

La significación de la libertad en la trilogía moral de Anselmo de Canterbury

The Signification of Freedom in Anselm of Canterbury's Moral Trilogy

MARTINA E. MAZZOLI*

Resumen: Resulta evidente la importancia que ha tenido el tema de la libertad entre los filósofos cristianos. En el siglo XI, San Anselmo desarrolla esta temática en la articulación de tres tratados: *De veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*, los cuales dan forma a una trilogía moral que constituye uno de los pilares fundamentales de su *corpus doctrinale*. Siguiendo la investigación llevada a cabo por Enrique Corti en su libro *Estar en la verdad*, el siguiente escrito analiza la configuración del pensamiento anselmiano en torno a la temática de la libertad en estrecha conexión con el examen de la verdad, la justicia y el mal.

Palabras clave: libertad, Anselmo de Canterbury, verdad, justicia, mal.

Abstract: It's evident the importance that the theme of Freedom has had among Christian philosophers. In the XIth century, Saint Anselm develops this theme in the articulation of three treatises: *De veritate*, *De libertate arbitrii* and *De casu diaboli*; them conforms a moral trilogy that constitutes one of the fundamental bases of it's *corpus doctrinale*.

* Martina Elcira Mazzoli es miembro del Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval "Studium" con sede en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. martinamazzoli@hotmail.com

Following the research performed by Enrique Corti in his book *To be in the truth*, this work analyzes the configuration of Anselmian thought around the theme of freedom in close connection with the exam of truth, justice and evil.

Keywords: freedom, Anselm of Canterbury, truth, justice, evil.

A propósito de Enrique Corti, *Estar en la verdad: Anselmo de Canterbury sobre la libertad, la justicia y el mal* (Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2018), 272 páginas. ISBN: 978-987-1788-30-9.

Una temática recurrente entre los pensadores más descoltados del período patrístico y medieval ha sido, sin lugar a duda, la de la libertad. En efecto, Étienne Gilson, en su libro *El espíritu de la filosofía medieval*, subraya la importancia que ha tenido este tema entre los filósofos cristianos, quienes abordaron desde diversas perspectivas el tema del obrar libre y voluntario a la luz de las enseñanzas judeocristianas concebidas en la Sagrada Escritura.¹

En el siglo XI, San Anselmo, el arzobispo de Canterbury, desarrolla la temática de la libertad en la articulación de tres tratados compuestos entre 1080-1085 (*De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*) que dan forma a una trilogía moral² y que, en conjunto, constituyen uno de los pilares fundamentales de su *corpus doctrinale*.

Cabe señalar que el tópico de la libertad se encuentra en la especulación anselmiana estrechamente ligado al examen de la verdad, materia exhaustivamente investigada por Enrique Corti en su libro *Estar en la verdad*,³ quien, utilizando una metodología hermenéutico-estructural, ha

¹ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2009), 277.

² Cfr. Anselmo de Canterbury, *Sobre la verdad*, Prefacio, 31 (s. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *Opera Omnia*, I, 173, lín. 3). En el presente escrito seguimos la edición de F. S. Schmitt, s. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia* (Edimburgo: Thomas Nelson and Sons LTD, 1946-1961) 6 vols.

³ Las referencias relativas a la traducción de la trilogía anselmiana corresponden a este libro.

estudiado diacrónicamente esta trilogía, para luego abarcar, desde una perspectiva sincrónica o interpretante, tales obras en su integridad.

El volumen está compuesto por las traducciones al castellano de las mencionadas obras anselmianas, cada una de las cuales está acompañada de su correspondiente texto en latín y de una introducción temática llevada a cabo, al igual que las traducciones, por el mismo Corti. En la presentación general, nuestro autor hace singular mención a la configuración del pensamiento anselmiano en torno a las categorías extraídas de la filosofía de San Agustín (*signum, res, uti, frui*), categorías que fueron reinterpretadas y resemantizadas por el teólogo escolástico mediante consideraciones de cariz aristotélico y la incorporación de la categoría *causa* que, en nuevo contexto, adquiere la modalidad de causalidad final —materializada en la noción de rectitud—, ya sea respecto de la voluntad divina, de la humana o de la angélica.

