter aut non bene? D. Immo assero quia nihil nisi bene et sapienter».

⁵⁴ Anselmo mismo sólo menciona tres combinaciones, porque reduce dos de ellas a una: 1) el acto es correcto según los dos puntos de vista; 2) incorrecto también según los dos; 3) correcto según el uno pero incorrecto según el otro (*Ibid.*, 187,18ss).

propios presupuestos de San Anselmo: el hecho más difícil de comprender para el pensamiento creyente, debido a su contradicción total con la justicia, también debe ser *conforme a derecho*. Aquí ya no basta, entonces, la perspectiva humana de juicio, sino que debe hacerse valer un modo de consideración que supere los límites que encierran aquella contradicción. ¿A qué recurso se puede apelar? Justamente allí, donde el juicio humano choca contra sus límites, el pensamiento creyente de San Anselmo recurre a aquella convicción que dio origen a este tratado: Dios es, según ella, la Verdad suprema. Esta convicción de fe exige una forma suprema de racionalidad desde el momento en que la verdad se ha identificado con el deber. Ella no sólo le permite, sino que más bien le exige a san Anselmo desplazar su punto de vista desde el ámbito humano al ámbito de la Verdad suprema. Desde la perspectiva de la sabiduría y bondad divinas la crucifixión *tiene que ser* un hecho debido. Más aún, si consideramos este tema en relación con la obra principal de Anselmo, el *Cur Deus homo*, habría que decir que se trata de un hecho debido *en grado sumo*. La crucifixión, que de acuerdo a la fe a la que ella misma ha dado nacimiento, constituye el centro de la historia universal pensada por Dios desde toda la eternidad, conviene de un modo señalado con la providencia divina y con la verdad suprema⁵⁵.

En el extremo opuesto a esta, que podríamos llamar, *racionalidad máxima* del pensamiento anselmiano, hay todavía otro punto de vista que podría tomarse en consideración y que podríamos calificar de *mínima racionalidad*: el proceso físico de todo el desarrollo de la acción corresponde perfectamente a la naturaleza de las cosas, los clavos de hierro punzante atraviesan la débil carne según su naturaleza propia, ésta siente dolor, según su propia naturaleza también, etc.⁵⁶. De modo que no solamente desde el punto de vista de los mismos actos humanos, de acuerdo a su distinción entre acción y pasión, se pueden dictar juicios totalmente opuestos sobre ellos, sino que existen también otras dos perspectivas diferentes, desde las cuales todo lo que acontece *debe* acontecer: la providencia divina y la naturaleza de las cosas. Ya este hecho pone de manifiesto que en el fondo de toda la argumentación hay tres términos en juego: la verdad suprema, la verdad de la cosa y la verdad de los actos humanos.

La importancia decisiva que tiene para el juicio sobre la verdad de los actos humanos la *perspectiva* que se tome, hace necesaria una delimitación precisa de lo que constituye en cada caso el lado de la acción y el lado de la pasión, dado que el lenguaje no siempre expresa de manera adecuada esta diferencia. En el trasfondo de esta pregunta yace el mismo problema de la providencia divina y la conformidad a derecho de la totalidad de la historia universal y fundamentalmente la preparación de la pregunta de por qué Dios se hizo hombre, que será el tema central del *Cur Deus homo*. Pero este tema no es mencionado explícitamente, sino que la distinción de refe-

⁵⁵ Ver. VIII 187,27ss: «Quod si ad supernae sapientiae bonitatisque consideres iudicium, sive ex altera tantum sive ex utraque parte, agentis scilicet et patientis, esse non debeat percussio: quis audebit negare debere esse quod tanta sapientia et bonitate permittitur?».

⁵⁶ *Ibid.*, 187,33ss: «Quid etiam si secundum rerum naturam considereres, ut cum clavi ferrei impressi sunt in corpus domini: an dices fragilem carnem non debuisse penetrari, aut acuto ferro penetratam non debuisse dolere?».

rencia se explica mediante un ejemplo. En la expresión: «debo ser amado por tí», el deber cae en dos lados distintos según el lenguaje y según la cosa misma; según el lenguaje soy yo quien debe algo, pero según la cosa misma eres tú quien me debe el amor⁵⁷. Y dado que este deber concierne también al poder, en la medida en que el deudor está bajo la potestad legal del acreedor, también es importante respetar la misma diferencia dentro de esta jurisdicción. Por ejemplo, en la expresión: «Héctor pudo ser vencido por Aquiles», es Héctor el que «puede» según el lenguaje, pero según la cosa misma el «poderoso» en aquella lucha fue Aquiles⁵⁸.

En el capítulo IX San Anselmo resume el camino realizado hasta ahora, diciendo que ha conducido a su alumno de lo más conocido a lo menos conocido, de la verdad de la significación, de todos conocida, a la verdad que yace en la esencia de las cosas y que sólo es tenida en cuenta por muy pocos⁵⁹. Las estaciones de este camino fueron: la verdad de la significación en el enunciado, la verdad del pensamiento, de la voluntad, de la acción, de la cosa. A lo largo del mismo hemos aprendido a distinguir un sentido doble de la verdad, la verdad necesaria o natural y la no necesaria. El presente capítulo lleva como título: «Toda acción significa algo verdadero o falso» — «*Quod omnis actio significet verum aut falsum*». La importancia de esta tesis salta a la vista cuando recordamos que por «acción» hemos entendido el concepto universal que abarca a todos los temas que se habían discutido hasta llegar a la verdad de la cosa⁶⁰. San Anselmo la introduce con un ejemplo que parece sumamente rebuscado pero no por ello menos sugestivo: dos hombres se encuentran en un lugar en el que abundan todo tipo de hierbas y acerca de las cuales ambos saben que las unas son saludables y las otras mortales pero sólo uno de ellos las sabe distinguir. Éste llama mortales a las hierbas que él mismo come y deja de lado a las que llama saludables. La pregunta es: ¿en qué ha de confiar más el que no sabe, en las *palabras* o en la *obra* del que sabe? La respuesta es evidente⁶¹.

De esto se desprende: la acción misma significa algo y reclama también un derecho a la verdad de la significación, mejor dicho: en el fondo tiene más derecho que el enunciado a tal tipo de verdad⁶². El mismo procedimiento se puede aplicar a las otras formas de la verdad. Así, por ejemplo, alguien puede afirmar que no debe mentir, pero si él mismo miente, el «hecho» de la mentira dice más sobre su propia convicción que lo que dicen sus palabras⁶³. Lo que aquí se llama «hecho» (*opus*), como opuesto a la mera palabra (*verbum*), es evidentemente un hecho lingüístico, una obra

⁵⁷ Ver. VIII 188,9ss. Aplicado al ejemplo anterior y al tema del *Cur Deus homo*: Jesucristo «debía» ser crucificado, pero la deuda propiamente dicha cae del lado del hombre.

⁵⁸ Ver. VIII 188,18ss. Aplicado al ejemplo anterior: a pesar de su crucifixión, Jesucristo «no pudo» ser vencido por el demonio.

⁵⁹ Cfr. el pasaje ya citado de Ver. IX 188,27s.

⁶⁰ Cfr. supra nota 46.

⁶¹ Ver. IX 189,10ss. El trasfondo lo constituye, naturalmente, la temática del *Cur Deus homo*, en particular la situación del hombre ante la elección entre obediencia y pecado.

⁶² Ver. IX 189,16: «Plus ergo tibi diceret, quae salubres essent, *opere quam verbo*».

⁶³ Ver. IX 189,18ss: «Sic itaque, si nescires non esse mentium et mentiretur aliquis coram te: etiam si tibi diceret ipse non se debere mentiri, plus ipse tibi diceret *opere* se mentiri debere quam *verbo* non debere».

del lenguaje, y la discrepancia que antes se ponía de manifiesto entre el enunciado y la acción aparece ahora dentro del enunciado mismo. Por un lado éste dice: «no debo mentir», por el otro él mismo miente y con este hecho dice más que con su contenido. «Decir más» quiere decir en este caso «significar más», «reclamar mayor derecho a verdad», es decir, «ser más verdadero». Notable: para la fe que busca entender de San Anselmo, hasta la mentira es, en cuanto hecho y en la medida en que se trata de una falsificación consciente de la verdad, algo más verdadero que la significación de un mero enunciado. Lo mismo vale para el pensar y el querer. Si pudiésemos ver en el alma de otra persona, la misma nos *diría* con los actos de su pensamiento y de su voluntad que *debe* pensar y querer lo que está pensando y queriendo. Si realmente lo debía, entonces ha «dicho» la verdad: su acto se adecua a su deber ser; en caso contrario, ha mentido⁶⁴. Generalizando, se puede decir entonces: «Por el hecho mismo de que alguien hace algo, dice y significa que debe hacerlo»⁶⁵. Ni siquiera las cosas naturales están exceptuadas de esta regla, puesto que con el mero hecho de existir están reclamando su derecho a esa existencia, están diciendo que deben ser. Y de acuerdo a los diferentes niveles y perspectivas para la sanción del juicio sobre su verdad, que hemos observado más arriba, esa pretensión será también verdadera o falsa⁶⁶.

Por un lado, San Anselmo ha trasladado paso a paso el lugar de la verdad hacia la acción y la obra y por su intermedio hacia la cosa misma. Por otro lado ha mostrado que en todos estos casos está en juego la verdad de la significación. Si el primer lado tenía la apariencia de una cosificación de la significación y del lenguaje, el segundo parece más bien una lingualización de los hechos y las cosas. Ambos lados se corresponden mutuamente y resultan de la concepción técnico-poética de la verdad: todo lo que es, fuera del Productor, es producido. Visto desde el punto de vista de la significación, todo es de esencia lingüística, todo es signo. Lo que se señala o significa por medio de una tal significación no es, empero, un hecho bruto, sino el deber del que éste se desprende; no simplemente «esto o lo otro es», sino «esto o lo otro *debe ser*».