En *De veritate* la noción de causalidad establece la articulación de las categorías *signum, res, causa*, que conforman el tríptico categorial específico del pensamiento anselmiano. La categoría *signum* (o literalmente: *significatio*) corresponde al nivel enunciativo del lenguaje, que es efectuado y no causante o, en otros términos, que se origina únicamente como efecto de una causa (*effecta tantum*); tal nivel se amplía al referir a la categoría *res*, que es causa del signo que la indica y, a la vez, efecto del acto creador divino (*causa et effecta*) y al referir, en última instancia, a Dios como pura causa (*causa tantum*), o sea, como causa de la verdad de todas las cosas (*summa veritas*) que son en correspondencia con ella.

Corti también hace referencia a dos movimientos presentes en el tratado *De Veritate*. El primero corresponde a una noción de verdad que puede denominarse signada por imposición causal (*veritas signata*); tal noción de verdad está ligada al concepto *debitum* y comprende tanto la verdad de la significación como la verdad en la esencia de las cosas (*veritas essentiae rerum*), ambas concebidas como rectitud debida no susceptible de uso alguno. No obstante, es necesario aclarar que —en el ámbito de la *res*— las criaturas racionales, en calidad de efectos dotados de potencia causal, están supeditadas al uso del libre albedrío. El segundo movimiento es el que corresponde a la noción de verdad significante (*veritas significans*) por superación de la imposición causal y que

concierno al uso de la voluntad divina. En este sentido, la verdad suma o sobreeminente (*summa veritas*), en cuanto posee la verdad como fin de su querer y, por consiguiente, como justicia, es concebida por Anselmo como absoluta rectitud no debida. Existe, por lo tanto, un encadenamiento causal que parte de la verdad de la enunciación y del pensamiento (puro efecto), transita hacia la verdad de las cosas (causa y efecto), para consumarse en la verdad sobreeminente, que es pura causa (*est quia est*) sin rastro de efectualidad o de deber. De modo que, mediante la articulación causal de las categorías *signum*, *res*, *causa*, Anselmo recorre todos los lugares de la verdad: la proposición verdadera u oración enunciativa (capítulo II), el pensamiento verdadero (capítulo III), la voluntad (capítulo IV) y la acción verdadera (capítulo V y IX), la verdad de los sentidos corporales (capítulo VI), la verdad de la esencia de las cosas (capítulo VII) y, por último, la verdad suma o sobreeminente (capítulos VIII y XIII). Corti señala que lo característico de este recorrido o circuito es la correspondencia que se establece entre *veritas* y *rectitudo*, entendiendo la rectitud como noción reguladora de la verdad mediante la observación de dos determinaciones: *debitum* y *non debitum*. Con todo, la clase de rectitud material es abandonada por Anselmo cuando en este trayecto se desplaza hacia la verdad suma — que nada debe—, es decir, cuando define la verdad como *rectitudo mente sola perceptibilis* en el capítulo XI. En esta instancia, Anselmo plantea que únicamente en el caso de los seres racionales —como es el del hombre— es posible traer a colación la noción de *iustitia*, definida como aquella rectitud de la voluntad atesorada por ella misma (*rectitudo voluntatis propter se servata*), o sea, como aquella causa laudable capaz de percibir la rectitud inteligible y quererla espontáneamente (*sponte*); querer que no es necesario ni natural, puesto que la rectitud sólo se impone necesariamente a los seres irracionales.

De modo que, el hombre justo es aquel que sabe lo que debe y que obra por causa de la rectitud intrínseca a su obra y no solamente porque es debido o, en otros términos, porque el *debitum* le haya sido impuesto a su voluntad desde el exterior. Respecto de las obras malas, Anselmo sostiene que son permitidas *bene et sapienter* por Dios, ubicando la posibilidad de obrar lo indebido más allá del circuito meramente natural. Por consiguiente, el teólogo escolástico concibe la libertad como espontaneidad en cuanto se opone a la necesidad y, a la vez, la define como el poder (*potentia*) de querer o de cuidar la rectitud de la voluntad,

no *propter aliud*, sino por la rectitud misma (*propter ipsam rectitudinem*).⁴ Esta definición de libertad, que no significa arbitrariedad, la proporciona Anselmo en su texto dialógico *De libertate arbitrii*⁵ como corolario a la cuestión formulada por el personaje *discipulus* acerca de *quid sit libertas arbitrii*; tratado del cual Corti nos brinda una exégesis en la segunda parte de su libro.

Otra cuestión atribuida a *De libertate arbitrii* es aquella que consiste en averiguar si tal libertad está siempre disponible para el hombre (*utrum eam semper habeat homo*). Respecto de este tópico es de importancia exhibir la distinción anselmiana entre *potestas* y *potentia*. En este sentido, para Anselmo la naturaleza racional (tanto humana como angélica) atesora la *potentia* o condición suficiente para cuidar la rectitud —*liberum arbitrium*—, aunque también posee la *potestas peccandi*, es decir, el poder o la potestad de pecar como condición necesaria que hace posible —posibilidad lógica— que la criatura racional sirva al pecado. En cambio, el uso de la potencia o condición suficiente de cuidar la rectitud por la rectitud misma preserva de la sumisión al pecado. No obstante, la naturaleza racional, aun habiendo desertado de la rectitud, no pierde jamás la libertad que originalmente le ha sido otorgada a su voluntad. En efecto, como señala Anselmo, la libertad de albedrío constituye un poder que ha sido donado a la criatura racional en orden al bien, para cuidar siempre la rectitud de la voluntad que ha recibido y aceptado. Es por ello que tal libertad siempre está en la naturaleza racional, e incluso ha sido libre en los primeros hombres y ángeles, a quienes no se les ha podido quitar la rectitud de forma externa, es decir, contra su voluntad. Pues la voluntad no hace nada a pesar suyo (*non ex necessitate*), sin quererlo y por necesidad. Por lo tanto, respecto de la temática de la voluntad y de su relación con la tentación, el monje benedictino sostiene que existe una suerte de itinerario que va desde la exterioridad hacia la interiorización de la

⁴ Cfr. Anselmo de Canterbury, *Cur deus homo*, en *Opera Omnia*, II, 97, lín. 14-15: “Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, nam propter aliud, sed propter ipsum”.

⁵ Cfr. Anselmo de Canterbury, *Sobre la libertad de albedrío*, cap. XIII, 143 (*Opera Omnia*, I, 212, lín. 17-20; 225, lín. 6-7): “libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”.

tentación, ya que ésta impone a la voluntad una necesidad, aunque en sentido impropio, porque no coarta la libertad.⁶

Las proposiciones extraídas del tratado *De libertate arbitrii*: “Nam sicut cum mentitur, vult ipsum mentiri; sic cum vult mentiri, vult ipsum velle”, reafirman la anteriormente mencionada concepción anselmiana, puesto que señalan el proceso de interiorización llevado a cabo por la voluntad. Asimismo, la doble recurrencia del verbo latino *volo* en el predicado de la siguiente proposición: “Nam omnis volens ipsum suum velle vult” acentúa o refuerza el carácter contingente —es decir, no necesario y, por lo tanto, libre— de dicha expresión. Luego, este proceso de interiorización, denominado *asentimiento* o *consentimiento*, se da en las naturalezas racionales de modo no necesario ni natural, sino libre, ya que poseen desde sí (*ex se*) el consentimiento de su proceder voluntario.⁷

Respecto de la voluntad y de su relación con el mal, nuestro autor hace referencia a la distinción anselmiana entre la voluntad como instrumento del querer y la voluntad como uso del querer mismo. El resultado de esta doble consideración es que la voluntad, instrumento del querer, posee una potencia que permanece invariable sea lo que fuere eso mismo que se quiera; mientras que la voluntad como uso varía con respecto a los objetos queridos y a la frecuencia con que son queridos. Desde esta perspectiva, no existe ninguna fuerza exterior a la voluntad que pueda separarla de la rectitud, sino que ella misma se inclina hacia lo que quiere con más fuerza; por lo que puede afirmarse que la voluntad conserva su potencia y su libertad aun después del pecado. Por consiguiente, sostiene Anselmo que en la voluntad que peca coexisten simultáneamente y sin inconsistencia la potencia de la libertad y la servidumbre al pecado (*servitudo voluntatis*). Pues la voluntad racional

⁶ Vd. Pablo Furlotti, “La libertad humana, un tema constante en el pensamiento patrístico y medieval”, en *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, editado por Silvana Filippi y Marcela Coria (Rosario: Paideia Publicaciones, 2014), 166: “Ninguna fuerza extraña puede desviar la voluntad del hombre de su rectitud, a menos que ella lo consienta. Ante la tentación, la voluntad humana no es vencida más que por su propio poder”.