La mera constatación de que algo es o no es, por medio del enunciado, se ha convertido así en la forma más exterior de la significación, la verdad más conocida para nosotros ha sido reducida a la forma más superficial de la misma. Su causa inmediata es la cosa, más concretamente: la verdad de la cosa, y su causa última o primera es la verdad suprema. Nos encontramos entonces, como decíamos antes, frente a tres términos solamente: en primer lugar está el fundamento del deber, la causa de la verdad sin más aditamento, la verdad suprema; en segundo lugar el efecto de esa causa,

⁶⁴ Ver. IX 189,20ss: «Similiter cum cogitat aliquis aut vult aliquid, si nescires, an deberet id velle sive cogitare: si voluntatem eius et cogitationem videres, significaret tibi *ipso opere* quia hoc deberet cogitare et velle. Quod si ita deberet, verum diceret. Sin autem, mentiretur».

⁶⁵ *Ibid.*, 189,4ss: «Quoniam namque non est ab aliquo faciendum, nisi quod quis debet facere, eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere».

⁶⁶ Ver. IX 189,24s: «In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse». El sujeto de la oración subordinada parece ser *existentia*, a menos que Anselmo esté pensando en cada cosa singular.

la verdad de la cosa puesta en la existencia, la cual es a su vez causa de otra verdad; en tercer lugar, el efecto de esta causa, la verdad en el sentido común del término, como verdad de la opinión y del enunciado. La última es *sólo* efecto de la verdad, no su causa⁶⁷. Esta división está sustentada sobre otra más sutil: frente a la verdad absoluta, la verdad creada se diferencia en una verdad natural (de la cual participan no sólo la cosa, sino todos los otros tipos de verdades, tanto el enunciado, como el pensamiento, los actos humanos y la voluntad, en cuanto que son «cosas») y una verdad libre o verdad no natural de la acción en sentido amplio, de la cual participan también todos los otros tipos de verdades, pero en cuanto que no son «cosas», y de la cual sólo parece estar excluida la cosa *en cuanto* cosa. En un esquema:

a) Verdad suprema

b) verdad creada

1. verdad de la cosa

1. verdad natural

2. verdad del enunciado o de la acción en sentido amplio

2. verdad libre

La reflexión que va desde el capítulo I al capítulo X se cierra, de este modo, en un círculo, que pone como resultado aquello que había sido punto de partida. San Anselmo está ahora en condiciones de retomar el argumento que había puesto en movimiento la discusión y darle su forma definitiva, la que podríamos resumir de la siguiente manera:

a) 1. la verdad de la oración no podría ser siempre, si su causa primera no fuese siempre;

2. la oración que dice que algo va a ser no es verdadera si en la realidad (en la cosa misma: *reipsa*) no va a ser algo;

3. pero nada es en el futuro si no lo es en la verdad suprema.

b) 1. la verdad de la oración no podría ser siempre, si su causa suprema no fuese siempre;

2. la oración que dice que algo ha sido es verdadera, porque así es en la realidad (en la cosa: *in re*);

3. pero algo es en el pasado porque así lo es en la verdad suprema⁶⁸.

⁶⁷ Ver. X 190,8ss: «Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cogitationis est, et eius, quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis». WIEDMANN, *op. cit.*, p. 180, tergiversa totalmente el texto en su interpretación; cfr. por el contrario RASSAM, *op. cit.*, p. 333. La misma distinción hace Santo Tomás, *Quaest. Disp. De ver.* q. 1 a. 2c., con los términos siguientes: 1) «intellectus divinus, mensurans non mensuratus»; 2) «res naturalis, mensurans et mensurata»; 3) «intellectus humanus, mensuratus et non mensurans». La diferencia consiste no solamente en que Santo Tomás traslada la fuerza del contenido al concepto de medida (*mensura*), sino también en que insiste sobre el hecho de que aquí sólo se trata de las cosas «naturales», puesto que en relación a las cosas «artificiales» el intelecto humano también es *mensurans*.

⁶⁸ Ver. X 190,21ss: «Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset. Etenim non est vera oratio, quae dicit futurum esse aliquid, nisi reipsa sit aliquid futurum; neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate. Similiter de illa intelligendum est oratione, quae dicit quia praeteritum est aliquid. Nam si nullo intellectu veritas orationi huic, si facta fuerit, deesse poterit, necesse est, ut eius veritatis, quae summa causa est istius, nullus finis intelligi possit. Idcirco namque vere dicitur praeteritum esse aliquid, quia ita est in re; et ideo est aliquid praeteritum, quia sic est in

Tanto en el capítulo I como en el X, San Anselmo insiste sobre el hecho de que el término medio entre la verdad y la eternidad es la verdad de la oración (*per veritatem orationis*)⁶⁹, es decir: del enunciado. Pero con ello no quería demostrar, claro está, ni la eternidad de dicho enunciado ni la identidad de la verdad del enunciado con Dios, sino que la eternidad de la verdad de Dios se le manifestaba como fundamento necesario y suficiente para la carencia de principio o fin de la verdad del enunciado⁷⁰. Lo que ha logrado a lo largo de estos diez capítulos para la cimentación definitiva del argumento, reside en la elaboración de un término medio nuevo que une ahora la verdad del enunciado con la verdad suprema: la verdad de la cosa. Pero no es que el acento recaiga sobre ella, en el sentido de que la verdad de la cosa sea ahora el fundamento último de toda verdad. Por el contrario, si el fundamento último de la verdad residiera solamente en la cosa, entonces habría que inferir que la eternidad de la verdad que se quería demostrar no es otra que la eternidad de la cosa, lo cual es de todo punto de vista absurdo; sólo se habría evitado un absurdo (la tesis de la eternidad del enunciado) para caer en otro (la tesis de la eternidad de la cosa).

En efecto, si (dejando a un lado la cuestión que planteábamos nosotros sobre la presuposición no demostrada de un sujeto *para quien* el enunciado haya tenido o vaya a tener que ser verdadero) se sostiene con San Anselmo la carencia de comienzo en el pasado para la verdad del enunciado «algo (es decir, el presente) iba a ser», o la carencia de fin en el futuro para el enunciado «algo habrá sido», en ningún caso se pretenderá afirmar la eternidad de la cosa misma mentada por ellos, es decir, la eternidad de nuestro presente o de lo que existe en él. La eternidad a la que se refiere San Anselmo es la del deber, eternamente presente en la significación del enunciado. De allí que busque una nueva formulación para la conclusión, en la que la lengua latina expresa el pasado y el futuro mediante el presente del verbo *ser* más el participio correspondiente, dando lugar así a la posibilidad de pensar cada dimensión temporal desde el presente. Para *a*) dice ahora algo así como «nada es futuro (=nada será), si no lo es en la verdad suprema» (*neque aliquid est futurum, si non est in summa veritate*); para *b*) «algo es pasado (=algo ha sido), porque así lo es en la verdad suprema» (*aliquid est praeteritum, quia sic est in summa veritate*)⁷¹. La verdad de la oración es «eterna» no por su referencia a la cosa, que justamente es temporal y caduca, sino porque las cosas que fueron y las que serán, fueron y serán lo que deben ser según la verdad, es decir, ellas mismas están aferradas desde toda la eternidad a la verdad suprema; su existencia corresponde a la esencia que tienen predeterminada allí. «De manera que si nunca pudo no ser verdadero que iba a ser algo y nunca podrá no ser

⁶⁹ Cfr. *Ver* I 176,6s., y X 190,15.

⁷⁰ *Ver*. X 190,13ss: «Unde iam intelligere potes, quomodo summam veritatem in meo *Monologio* probavi non habere principium vel finem per veritatem orationis. Cum enim dixi "quando non fuit verum quia futurum erat aliquid", non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset, quae assereret futurum esse aliquid aut ista veritas esset Deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset. Ut per hoc, quia non intelligitur, quando ista veritas esse non potuerit, si esset oratio, in qua esse posset, intelligatur illa veritas sine principio fuisse, quae prima causa es huius veritatis».

⁷¹ A diferencia de las formulaciones del cap. I («*futurum erat aliquid*», «*praeteritum erit aliquid*»).

verdadero que ha sido algo, entonces: es imposible que haya habido o vaya a haber un principio de la verdad suprema⁷². Se comprende aquí el alcance de la determinación de la verdad de la cosa como *deber ser*. Sólo este deber ser hace inteligible para San Anselmo la eternidad de la verdad, porque sólo gracias a este tipo de rectitud, el «fue» y el «será» se transforman en un «es» intemporal. La «demostración» de la eternidad de la verdad depende en un todo de este concepto.

II. SEGUNDA PARTE: VERDAD Y JUSTICIA

Desde un comienzo San Anselmo ha venido determinando el concepto de verdad como rectitud debida y conformidad a derecho, de manera que una «definición» de aquel concepto parece darse ya por sobreentendida. El proceso que se llevó a cabo hasta ahora ha tenido más bien la función de exponer ese concepto en toda su concreción, siguiendo una línea clara de desarrollo: desde lo más evidente hasta lo menos evidente. Sin embargo, antes de establecer definitivamente la definición de la verdad que se desprende de la división realizada, queda por preguntar si la división ha sido completa⁷³. El término latino *rectitudo*, elegido por San Anselmo, significa también la forma rectilínea de algo como propiedad perceptible por los sentidos, por ejemplo la «drechura» de una vara, de manera que parecería que todavía quedase por analizar este tipo de rectitud⁷⁴. Ahora bien, es claro que la «verdad» mentada por el concepto de rectitud que hemos estado empleando no se puede percibir por los sentidos, sino solamente por la «contemplación de la razón»⁷⁵. Esto puede comprobarse

⁷² Ver. X 190,30ss: «Quapropter si numquam potuit non esse verum futurum esse aliquid, et numquam poterit non esse verum praeteritum esse aliquid: impossibile est principium summae veritatis fuisse aut finem futurum esse».

⁷³ Ver. XI 191,6s: «Dic ergo mihi an tibi videatur esse aliqua alia rectitudo, praeter has quas contemplati sumus».

⁷⁴ Ver. XI 191,8s: «Non alia praeter has nisi illa quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo virgae». En esta acepción describe p. ej. Plinio el uso de la plomada para medir la *rectitud* u *oblicuidad* de una obra (*Hist. nat.* 36,172).

⁷⁵ Ver. XI 191,11s: «istas (sc. rectitudines) rationis capit contemplatio». La cuestión del puesto de la matemática dentro de esta constelación permanece totalmente abierta. Ya hemos insistido sobre el hecho de que Anselmo no toma en consideración para nada las verdades así llamadas *eternas* de las matemáticas para su demostración de la eternidad de la verdad en los capítulos I y X, por ejemplo la suma $3 + 7 = 10$ (cfr. SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* II 20-25, c. 8). Evidentemente, el orden *temporal* del mundo es de mucha mayor importancia para la rectitud del *deber*. De manera que hay que insistir contra Flasch (*op. cit.*, p. 345) en que no se trata aquí para nada de la verdad como necesidad, en el sentido de constructividad racional. Con respecto a la *rectitudo* llama particularmente la atención el hecho de que San Anselmo no mencione con una sola palabra el concepto de «recto» en la geometría. Cfr. p. e. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol.* III 12,7: «Recta linea est, quae ex aequo in suis punctis iacet»; también la traducción de la *Geometría* de Euclides por Boecio (PL LXIII 1307): «Recta linea est quae aequaliter in suis protenditur punctis», e *Ibid.*, 1337: «Rectum est quod longitudine solum mensurando censetur, ut lineae porticus, stadia milliarum, fluminum latitudines, et alia quamplura longa protensione directa [...]»; en correspondencia con la definición de verdad, que se apresta a formular ahora, habría que decir que la rectitud de una línea recta no es perceptible por la mente sola, sino que requiere además un tipo de percepción sensible. Justamente el ejemplo de la vara le hace preguntar a Anselmo si su rectitud no se

ya en el nivel más elemental de la verdad, en el enunciado: el clásico ejemplo «es de día» se puede verificar, ciertamente, por medio de la percepción sensible, pero lo que realmente se percibe es el día mismo o, a lo sumo (y ya sobre este punto habría que discutir largamente), su presencia actual efectiva; no así su «conveniencia» con el enunciado. Tampoco es posible, y con mayor razón, percibir con los órganos sensoriales el hecho de que la conveniencia con la cosa sea una conveniencia «debida» para el enunciado. Menos aún puede ser perceptible para los sentidos la conformidad a derecho de la cosa misma, el hecho de que ella es tal como debe ser de acuerdo con la verdad suprema. Y en ningún caso se puede percibir sensiblemente la verdad suprema misma, la rectitud divina, fundamento de toda verdad. Por eso, para que la definición de la verdad sea completa, solamente se requiere una restricción que la excluya del ámbito de la percepción sensible: «la verdad es la rectitud que sólo es perceptible por la mente»⁷⁶.

Esta definición cumple con los requisitos de que hablábamos en la introducción: el género que abarca a todo lo verdadero es la rectitud; la diferencia que excluye lo no verdadero es la capacidad de ser percibida sólo por la mente. Con todo, para quien ha seguido con atención el desarrollo del pensamiento, se plantea una cuestión que San Anselmo sólo parece tocar incidentalmente, y es que no se ve a primera vista en qué medida le sea posible, bajo estas condiciones, hablar de Dios como de la «verdad» suprema, habida cuenta de que según la fe que él mismo está tratando de hacer comprensible y como él mismo subraya, la verdad suprema no «debe» nada, no le adeuda nada a nadie⁷⁷. En tanto verdad absoluta, ella tampoco remite a nada ulterior, no significa nada. Pero tales eran las propiedades de la rectitud. Con la caracterización de Dios como «verdad suprema», ¿nos hallamos frente a una simple metáfora del pensamiento creyente, que reconoce su incapacidad para comprender lo incomprendible? ¿O se trata, a pesar de todas las precauciones tomadas, de una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*? ¿O bien, por el contrario, se alcanza con ella una determinación más concreta del concepto de Dios?

Una primera respuesta la encontramos, claro está y como Anselmo mismo indica, en su carácter de ser *causa* de la verdad. Es cierto que según las reglas que él ha establecido la verdad suprema no debe nada, pero en cuanto creadora del universo ella ha creado también al *deber*, por el que el universo creado recibe de ella su medida y permanece su deudor. De este modo ella es lo debido en el sentido más originario y lo significado en todo tiempo y lugar, puesto que todo está dirigido hacia ella y desde ella recibe su dirección. La línea recta que une los dos extremos, lo creado y el

percibe también por la razón fuera del soporte material objetivo (*praeter subiectum*); mas no trata de desarrollar una teoría de la abstracción matemática, sino que se refiere solamente a la duda sobre la rectitud de la línea de un cuerpo ausente y la posibilidad de demostrarla por inferencia racional (*ratione colligitur quia rectam illam esse necesse est*). Por eso el discípulo agrega inmediatamente: «la misma rectitud que se comprende así por la razón (*ratione intelligitur*), se percibe también sensiblemente por la vista en el soporte material objetivo (*visu sentiuntur in subiecto*)» (*Ver.* XI 191,13ss).

⁷⁶ *Ver.* XI 191,19s: «veritas est rectitudo sola mente perceptibilis».

⁷⁷ *Ver.* X 190,2ss: «summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet».

déntico consigo mismo. Su conveniencia con la cosa tampoco puede ser llamada, en sentido estricto, identidad, como veíamos más arriba, citando a Heidegger.

De manera inmediata se podría pensar que la *cosa*, con la que conviene el enunciado, es idéntica consigo misma. Pero, como recordábamos en la introducción, esta identidad ha sido puesta en duda desde el comienzo mismo de la historia de la metafísica. La manifiesta caducidad de todo lo temporal ha llevado a reflexionar desde muy temprano sobre el hecho de que ninguna cosa sensible parece capaz de preservar su propia identidad, sino que es y no es al mismo tiempo. En el ejemplo clásico de la rosa, ¿cuándo es la rosa una rosa? ¿Antes de florecer, después o mientras florece? Lo correcto pareciera ser: todo el tiempo, desde su nacimiento hasta su muerte. Pero, dejando a un lado la dificultad de establecer con exactitud los dos términos límites del nacimiento y de la muerte, su ser rosa dentro de ellos no es otra cosa que un continuo pasaje de un estado a otro, y en este estar continuamente cambiando parece que es imposible que alcance en algún instante una identidad perfecta consigo misma, aquella identidad que envuelva dentro de sí la totalidad de los momentos que constituyen el tiempo de su vida. La rosa no parece ser *la* rosa en ningún momento preciso⁷⁹. Es esta temática la que subyace a la «demostración» de la eternidad de la verdad que San Anselmo intentaba hacer en el *Monologion* y que servía de punto de partida a todo nuestro diálogo. Es esta convicción la que lo condujo a considerar desde el comienzo el carácter productivo o técnico-poético de la verdad y retroferirlo a su carácter jurídico o ético-práctico. Es ella la que lo llevó a distinguir una doble verdad en el enunciado, su correspondencia con la cosa y su correspondencia con el deber. El resultado de este pensamiento es: la cosa sólo es secundariamente idéntica consigo misma; su identidad le viene de una identidad mucho más profunda y que constituye su propia esencia, su identidad con la verdad suprema, su identidad con aquello que ella debe ser desde toda la eternidad. Pero esto quiere decir que solamente Dios —que no debe su ser más que al mero hecho de serlo, que no es esto o lo otro, ni es en un momento algo y en el siguiente otra cosa— es puramente idéntico consigo mismo. Y si la identidad es el carácter esencial de la verdad como rectitud, la identidad pura es la rectitud en cuanto tal.

Causa de verdad para los demás, fundamento de verdad en sí misma. Estas dos determinaciones de la verdad suprema no expresan aún adecuadamente, con todo, lo específico de la relación de *derecho* contenida en el concepto anselmiano de rectitud. La naturaleza de la verdad que corresponde al mismo y que Anselmo ha venido concretizando desde el comienzo del opúsculo hasta la formulación de su definición, exige pasar al tratamiento del tema de la justicia⁸⁰, y plantearse en primer lugar esta pregunta: ¿hay alguna diferencia entre el concepto de rectitud debida y el de justicia? O, a la inversa, al definir toda verdad como rectitud, ¿le queda lugar todavía a San Anselmo para caracterizar adecuadamente el concepto de justicia? Lo que ha ganado

⁷⁹ Tal es la temática que subyace también a la determinación del concepto de sustancia sensible en Aristóteles. Cfr. mi artículo «Ein Mensch zeugt einen Menschen»: *Philosophisches Jahrbuch* CIII (1996) 103-122.

⁸⁰ *Ver.* XII 191,27ss: «Sed quoniam docuisti me omnem veritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi videtur idem esse quod iustitia: iustitiam quoque me doce quid esse intelligam».

para su posición cristiana frente al tema de la verdad, ¿no lo ha perdido con respecto al tema de la justicia?

La expresión «esto es verdadero» ha perdido ahora toda la apariencia inmediata de ser comprensible de suyo y significa ahora tanto como «esto es debido», «es recto que esto sea». El discípulo insiste entonces con toda razón sobre este punto: «ser recto» y «ser justo» parecen lo mismo⁸¹. Para demostrarlo parte de dos ejemplos en los que se pueden reconocer dos de los tres términos finales del pensamiento sobre la verdad: es justo y recto que el fuego sea caliente (verdad de la cosa o verdad natural), y es justo y recto que alguien ame a quien lo ama (verdad libre del acto humano, de la cual se deriva la verdad del enunciado). «Deber ser» y «ser recta y justamente» son en estos dos casos lo mismo, de manera que la justicia no puede ser otra cosa que la rectitud⁸². Y con respecto al tercer término, la verdad suprema: aunque la naturaleza suma y simple de Dios no sea justa y recta por el hecho de que deba algo, para el discípulo creyente no hay duda que en ella rectitud y justicia tienen que ser lo mismo⁸³. El significado de «recto» directamente aprehensible por los sentidos lo hemos dejado, por otra parte, totalmente a un lado, de manera que San Anselmo puede decir ahora: «Dado que estamos hablando de la rectitud que sólo es perceptible por la mente, verdad, rectitud y justicia se definen mutuamente»⁸⁴.