⁷ Cfr. Anselmo de Canterbury, *Sobre la libertad de albedrío*, cap. V, 125 (*Opera Omnia*, I, 216, lín. 10-11): “quem consensus non naturaliter nec ex necessitate sicut equus, sed ex se aperte videtur habere”.

siempre tiene la potestad de cuidar la rectitud y, por esto, es libre; sin embargo, luego de servir al pecado es imposible que la voluntad recupere por sí misma la rectitud perdida —debido a la impotencia intrínseca de la voluntad para retornar a la rectitud (*impotentia per se recuperandi*)—, siendo Dios el único que puede restituirla.

Respecto del acto volitivo con vistas a abordar su relación con Dios, Corti alude a la ecuación anselmiana entre la voluntad justa —aquella que cuida la rectitud por la rectitud misma— y la ordenación a Dios como a la rectitud misma. En efecto, para el abad de Bec, la voluntad justa es aquella que quiere lo que Dios quiere que ella quiera.⁸ Existe, por lo tanto, una identificación de la voluntad de la criatura racional con la voluntad divina como pura causa —no debida— de la justicia; tal identificación hace imposible que Dios prive al hombre de su voluntad recta, puesto que, en este caso, no haría más que contradecirse.

A continuación, nuestro autor reflexiona acerca de las situaciones históricas de la libertad de la naturaleza racional (tanto humana como angélica), haciendo referencia a tres momentos: a) *ante peccatum*: instancia anterior al pecado, en la cual coexisten en el libre albedrío la potencia de no pecar y la posibilidad de pecar, posibilidad que no relega la potencia para cuidar la rectitud, aun después del pecado, debido a que constituye su naturaleza, b) *in actu peccati*: es decir, en el acto mismo de pecar; acto en el cual la voluntad recta se enfrenta con la tentación, ya que ésta impone a la voluntad una instancia de necesidad exterior a ella cuando prefiere algo distinto de la rectitud, jaqueando, así, la espontaneidad de su libre albedrío, c) *postquam peccato*: es decir, el consecuente estado de servidumbre posterior al pecado y a la imposibilidad de la naturaleza racional de recuperar por sí la rectitud que ha perdido al desertar de ella. En dicho estado, la libertad —como potencia para cuidar la rectitud— se encuentra en su nivel más bajo, ya que, si bien la voluntad no ha perdido la orientación a la rectitud que constituye su naturaleza, no obstante ello, la ha resignado.

Cabe afirmar que, tal como sostiene Corti, el pecado primigenio en el orden de las criaturas racionales es el angélico. Asimismo, el pecado del

⁸ Cfr. Anselmo de Canterbury, *Sobre la libertad de albedrío*, cap. VIII, 135 (*Opera Omnia*, I, 220, lín. 18-19): “Nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quod deus vult illam velle”.

ángel o, en otros términos, el problema del origen del mal (*unde venit malum in angelo*) se encuentra en estrecha vinculación con la temática de la libertad, cuestión a la que Anselmo le dedica un tratado íntegro: *De casu diaboli*. Allí, Anselmo se interroga acerca de cómo es posible que una voluntad creada justa con facultad plena para cuidar la rectitud haya devenido en una voluntad mala o torcida (*unde habuit inordinatam voluntatem?*). De los elementos en juego para responder (*i.e.*, la voluntad angélica, el objeto de dicha voluntad, Dios) la única alternativa viable parece inevitablemente ser Dios, como causa universal de la criatura y de su natural ordenamiento.