Pero esta conclusión sólo puede tomarse como un reconocimiento provisorio y una expresión de perplejidad frente al resultado al que han llevado las reflexiones sobre la verdad. La «definición mutua» de estos conceptos no puede querer decir que los tres tengan el mismo contenido o la misma extensión. En efecto, la verdad ya ha sido definida como una *especie* de la rectitud —perceptible sólo por la mente— y de acuerdo a la división que hemos realizado de este concepto es dable esperar, por otro lado, que la justicia se defina como una *especie* de la verdad, a saber, aquélla que tiene su lugar apropiado en la voluntad⁸⁵. El procedimiento para determinar la esencia de la justicia consistirá entonces en verificar en cada uno de los términos en que se mostró la presencia de la verdad como rectitud, si esa rectitud corresponde o no

⁸¹ *Ver.* XII 191,29ss: «Videtur namque quia omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse; et conversim quia quod iustum est esse, rectum est esse». Este uso corresponde también al texto latino de la Sagrada Escritura, para cuyo estudio quiere preparar San Anselmo con estas reflexiones, y que ofrece, además, una cantidad mayor de ejemplos para el paralelismo *rectus-iustus* que para el paralelismo *rectus-verus*. Cfr. POUCHET, *op. cit.*, p. 32. El idioma alemán presenta una relación directa entre los términos «justicia» (*Gerechtigkeit*), «rectitud» (*Richtigkeit*) y «derecho» (*Recht, gerecht*), ausente en el castellano. Para traducir el concepto anselmiano de rectitud se suele utilizar incluso el término *Rechtheit*, inexistente en el lenguaje común. Cfr. WIEDMANN, *op. cit.*, pp. 180s.

⁸² Cfr. *Ver.* XII 191,31ss.

⁸³ Cfr. *Ver.* XII 192,3ss.

⁸⁴ *Ver.* XII 192,7s: «Et quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia».

⁸⁵ Cfr. *Ver.* XIII 196,28ss: «Redeamus ad rectitudinem seu veritatem, quibus duobus nominibus, quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, una res significatur, quae *genus est iustitiae*». De manera diferente interpretan este pasaje F. S. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 19 y 24, y R. POUCHET, *op. cit.*, p. 29, quienes ponen a la verdad y a la justicia como especies del género rectitud. Esto es cierto, claro está, cuando se toma rectitud en el sentido más amplio, pero entonces habría que agregar que la justicia es una subespecie de la verdad.

al concepto de justicia. Pero como lo que se busca es justamente *definir* este concepto, no se ve aún el criterio según el cual se haya de proceder. El movimiento anterior había partido de la verdad más conocida del enunciado, para llegar a la menos conocida de la cosa. Un procedimiento posible sería revertir el camino e ir de la cosa hacia el enunciado, dejándose guiar por una idea provisoria de la justicia. Pero precisamente es la verdad de la cosa la que más se resiste a una identificación con esa idea. Si una piedra hace lo debido al caer, siguiendo su propia ley, esa forma de la justicia no es la misma que la que tiene lugar en un acto específicamente humano. Este último acontece libremente (*sponte*); aquél, naturalmente (*naturaliter*)⁸⁶. Se trata, como se ve, de la misma diferenciación que se había hecho en el enunciado entre una verdad libre y una verdad necesaria.

Excluida la verdad de la cosa, por la ausencia evidente de un elemento indispensable para el concepto de justicia, la libertad, San Anselmo vuelve a exponer, en un movimiento retroactivo, los tres términos que había analizado entre la exposición de aquella verdad y la verdad del enunciado —acción, voluntad y pensamiento⁸⁷— para poner a prueba en ellos aquel concepto. Para la puesta a prueba es esencial la determinación adecuada de la regla con la que se miden los términos, dado que la identidad de la verdad con el deber hace presumir que en cada uno de los escalones se deba poder hallar una especie de la justicia. Para la caracterización específica de esta última todo depende de esa regla, la que san Anselmo establece de la manera siguiente: lo que se busca es aquella conformidad a derecho a la cual se *debe* alabanza y se contrapone a aquella injusticia a la que se *debe* vituperio⁸⁸. Después de la peculiarísima atención que San Anselmo ha dedicado al lenguaje y a la justeza de la expresión durante todo el transcurso de la investigación, llama poderosamente la atención esta formulación, en la que el *deber*, en el sentido de *adeudar* algo, aparece en una dimensión totalmente nueva: la dirección de la deuda y del deber se han invertido: ahora se *le debe* algo a la rectitud debida. Es evidente que con esta expresión San Anselmo

⁸⁶ Cfr. *Ver.* XII 192,11ss.

⁸⁷ *Facere-velle-percipere*, según la secuencia de la exposición en *Ver.* XII 192. En p. 193 se altera la secuencia, pero los términos permanecen: «in voluntate [...] in scientia [...] in opere» (l. 8), «rectitudo scientiae [...] rectitudo actionis [...] rectitudo voluntatis» (l. 12 s). No parece ser casualidad el que se trate justamente de estos tres términos, que en cierto sentido reflejan aquella trinidad del espíritu humano, en la que San Agustín había buscado la imagen de la Trinidad divina. Aunque la secuencia fundamental para san Agustín: *memoria Dei, intellegentia Dei, amor Dei* (*De trin.* 14,15, c. 12) no contenga ningún término que se refiera de manera inmediata a *actio* o a *opus*, estos dos conceptos se pueden conectar sin dificultad con el de memoria, por medio del concepto que aparece muchas veces en lugar de ésta en los textos de San Agustín: *esse*, en el sentido de *origo* y *principium*. Cfr. la tabla de tríadas elaborada por O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, París 1966, p. 537ss.

Para la relación de San Anselmo con San Agustín, cfr. el conocido pasaje en el prólogo al *Monologion*: «Quam ergo saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros prae-fati doctoris Augustini *De trinitate* diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet» (pp. 8,8ss).

⁸⁸ Cfr. *Ver.* XII 192,27s: «Quaeris ut video definitionem iustitiae, cui *laus debetur*; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, *debetur* vituperatio».

quiere aludir a una *reflexión* de la verdad dentro de sí misma. A primera vista, la determinación de la verdad como una rectitud *debida* parece adecuarse en grado sumo a la justicia. Pero ésta no devuelve simplemente el derecho adeudado, como hace todo otro tipo de verdad, sino que lo reivindica para sí, como aquel derecho que le es debido *a ella*. De manera que, si se acepta la identidad de la rectitud debida con la verdad, parece desprenderse de allí con necesidad que la justicia es la *rectitud debida a la que se debe reconocimiento*.

Si se mide el concepto de justicia con esta regla, resulta claro que junto con la verdad de la cosa se debe excluir también la rectitud de la mera acción, según el aspecto natural de la misma. Las actividades más elementales del hombre, tales como el hecho de existir o cualquier acto irreflexivo, no se diferencian mucho de la acción natural de una piedra cuando cae, y no se hacen merecedoras de reconocimiento laudatorio alguno, por más que se atengan al deber⁸⁹. El agente debe, además, *querer* expresamente lo que hace. Pero tampoco basta la sola voluntad, cuando por ella se entiende el mero apetito; cualquier animal cumple con su deber cuando apetece su comida, que es lo que por naturaleza debe apetecer. Una condición mínima igualmente indispensable parece ser el *saber*, que debe acompañar a la acción y a la voluntad, aunque no cualquier tipo de saber es suficiente, ni siquiera el saber (mediato o inmediato, casual o necesario) que se refiere al objeto apetecido y que también puede acompañar a la satisfacción de un deseo natural. Para que el acto se constituya en un hacer la verdad en el sentido de la justicia, el saber y el querer deben tener por objeto exclusivamente la conformidad a derecho misma y en cuanto tal⁹⁰. De manera que la justicia solamente puede tener lugar en la criatura racional que, de acuerdo con la definición general de la verdad que habíamos dado, es la única capaz de percibir la rectitud⁹¹. Y con respecto a los tres términos que están en juego: quien entienda (verdad del pensamiento) u obre (verdad de la acción) rectamente, sin querer con rectitud (verdad de la voluntad), no merece el elogio que habíamos puesto como regla. De modo que la voluntad de la criatura racional parece ser el sujeto último de la rectitud que corresponde a la justicia⁹².

La referencia última de la rectitud a la voluntad, empero, no excluye la rectitud de la acción ni la del saber. Ya hemos visto que forzosamente tiene que incluir la del saber, siempre que éste la tenga a ella misma por objeto. Retomando este pensamiento, San Anselmo hace un recuento de las condiciones indispensables para la determinación final del concepto de justicia. 1) En primer lugar: lo que debe ser *sabido*

⁸⁹ «Tenere rectitudinem» es la expresión que utiliza aquí San Anselmo (pp. 192,32s., y 193,1), expresión que significa tanto como «tener», «mantener» y «atenerse a» la rectitud y servirá de pasaje para la inclusión del concepto de *servare*, que va a ser decisivo para la definición de la justicia.

⁹⁰ Ver. XII 192,30ss: «Constat quia illa iustitia non est in ulla natura quae rectitudinem non agnoscit. Quidquid enim non vult rectitudinem, etiam si eam tenet, non meretur laudari quia tenet rectitudinem. Velle autem illam non valet qui nescit eam».

⁹¹ Ver. XII 193,1s: «Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali creatura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit».

⁹² Ver. XII 193,12s: «Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis».

ante todo, el objeto propio de este saber, no es el objeto inmediato del apetito, sino la rectitud de la voluntad en cuanto tal; el justo sabe que *debe querer* lo que quiere⁹³. 2) En segundo lugar: la rectitud es también el objeto propio de la voluntad, aquello que tiene que ser *querido*: el justo quiere la rectitud de la voluntad, *quiere «deber querer»* lo que quiere⁹⁴. 3) En tercer lugar cabría esperar una caracterización más concreta del objeto de la acción, algo así como: lo que debe *hacerse* ante todo no es tal o cual cosa determinada, sino el *deber-ser* en cuanto tal. Pero el justo no hace el deber-ser en el sentido de que lo invente, sino en el sentido de que lo *cumple*. Lo decisivo en el cumplimiento del deber no es la realización de tal o cual cosa particular, pero tampoco la producción del deber en cuanto tal, sino el hecho de que éste sea aquello *en virtud de lo cual se hace la obra*. El fin último de la acción, aquello «en virtud de lo cual» algo se hace, no tiene que ser otra cosa que el deber mismo, la rectitud no tiene que ser querida por ninguna otra razón, sino *porque* debe ser querida⁹⁵. Este término «porque» (*ideo quia*) no tiene que ser entendido, claro está, como una coerción —alguien podría querer lo que debe porque es obligado a ello por otro, que quiere que cumpla con su deber—, sino como causa final (*propter*): el justo no quiere la rectitud en virtud de ninguna otra cosa sino *por amor a la rectitud misma*⁹⁶.

La rectitud de la voluntad justa sólo se quiere a sí misma en cuanto rectitud, en virtud de la rectitud; la voluntad justa sólo se quiere a sí misma en cuanto justa, es decir, por ningún otro motivo que en virtud de su ser justa. Aquí aparece nuevamente aquella referencia a sí misma que veíamos como cualidad de la verdad suprema (que es lo que es por ninguna otra causa, sino porque lo es) y se pone de manifiesto una vez más el carácter *reflexivo* de la justicia. Para este querer la rectitud de la voluntad, que no «se atiende» simplemente a ella (*tenet rectitudinem*), sino que la «observa preservándola» y de este modo la «conserva», elige San Anselmo el verbo *servare* (*servat rectitudinem*). Con este nuevo concepto tenemos todos los elementos necesarios para formular una definición de la justicia: «la rectitud de la voluntad, preservada en virtud de ella (la rectitud) misma» (*rectitudo voluntatis propter se servata*)⁹⁷.

⁹³ Cfr. la formulación de *Ver. XII 193,23*: «Quid dicis de illo, qui *scit se debere velle quod vult?*». El ejemplo contrario es, curiosamente, el de quien quiere cerrar la puerta contra aquél que, sin que él lo sepa, quiere entrar en la casa para matar a otro. Cfr. el famoso ejemplo de Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (*Sobre un pretendido derecho a mentir por amor a los hombres*).

⁹⁴ Así, de acuerdo a *Ver. XII 193,24*: «Potest contingere ut intelligens velit quod debet, et *nolit se debere*», como en el caso del ladrón que se ve obligado a devolver el dinero robado. Cfr. 193,28s: «Qui cibatur pauperem esurientem propter inanem gloriam, *vult se debere velle quod vult*».

⁹⁵ *Ver. XII 194,9s*: «Nec minus apertum mihi videtur quia, sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet, ut iusta sit eius voluntas». El ejemplo contrario lo citábamos en la nota anterior: el que da de comer al hambriento quiere querer lo que debe, pero en virtud de la vanagloria.

⁹⁶ La premisa general se expresa en *Ver. XII 193,33*: «Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid»; y en 194,18ss. se constata: «Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendum est, quam *propter ipsam rectitudinem*».

⁹⁷ *Ver. XII 194,26*. El concepto de «conservación» (*servare*) aparece explícitamente por primera vez en p. 194,18, casi inmediatamente después del de «atenerse a». Pero en otro sentido ya venía siendo pensado desde el comienzo implícitamente en el concepto de «recepción» (*accipere*), mencionado por primera vez en *Ver. II 178,30*: «pariter namque accepit significare esse et quod est et quod non est». Tal

Esta definición vale ante todo para la criatura racional, de la que habíamos partido. Aplicándola especialmente a ella, san Anselmo vuelve a analizar cada uno de los términos de la definición, para comprobar su justeza. *a)* No hay ninguna justicia que no sea *rectitud*⁹⁸. *b)* Ni se habla de justicia en sentido propio si no es en referencia a la rectitud de la *voluntad*⁹⁹. Es cierto que también los actos reivindicados para sí de forma muy especial el ser llamados justos o no justos. Pero de acuerdo a las reflexiones anteriores, esta justicia no puede deberse al acto mismo, sino a aquello en virtud de lo cual éste se realiza; por eso el abad de Beck argumenta de la manera siguiente: por un lado, los actos son justos solamente cuando tienen lugar por medio de la voluntad justa¹⁰⁰, y por otro lado, la voluntad no deja de ser justa porque no pueda realizar el acto debido, sino que basta la rectitud de su querer¹⁰¹. *c)* El concepto de «conservación» requiere una larga discusión, en la que San Anselmo trata de mostrar que el mismo no presupone ninguna posterioridad temporal con respecto a la «recepción» de la voluntad recta, que es necesaria justamente para la criatura racional en cuanto criatura, que no crea, sino que recibe todo lo que ella misma es. Si bien hay un orden lógico de prioridad entre los conceptos de recibir (*accipere*) la justicia, quererla (*velle*), tenerla (*habere*) y conservarla (*servare*), con todo, no hay ningún orden de prioridad con respecto al tiempo, sino que la criatura racional recibe la justicia simultáneamente con las otras tres propiedades. La complicada discusión que sigue a continuación muestra claramente que el concepto de *servare* ha sido elegido para indicar un querer que no se refiere a un objeto ausente o todavía no alcanzado, sino que con el mismo acto de querer ya posee lo que quiere¹⁰², lo que es evidentemente el caso con la voluntad recta que quiere mantenerse en lo que es, en su rectitud. La voluntad creada no puede darse la justicia a sí misma, así como no puede darse nada por sus propios medios, pero al recibir de Dios la justicia, recibe de él también el tenerla, el quererla y el conservarla¹⁰³. *d)* Queda por último el concepto de «en virtud de ella misma» (*propter se*), que ya había sido suficientemente analizado: la justicia es justicia solamente si es conservada (es decir: conocida, querida y mantenida) en virtud de ella misma¹⁰⁴.

como ponen de manifiesto las reflexiones del cap. XII, de lo que se trata en el concepto de *servare* en relación con el hombre es fundamentalmente la conservación de lo recibido (*acceptum*); cfr. *Ver.* XII 195,18ss. Cfr. también *De lib. arb.* III 211,19-219,9; *De casu diab.* II-IV. Aquí reaparece entonces, aunque transformado, el concepto de *memoria* de San Agustín: cfr. supra nota 87.

⁹⁸ *Ver.* XII 194,30: «Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo».

⁹⁹ *Ver.* XII 194,30s: «nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se».

¹⁰⁰ *Ver.* XII 194,31s: «Dicitur enim rectitudo actionis iustitia, sed non nisi cum iusta voluntate fit actio».

¹⁰¹ *Ver.* XII 194,32ss: «Rectitudo autem voluntatis, etiamsi impossibili sit fieri quod recte volumus: tamen nequaquam nomen amittit iustitiae». Si se pudiera trazar un paralelismo con el pensamiento kantiano, el mismo no debería consistir en un supuesto apriorismo de la razón teórica, sino en este «formalismo» incondicional de la razón práctica.

¹⁰² Cfr. *Ver.* XII 194,8s: «Non enim illam (sc. iustitiam) habemus nisi volendo; et si eam volumus, hoc ipso illam habemus»; I. 94,12s: «quamdiu eam volumus servamus, et donec servamus volumus».

¹⁰³ *Ver.* XII 195,25ss: «Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam».

¹⁰⁴ *Ver.* XII 195,28s: «Quod vero addimus "propter se", ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo nisi propter se servata iustitia sit».

El mismo procedimiento aplica Anselmo a la voluntad creadora, en la medida en que se puede hablar de ella con alguna propiedad¹⁰⁵. La dificultad de hablar sobre Dios, que en este opúsculo no se había mencionado explícitamente hasta ahora, se basa fundamentalmente en nuestra necesidad de hablar en forma de *enunciado*, es decir, distinguiendo en una oración los predicados del sujeto del que se dicen. De esta manera parece como que se diera por sobreentendido que también en la cosa, a la que el enunciado se refiere, haya un sujeto (la sustancia), soporte de sus predicados (los accidentes), que se distingue de ellos como lo permanente de lo mutable. Así puede la voluntad humana (permanente en él) ser recta o no recta, pasar de una propiedad a la otra, perder la rectitud que ha recibido, recuperarla, volver a perderla, etc. Pero si es que nuestro pensamiento ha logrado alguna concreción con respecto al concepto de Dios a través de estas reflexiones, se trata justamente la de su caracterización como causa de la verdad por ser la rectitud en sí misma, la rectitud que es por el sólo hecho de serlo. Dios es, en este sentido, la rectitud *sustantiva*, y sería imposible pensar que ésta sea una mera propiedad suya, como si por un lado existiera la voluntad y por el otro la rectitud. La expresión «rectitud de la voluntad» [*a*) y *b*)] hay que entenderla, entonces, en las dos direcciones: como «rectitud voluntaria» (donde la rectitud es el sujeto) y «voluntad recta» (donde el sujeto es la voluntad)¹⁰⁶.

En cuanto que la voluntad suprema es verdad sustantiva y causa de la verdad, no hay tampoco ninguna posibilidad de separar su rectitud de aquello en virtud de lo cual esta rectitud es querida. El «en virtud de sí misma» [*d*)] tiene en la rectitud de la voluntad divina su lugar propio por excelencia. De la misma manera que no podíamos distinguir allí entre causa material y formal (sujeto y predicado), así tampoco tiene sentido hablar de una causa eficiente, instrumental o final, como si se tratara de algo diferente de la rectitud: «Pues así como no otra cosa la conserva, sino que ella se conserva a sí misma, ni mediante otra cosa, sino por sí misma, así tampoco en virtud de otra cosa más que en virtud de sí misma»¹⁰⁷. El concepto de conservación [*c*)] requiere también aquí una aclaración más extensa. Esta vez san Anselmo trata de justificar el uso del participio perfecto pasivo *servata* en la definición, utilizando el argumento de que la lengua latina, como se sabe, no cuenta con un participio pasivo presente. Por lo general, el participio perfecto pasivo expresa anterioridad temporal con respecto a la oración a la que está subordinado, pero los casos en los que se emplea sin especial atención a una relación temporal determinada no son raros, incluso en el latín clásico. Entonces puede llegar a reemplazar al inexistente participio pasivo presente¹⁰⁸. Y está claro que con la expresión „conservada en virtud de sí misma“ no se

¹⁰⁵ Ver. XII 195,31ss: «Videtur tibi quod ista definitio possit aptari summae iustitiae, secundum quod de re loqui possumus de qua nihil aut vix aliquid proprie potest dici?».

¹⁰⁶ Ver. XII 196,1ss: «Licet non ibi sit aliud voluntas, aliud rectitudo, tamen sicut dicimus potestatem divinitatis aut divinam potestatem sive potentem divinitatem, cum in divinitate non sit aliud potestas quam divinitas: ita non inconvenienter dicimus ibi rectitudinem voluntatis aut voluntariam rectitudinem seu rectam voluntatem».

¹⁰⁷ Ver. XII 196,7s: «Sicut enim non aliud illam sed ipsa se servat, nec per aliud sed per se: ita non propter aliud quam propter se».

¹⁰⁸ Cfr. KÜHNER-STEGMANN, *Grammatik der lateinischen Sprache*, Darmstadt 1982 (reimpresión reprográfica de la edición de Hannover 1976), 2a. parte: «Satzlehre», vol. I, p. 757ss. San Anselmo pa-

quiere decir que *ha sido*, sino que *es* conservada en virtud de sí misma¹⁰⁹. Mientras con respecto a la voluntad creada San Anselmo tuvo que mostrar que el «conservar» no es *posterior* al «recibir» la justicia, con respecto a la voluntad creadora se ve obligado a mostrar que el «conservar» no es anterior al «ser» justo. Aquel problema se planteaba por el carácter temporal y receptivo de la voluntad humana, éste se plantea por el carácter eterno y creador de la voluntad divina.

Recapitulando, comparemos las dos definiciones alcanzadas:

| | |
|---------------|----------------------|
| VERITAS | IUSTITIA |
| rectitudo | rectitudo voluntatis |
| sola mente | propter se |
| perceptibilis | servata |

1) La definición de la justicia supone la de la verdad: la rectitud de la voluntad es ella misma una especie de aquella rectitud que sólo es perceptible para la mente. 2) Mientras el «sólo por la mente» alude a una condición que es independiente de su identidad con o diferencia de la rectitud por ella percibida —la mente que percibe la rectitud de un enunciado no necesita ser la misma que lo pronuncia, la rectitud de la cosa no es interior a la mente que la percibe, etc.—, el «en virtud de sí misma» alude a una reflexión que sólo puede tener lugar en el interior de la rectitud en cuanto tal, la voluntad recta se preserva a sí misma. 3) Mientras el adjetivo «perceptible» alude a una aptitud realizable, el participio *servata* alude, como hemos visto, a una realidad actual.

¿En qué reside, entonces, la diferencia con respecto al concepto general de la verdad? Ante todo es significativa la ausencia del carácter mediador de la cosa. El esquema que teníamos como resultado del análisis general de la verdad era:

| | | |
|-----------------|-------------------|----------------------|
| VERDAD SUPREMA | VERDAD DE LA COSA | VERDAD DEL ENUNCIADO |
| causa incausada | causa-efecto | efecto, no causa |

Ahora, en cambio, no podemos hablar de una justicia de la cosa, ni siquiera, en sentido propio, de aquellas cosas que son efecto de la voluntad, de sus actos, dado que éstos son justos si y sólo si la voluntad que los produce es justa, y ésta, como hemos visto, permanece justa incluso allí donde el objeto debido o rectamente querido no es ni siquiera realizable¹¹⁰. La orientación de fondo por el deber exige que el enunciado se oriente, en la superficie, por la cosa que quiere expresar. Pero la voluntad justa no busca orientarse por nada más que por su propia rectitud; la orientación por su deber es idéntica con su verdad propia. Esto no puede querer decir, claro está,

rece confundir, empero, el así llamado tiempo *absoluto* de los verbos (pasado, presente, futuro) con el tiempo *relativo* (anterioridad, simultaneidad, posterioridad), como se ve en su explicación del uso del participio presente activo en el pasado: cfr. *Ver.* XII 196,13ss.

¹⁰⁹ Como resultado dice entonces el maestro: «Bene igitur diximus iustitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est *quae servatur propter se*» (*Ver.* XII 196,19s). La discusión la había introducido con una fórmula similar: «Indubitanter igitur possumus dicere quia iustitia est rectitudo voluntatis, *quae* rectitudo propter se *servatur*» (*Ibid.*, 196,9s).

¹¹⁰ Así se decía expresamente en el texto de *Ver.* XII 124,33 citado anteriormente: *etiamsi impossibile sit fieri quod recte volumus*.

que la voluntad humana se deba orientar por sí misma, sino por su rectitud, la *rectitud* de la voluntad sólo se tiene a sí misma por objeto y fin. Por detrás del objeto ocasional de su deseo, lo que está queriendo y sabiendo, aquello por amor de lo que está obrando y lo único a que debe adecuarse en cada caso particular es la forma universal de su propia rectitud.

En un esquema:

VOLUNTAD RECTA ► QUIERE/SABE/EN VIRTUD DE ► OBJETO PARTICULAR POSIBLE ► RECTITUD DE LA VOLUNTAD

En segundo lugar llama la atención el hecho de que durante la búsqueda del concepto de justicia a través de los términos que correspondían a la verdad, no se hubiese puesto a prueba justamente uno solo: la verdad del enunciado. Este término era, empero, el que había puesto en marcha toda la reflexión, por ser la forma de verdad más conocida para nosotros. ¿Por qué ni siquiera se lo menciona en el capítulo sobre la justicia? Tal vez se pueda obtener una respuesta si se considera que el camino que va desde el capítulo I al X se puede leer por lo menos de dos modos diferentes:

- a) *el enunciado es una cosa* (con su verdad «natural» y necesaria);
- b) *la cosa es un enunciado* («dice» que debe ser por el mero hecho de existir).

Pero lo típico del enunciado no es su verdad natural, sino su verdad libre, la posibilidad de corresponder o no corresponder al deber; y esto es justamente lo decisivo para la justicia creada: la correspondencia a deber dentro de los límites de un poder que encierra la alternativa «o bien-o bien», «sí o no». En este sentido, entonces, la justicia creada está íntimamente arraigada en el modo de ser (contingente) del enunciado. Pero por otro lado, si consideramos al enunciado como aquella *verdad-efecto* que no causa ninguna otra verdad ulterior, entonces parece justamente lo opuesto a la justicia, la cual provoca una alabanza (que puede tener lugar o no, ser correcta o no), es decir, es causa de una verdad. Este no es el caso, claro está, del mero enunciado sobre otro enunciado. Si decimos: el enunciado «es de día» es verdadero, entonces el primer enunciado ha sido tomado como una cosa, que, de acuerdo a la regla general, es causa de la verdad del segundo enunciado, que se pronuncia sobre ella. La profesión de fe de un mártir, en cambio, es algo más que una mera cosa, es un acto que merece alabanza y provoca, de acuerdo a nuestra interpretación, la verdad de la misma. De allí que en el capítulo sobre la justicia no se analice el enunciado de manera separada: en cuanto mera *cosa* el enunciado cae fuera del concepto de justicia; en cuanto *algo más que cosa* es un tipo de acto humano y va involucrado en el concepto de justicia del mismo modo que los demás actos, es decir: de manera secundaria, dado que primariamente la justicia es la rectitud de la voluntad.

En tercer lugar, aunque Anselmo haya caracterizado dos tipos de justicia, la humana y la divina, hay otro hecho que debe llamar poderosamente la atención. La definición de la verdad fue establecida después de haberse realizado su división completa, incluyendo a la Verdad suprema. La definición de la justicia, en cambio, fue obtenida siguiendo exclusivamente el hilo conductor de la justicia *creada*. Una vez obtenida esa definición, se la puso a prueba sobre el concepto de justicia creadora y se constató que la misma es adecuada. Se trataba de un procedimiento por exclusión: los elementos para llevarlo a cabo ya estaban previamente dados por el análisis del concepto de verdad, eran aquellas cosas en las que es posible hablar de rectitud sólo perceptible por la mente. Lo que había que hacer entonces era ir excluyendo cada u-

no de los términos que no correspondían al concepto buscado. Una vez que se encontró la *única* cosa en la que reside la justicia, la voluntad racional, se trató de analizarla a fondo. Pero por justificado que sea este procedimiento, un hecho tiene que saltar inmediatamente a la vista: y es que en cierto sentido —aunque, claro está, *sólo* en cierto sentido—, los límites entre la voluntad creadora y la creada se han acercado aquí enormemente; la verdad de la voluntad para el creador y para el hombre es en cierto sentido *la misma*.

Por supuesto que la diferencia radical entre ambas sigue existiendo desde un punto de vista fundamental: la una sigue siendo causa de la otra. En el supuesto de que todo lo que es de alguna manera, haya sido dado por la verdad suprema, entonces también la voluntad recta y debida del hombre justo debe ser una voluntad *dada* por aquélla. La diferencia es abismal, y se hace notar claramente en el concepto de preservación (*servare*). La voluntad justa del hombre que, como tal, quiere el deber en virtud del deber, quiere *permanecer* una voluntad debida, quiere la conservación de aquella conformidad a derecho que le ha sido dada, la conservación en ella misma de la verdad que le es propia, pero este querer, que corre constantemente el peligro de transformarse en su contrario, no puede ser realizado sin el concurso de la justicia divina. La voluntad justa del creador, en cambio, aunque también quiere, en cuanto justa, la permanencia en sí misma de su propia rectitud, es justa de toda eternidad sin necesitar de nadie fuera de sí misma para ello. Pero esta diferencia abismal no reside en el concepto *formal* de justicia, al cual la causalidad no le añade nada específico, y viene involucrada en el concepto más general de la verdad.

En el querer-deber en virtud del deber mismo, en el querer la verdad de la voluntad en virtud de esa verdad misma, alcanza la explicación del concepto de verdad aquella transparencia que no le podía dar todavía la mediatización de la verdad del enunciado y la verdad suprema por medio de la verdad de la cosa. En la justicia la verdad o rectitud de la voluntad se tiene a sí misma como objeto, se sabe a sí misma justa, se quiere a sí misma justa y se quiere en virtud de su propia justicia. Y en este punto no hay diferencia alguna entre la voluntad humana y la divina. Tampoco ésta quiere otra cosa más que la preservación de sí misma en cuanto justa. En esta *casí* identidad de las dos clases de justicia, su diferencia se hace tanto más insuperable: dejando a un lado, claro está, las demás «propiedades» divinas —como, por ejemplo, la omnipotencia o la omnisciencia, cuya diferencia absoluta con las propiedades humanas es evidente—, la justicia divina es, al igual que ellas, de carácter puramente sustantivo, carácter que la hace totalmente inseparable de su voluntad. La voluntad humana, por el contrario, corre siempre el peligro de decidirse de una manera distinta a como lo hace y perder la rectitud recibida, constantemente se balancea entre la posibilidad de un sí y de un no, y en esto muestra su profundo arraigamiento en la forma de ser del enunciado. Su conservación de la rectitud es algo tan dado, es decir, tan finito, como ella misma.

CONCLUSIÓN: UNA VERDAD, UNA JUSTICIA. LA IDENTIDAD DEL TIEMPO

De manera que para San Anselmo la definición de la justicia no es un mero agregado a la discusión sobre la verdad, que podría también faltar, sino que la lleva por primera vez a su culminación: la identidad debida de la verdad consigo misma alcan-

za en ella su máxima expresión¹¹¹. Por eso realiza la demostración que da respuesta a la pregunta que puso en movimiento toda la discusión —acerca del reinado de una sola verdad en todas las especies de verdades— sólo después de la exposición del concepto de justicia. La cuestión no se refiere, claro está, a la unidad lógica del concepto universal de verdad, dado que la misma ha sido establecida con su definición, válida para todo tipo de verdad. De lo que se trata ahora es de saber en qué medida la verdad universal es también una verdad única, o, como decíamos al comienzo: si en toda ocasión en que se habla de una verdad haya que reconocer que esa verdad sea Dios¹¹². La pregunta parece haber recibido ya su respuesta: la relación entre la unidad de la verdad y la multiplicidad de sus formas va, para San Anselmo, más allá de la mera unidad del concepto, pero no es la de una sustancia con respecto a sus accidentes, sino la de la causa (Dios) con respecto a sus efectos (la creación). Con todo, esta respuesta deja todavía sin aclarar el carácter de esa causalidad con respecto a la *no verdad*, la que también parece requerir una causa. El problema se agudiza, naturalmente, cuando se trata de la justicia, ya que la posición cristiana de San Anselmo prohíbe bajo todo punto de vista el transformar a la justicia suprema en la causa de la *injusticia* creada. ¿Cuál es la relación entre la verdad suprema y la verdad contingente que, siendo verdad, puede, en otro sentido, no ser verdad?

La reflexión de San Anselmo parte de la existencia dada de una multitud de verdades, correspondiente a la multitud de las cosas verdaderas. Aunque hayamos reducido la multiplicidad de las verdades al concepto único de rectitud, será posible admitir por lo menos tantos tipos de verdades o de rectitudes como los que puso de manifiesto su división. La rectitud parece «estar en» (*esse in*) las diferentes cosas a las que pertenece y tener su ser (*suum esse habere*) de acuerdo a ellas. Así se distingue la rectitud de la significación de la rectitud de la voluntad, porque aquélla está *en* la significación; ésta *en* la voluntad¹¹³. La verdad parece ser entonces una propiedad de ellas, por ejemplo de la significación, del modo como tal o cual color es la propiedad de un cuerpo. En efecto, si dejamos de lado la verdad suprema, en la que veíamos que no se pueden distinguir sustancia y propiedades, resulta claro que la rectitud de las demás cosas, por ejemplo la de un enunciado, no es sustantiva, sino que se modifica de acuerdo a si él mismo es verdadero o falso, es decir, de acuerdo a su conveniencia o no conveniencia con la cosa. La imposibilidad de percibir la verdad por medio de los sentidos no le impide a ella ser una propiedad (no sensible) del enunciado, modificarse de acuerdo a su significación y existir o dejar de existir con él, del modo como el color existe y deja de existir con el cuerpo del que es un accidente¹¹⁴. Tomando nuevamente nuestro ejemplo anterior y aplicándolo a las reflexiones de Hei-

¹¹¹ Cfr. POUCHET, *op. cit.*, p. 85.

¹¹² *Ver.* I 176,4-6. Ver supra nota 16.

¹¹³ *Ver.* XIII 197,16ss: «Dico quia si rectitudo significationis ideo est alia quam voluntatis rectitudo, quia ista in voluntate, illa in significatione est: habet suum esse rectitudo propter significationem et secundum eam mutatur». Ya la primera formulación de la pregunta por la verdad hablaba de un *estar en*: «quid scilicet sit veritas, en in quibus rebus soleat dici» (*Ver.*, praef., 173,9s). «Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis alijs dicimus esse» (*Ver.* I 176,4 s).

¹¹⁴ *Ver.* XIII 197,23ss: «Quapropter per significationem habet esse et per eam mutatur eius rectitudo, quemadmodum color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius esse necesse est, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est».

degger en torno al capítulo sobre la *Certeza sensible* en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, podríamos decir: el mero transcurso de un par de horas puede transformar la verdad del enunciado «es de día» en falsedad¹¹⁵. Si tratamos de apresar la verdad de este enunciado escribiéndolo, p. ej. en un cuaderno, veremos que aunque él y su significación permanezcan siendo los mismos, su verdad se modificará todos los días: de tal a tal hora será verdadero, de tal a tal otra será falso; su validez diaria durará más tiempo en verano que en invierno, será más fácil de percibir cuando hace buen tiempo que cuando llueve, etc¹¹⁶.

La solución que San Anselmo dé a este problema debe atenerse, por un lado, a su «demostración» de la eternidad de la verdad y, por el otro, a la variedad de clases de la misma. La verdad, sostenía él, es eterna, no solamente la verdad suprema, sino la verdad de todo enunciado verdadero. Lo que nos preguntábamos nosotros era: *¿para quién es verdadero?* Por ejemplo, el enunciado «algo ha sido», ¿seguirá siendo verdadero si nadie lo formula? La respuesta que se desprendería de las reflexiones anteriores parece clara: el enunciado seguirá siendo verdadero para el entendimiento divino, que es el único capaz de tenerlo eternamente por objeto. Pero es evidente que esta argumentación no basta para dar razón de la *no verdad*, mucho menos para dar razón de su forma más particular, la de la injusticia. ¿Cuál es el modo de existencia de la verdad *en* la no verdad, de la justicia *en* la injusticia? La respuesta definitiva de San Anselmo debe ser considerada con toda atención: aunque el signo perezca, la relación debida con la cosa seguirá existiendo como *deber*, es decir: seguirá siendo correcto que se signifique lo que se debe significar; seguirá siendo correcto, porque así lo *exigirá* la rectitud misma (*exiget rectitudo*)¹¹⁷. Con nuestro ejemplo: todo el tiempo que el enunciado «es de día» no se formule (no «exista») o se formule de modo equivocado, seguirá siendo correcto que deba expresar la cosa tal como es, es decir, que si se formula, tenga que ser de día. Lo que permanece constante en medio del flujo de la contingencia es la *exigencia impuesta por el deber*.

El pensamiento de San Anselmo se torna ahora más claro: la forma como la verdad está presente en la significación, sea que ésta se exprese por un enunciado o no, no consiste en su transformación en algo sustantivo como la verdad suprema, pero tampoco en su traslado al presente del sujeto humano pensante del caso y su sujeción a éste, sino que está constantemente presente como *exigencia*. La verdad sustantivada exige, como deber ser, que la significación sea correcta, que el enunciado cumpla con su función de decir la cosa tal como es. Esta exigencia permanece siempre, independientemente de la existencia o no de un enunciado particular. De modo que con la no existencia de la significación no deja de existir la rectitud en cuanto

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, pp. 21ss. Siguiendo a Hegel, Heidegger analiza las dos coordenadas del espacio y el tiempo para determinar la verdad de la cosa individual. Con respecto al espacio, Heidegger propone escribir una verdad («esto aquí es una tiza») sobre un papel, que un golpe de viento se lleva consigo a otro sitio donde ya no tiene un objeto que le corresponda. ¡Tan frágil es la veneranda verdad!

¹¹⁶ La idea de escribir una verdad y luego mostrarla como falsa es un argumento conocido ya por Aristóteles (cfr. *Soph. El.* 22: 178 b 25: «Ahora está escrito que tú estás sentado, una sentencia falsa, pero era verdadera cuando fue escrita, luego: simultáneamente se escribió como verdadera y como falsa»).

¹¹⁷ *Ver.* XIII 197,35: «Non idcirco minus erit rectum, aut minus hoc exiget rectitudo».

tal, *que exige que se signifique lo que hay que significar*¹¹⁸. Y a la inversa: toda significación existente no es verdadera a causa de ninguna otra cosa fuera de esta rectitud que es independiente de ella y que le *exige significar correctamente (exigit rectitud)*¹¹⁹. Es esta exigencia la que enlaza el tiempo de la verdad adeudada con la eternidad de la verdad suprema: «la rectitud no está en la significación porque empieza a ser en el momento en que se significa que es lo que es, o que no es lo que no es, sino que en ese momento la significación se realiza según la rectitud, que es siempre. Ni está ausente de la significación por el hecho de que perezca cuando no se realiza de la forma en que debe o cuando no hay ninguna significación, sino que en ese momento la significación abandona a la rectitud sin que ésta deje de ser»¹²⁰. Aquí se manifiesta concretizada, en toda su plenitud, la relación «entonces ... cuando» (*tunc ... cum*) que al comienzo habíamos visto como condicionamiento de la verdad y que en esta cita hemos traducido con el giro «en el momento en que» para darle más claridad. Ahora se ve que para San Anselmo, en el fondo de aquella relación de la que habíamos partido (el enunciado es entonces verdadero cuando se adecúa a la cosa) hay otra, más profunda, que es la relación de *simultaneidad momentánea con la eternidad*: en el momento de su adecuación con la cosa el enunciado está coincidiendo con la rectitud que le exige desde siempre la verdad suprema.

El concepto de exigencia, que enlaza el tiempo con la eternidad, traza también de manera definitiva la línea de separación entre ambos. En las últimas reflexiones del opúsculo, San Anselmo hablará ahora de las cosas que *deben la rectitud (rectitudinem debent)* como opuestas a la rectitud suprema¹²¹. Con todas estas cosas debe suceder lo mismo que con el caso especial de la rectitud de la significación: ellas llegan a ser y dejan de ser, pasan de un estado de ser a otro, sin que por ello se modifique en lo más mínimo la rectitud que les corresponde. Así también se comporta la voluntad humana con respecto a su rectitud, que es la justicia: en la medida en que la conserva, se atiene a la presencia de la rectitud en ella, presencia que no es otra que la de la exigencia de rectitud puesta por Dios, único ser que no adeuda nada. Y como las diversas formas de verdad en cuanto rectitud debida se habían distinguido de acuerdo a la diversidad de las cosas que deben la rectitud (pensamiento, acción, voluntad, etc.), tampoco los diversos tipos de rectitud multiplicarán la rectitud misma, sino que todas serán rectas por una y la misma rectitud. Todas ellas realizan la relación

¹¹⁸ Ver. XIII 197,36s: «M. Ergo non existente significatione non perit rectitudo qua rectum est et qua exigitur, ut quod significandum est significetur. D. Si interisset, non esset hoc rectum, nec ipsa hoc exigeret».

¹¹⁹ Ver. XIII 198, 4ss: «D. ...Si enim alia rectitudine recta est significatio, pereunte ista nihil prohibet rectam esse significationem. Sed nulla est recta significatio, quae significat quod non est rectum significari, aut quod non exigit rectitudo. M. Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine quam illa, quae permanet pereunte significatione».

¹²⁰ Ver. XIII 198,11ss: «An ergo non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est, sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem quae semper est; nec ob hoc abest a significatione, quia perit cum non sicut debet aut cum nulla sit significatio, sed quoniam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine?».

¹²¹ Ver. XIII 198,25s: «Puto quia iam tibi notum est, quid de voluntate et eius rectitudine et de aliis quae rectitudinem debent sentiendum sit».

«entonces, cuando» de momentánea simultaneidad con la eternidad cuando cumplen con la deuda de rectitud que deben a la verdad que se la exige. Algo es verdadero, entonces, cuando cumple con la exigencia eterna de la verdad suprema. Pero en ésta, la verdad es una sola: «Si la rectitud no existe en las cosas que deben la rectitud (*debent rectitudinem*), sino cuando éstas son según lo que deben, y sólo esto es para ellas el ser correctas, entonces es manifiesto que la rectitud de todas ellas es una sola... Por tanto, hay una sola verdad en todas ellas»¹²². De este modo, la presencia de la eternidad en el tiempo, de la verdad eterna y necesaria en la verdad y falsedad contingentes, de la justicia absoluta en la justicia e injusticia relativas, es la de una *exigencia* (por parte de la verdad suprema) y la de un *deber* (por parte de las criaturas) constantes.

El concepto anselmiano de rectitud se concretiza de forma acabada sólo mediante los conceptos de exigencia y deuda que no alcanzan su explicación completa hasta la exposición del concepto de justicia. Ellos son los que establecen la verdadera mediación entre Dios y la creación y por lo tanto también entre la verdad suprema y la verdad —y no verdad— del enunciado. La rectitud de las cosas es *debida* no solamente por que ellas han sido creadas por la verdad suprema, sino fundamentalmente porque ésta se la *exige*.

VERDAD SUPREMA exige → RECTITUD ← «deben» COSAS CREADAS

El movimiento total del pensamiento culmina entonces con una reflexión sobre la forma en que están conectadas las diversas formas de la verdad con la única verdad. No es casualidad que esta reflexión termine con la metáfora del tiempo, que había sido nuestro punto de partida para poner la pregunta por la *necesidad* de la verdad en cuanto identidad de la cosa, no realizable por ella misma. La multiplicidad de formas de la verdad, según la cual hablábamos de una verdad «del» enunciado, «del» pensamiento, «de» la voluntad, etc., tiene su origen en la verdad única. ¿Con qué derecho nos expresamos entonces de ese modo, que despierta la impresión de que la verdad fuese una propiedad de las diversas cosas a las que «pertenece»? «La verdad de esto o de lo otro», responde san Anselmo, se dice en el momento en que las cosas mismas son «según aquella verdad que siempre está presente a lo que es como debe ser»¹²³, del mismo modo como decimos «el tiempo de esto o lo otro», siendo que el tiempo de todo lo que es simultáneamente es *uno solo y el mismo* (*unum et idem*)¹²⁴. *Idem tempus*: ¿cómo puede hablar San Anselmo de la identidad del tiempo? ¿No habíamos partido nosotros de la oposición entre la identidad inherente a la esencia de la verdad y el flujo del tiempo, nunca idéntico a sí mismo? Pero la exposición del

¹²² Ver. XIII 199,7ss: «Si rectitudo non est in rebus illis quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse: manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem [...] Una igitur est in illis omnibus veritas».

¹²³ Ver. XIII 199,19ss: «Sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est iis quae sunt sicut debent: tunc dicitur 'huius vel illius rei veritas', ut veritas voluntatis, actionis».

¹²⁴ Ver. XIII 199,21ss: «quemadmodum dicitur 'tempus huius vel illius rei', cum unum et idem sit tempus omnium quae in eodem tempore simul sunt».

concepto de verdad ha tenido como resultado el enlace del tiempo con la eternidad, su «salvación» o conservación. La identidad a la que se hace alusión aquí no es otra que la del «entonces ... cuando». En cualquier momento determinado, el flujo del tiempo coincide con el lugar que tiene asignado en la eternidad y así cumple con su deber. Su simultaneidad momentánea con la eternidad constituye su propia identidad, hace que exista un presente determinado en el que las cosas existen simultáneamente. De modo que no se trata del tiempo de las cosas, sino de las cosas del tiempo y la diferencia de los diversos tiempos es la diferencia de los momentos de coincidencia de un presente determinado con la eternidad. En este sentido el tiempo no está en las cosas, sino las cosas en él, que en sí mismo considerado (*per se consideratum*) no pertenece a ninguna de ellas. Así, cuando hablamos de la verdad *en* el enunciado o *en* la cosa, lo que queremos decir es que ellas están en la verdad. Pero la «verdad suprema existente por sí misma» (*summa veritas per se subsistens*) no pertenece a la cosa que en tal o cual momento es verdadera, sino que la cosa pasa a estar *en* la verdad ad, del modo a como las cosas están *en* un tiempo determinado¹²⁵.

De esta manera alcanzamos también la respuesta definitiva a nuestra pregunta por el carácter de *verdad* de la verdad suprema. En el transcurso de la argumentación del capítulo XIII se hace manifiesto por primera vez que la verdad suprema en cuanto rectitud por excelencia, *exige* una respuesta adecuada (*rectitudo exigit*). Lo que exige no es otra cosa que rectitud, aquella rectitud que le adeuda toda la creación (*debet rectitudinem*). Pero en la medida en que ha creado el acto libre, la voluntad libre, el pensamiento y el enunciado, la verdad suprema ha puesto al hombre, que es el único capaz de todas estas especies de verdad, en una relación señalada consigo misma. Por cuanto que se ha *obligado* a sí misma a la verdad frente a él, a la verdad en el sentido del reconocimiento debido que desde ahora en adelante ella adeuda al hombre justo. Sólo así se pone de manifiesto de manera acabada, por qué hay que llamarla *verdad* suprema: ella *significa* algo, es también de esencia lingüística, en la medida en que exige reconocimiento por parte de la voluntad libre (*exigit rectitudinem*). Y también *debe* algo, *adeuda* el reconocimiento elogioso a la voluntad justa, aunque ésta misma sea su propio producto y la obligación a la que se somete se la haya impuesto ella misma (*debet rectitudinem*). De acuerdo a este pensamiento, la verdad de la voluntad suprema de justicia, que no quiere otra cosa que la rectitud en virtud de ella misma, se ha decidido libremente a crear otra voluntad de justicia que sea capaz justamente de lo que ella es capaz, y con ello se ha decidido a pro-vocar un deber al que se tiene que someter ella misma, la deuda del reconocimiento debido.

Si la verdad es una conformidad a derecho debida, entonces debe ponerse la cuestión de *a quién* está dirigido este deber, *quién* es el interpelado por él. Si Dios hubiese creado solamente la verdad de la cosa, el deber se hubiese agotado en una simple deuda, en el sentido elemental de adeudar el ser propio al creador de todo ser. Tal deber estaría cumplido de una vez y para siempre, dado que las cosas no pueden ser

¹²⁵ Ver. XIII 199,25ss: «Et sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicuius, sed cum re quae in illo sunt consideramus, dicimus "tempus huius vel illius rei": ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo».

de otra manera a como son según la verdad suprema. El momento del reconocimiento, que sólo puede tener lugar adecuado en la decisión libre de una voluntad que conoce, permanecería ausente de toda la creación. Al crearlo, la verdad suprema ha creado algo que dentro de límites muy determinados alcanza su misma dignidad. Sólo la voluntad libre puede reflejar la verdad suprema con toda la fuerza de que es capaz algo creado; sólo allí alcanza el concepto de verdad su identidad más concreta.

Aquella expresión más exterior de la verdad suprema de que partía la reflexión, la verdad del enunciado y del pensamiento, que de acuerdo al resultado de la primera parte de la exposición sólo era efecto pero no causa de la verdad, se ha puesto de manifiesto como la obra de una voluntad creada, que puede convenir o no convenir con la obra de la voluntad creadora, con la cosa. Con la reflexión sobre el „o bien, o bien» de esta alternativa se dio inicio a un proceso de múltiple determinación del concepto de verdad. Una línea argumentativa fue siguiendo la vía de la verdad natural que lleva hacia la verdad de la cosa. Otra línea argumentativa fue siguiendo la vía de la verdad libre que lleva hacia la verdad de la voluntad y al concepto de justicia. Una tercera línea argumentativa ha ido construyendo el sustento de las otras dos y determinando el concepto de Verdad Suprema. *Todo es cosa* es el resultado de la primera línea argumentativa, *todo es signo* es el resultado de la segunda. Pero sólo ésta lleva a su concreción aquel «o bien, o bien» del enunciado. A lo largo de este camino se pone en obra la verdad como devolución consciente de la deuda contraída. La verdad se pone en obra tanto tiempo como la voluntad creada quiere la conformidad a derecho en virtud de ella misma. Este *obrar la verdad* provoca otra «verdad», un deber en la forma puesta de manifiesto del adeudar el reconocimiento elogioso a una voluntad justa. Hasta el «mero» enunciado —piénsese, como decíamos antes, en la profesión de fe los mártires— es capaz de provocar el elogio debido, es capaz de «causar» la «verdad». La Verdad Suprema se manifiesta así no solamente como la *cosa* primaria o causa de rectitud, sino también como el *signo* primario o exigencia y reconocimiento fundacional de rectitud.

Sólo en esta profundidad alcanza San Anselmo el fondo de su pensamiento, aquel fondo que corresponde a su tarea histórica frente a San Agustín y que consiste en buscar lo divino del hombre no en la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, sino en su voluntad justa, es decir en su amor por la justicia. Sólo desde esta profundidad puede surgir el *Cur Deus homo*. De ella nace la forma especial del «racionalismo» anselmiano, que no consiste en renunciar a los datos de la fe, sino en extraer todas las consecuencias del concepto de justicia involucrado en ellos.

UBALDO PÉREZ PAOLI

Braunschweig.