El método que emplea Anselmo para atender este tipo de cuestiones es el mismo que ha quedado definido ya en *Proslogion: fides quaerens intellectum*, es decir, intentar comprender aquello que se cree. De acuerdo con la posición anselmiana, la fe es considerada un supuesto que precede al ejercicio de la razón, pero de manera tal que no lo sustituye, sino que lo exige; sin embargo, la razón depende totalmente de la fe para hallar alguna verdad, puesto que es ella la que engendra la comprensión.⁹

Según Corti, el ejercicio de la racionalidad bajo el amparo de la fe conlleva al establecimiento de principios que habrán de operar en la argumentación, tanto demostrativa como heurísticamente. En *De casu diaboli*, la argumentación procede siguiendo dos principios: el primero, *creatura [rationalis] nihil habet a se*, está formulado a partir del pasaje bíblico “quid habes quod non accepisti” (I Cor. 4, 7) y compone las dos primeras líneas del tratado anselmiano. El segundo, *creatura [rationalis] nihil debet a se habere*, figura como conclusión de la argumentación al finalizar el capítulo XVII. El primer principio señala la deuda ontológica de la criatura con el creador, pues no tener cosa alguna *a se* significa tener todo *ab alio*. Tal principio enuncia el carácter contingente de la criatura, al ser concebida como el efecto de una causalidad libre que actúa *a se*. El segundo principio vuelve sobre el primero y completa los datos de la argumentación racional, pero referida ahora al ámbito moral. El primer principio se inspiró en la Sagrada Escritura; el segundo es inferido a partir de la razón ejercida en el seno de la fe. En efecto, para comprender el primer principio es preciso

⁹ Cfr. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 38-39.

comprender el tener como deber en dos sentidos: como *debitum creaturae* con significación ontológica y como *debitum creaturae* con significación moral; siendo *debitum creaturae* la expresión que designa la característica más íntima de la criatura, puesto que aquello que debe es el sí mismo que la constituye como real. Con respecto a la noción de criatura, Corti explica que dicho término recoge el significado del sustantivo griego φύσις, en el sentido de ἀρχὴ ἐν αὐτῷ; o sea, con el añadido del complemento de determinación por el cual la criatura es “en sí” y no “por sí” (καθ’ αὐτό). Por lo tanto, respecto de la criatura *in se* es lo mismo que *ab alio*.

Del mismo modo, el autor afirma que la categoría *nihil*¹⁰ es la marca del origen propio de la criatura, puesto que ella nada tiene *a se*, sino que debe todo el ser a su Creador (*nihil negativum* u ontológico). En tal sentido, cabe afirmar que la mediación entre Creador y criatura es *nihil*, puesto que el Creador dona el ser de modo absolutamente gratuito como si lo donado fuese propiedad de la criatura, mientras que la criatura recibe lo donado como acreedora cuando, en realidad, incurre en una deuda ontológica. También trata Anselmo en el terreno moral sobre el problema del origen del mal, categorizándolo como negación determinada (*quasi aliquid*). En tal sentido, el mal no es sustancial, sino que es la ausencia o privación de un bien allí donde debiera estar —y es conveniente que estuviera presente— y que se ha perdido por causa del pecado (*nihil privativum*). Por ende, *nihil* es una forma lingüística que cumple la función de significar sin que cosa alguna expresable nominalmente sea nombrada.¹¹

Así, la objeción lingüística, la cual exige justificar la utilización del término *nihil*, es resuelta en el capítulo XI. En respuesta a dicha

¹⁰ Acerca de la trascendencia de esta categoría en la arquitectura textual anselmiana, vd. Enrique Corti, “*Significatio et appellatio* categorial de *nihil* en Anselmo de Canterbury”, en *La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, 109-115.

¹¹ Cfr. Anselmo de Canterbury, *Sobre la caída del diablo*, cap. XI, 217 (*Opera Omnia*, I, 251, lín. 3-7): “hoc igitur modo malum et nihil significant aliquid; et quod significatur est aliquid non secundum rem, sed secundum formam loquendi. Nihil enim non aliud significat quam non-aliquid, aut absentiam eorum quae sunt aliquid. Et malum non est aliud quam non-bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum”.

objeción se plantea que no es inconsistente sostener que el mal es nada y, a la par, que tal nombre es significativo. Pues mal significa algo según la forma de hablar y, en tal sentido, se sostiene que mal es no bien o ausencia de bien. Otras dos objeciones –la psicológica y la metafísica– son resueltas en el capítulo XXVI.

En cuanto a la objeción psicológica, da cuenta de la consternación que embarga la sola mención del mal, específicamente la mención del mal moral. Por último, la objeción metafísica vuelve indispensable explicar qué clase de causalidad atribuir al mal. Respecto de esta cuestión, cabe argumentar que el mal no puede provenir de Dios, porque de Él sólo pueden provenir *aliquid (essentia)* y *bonum*, es decir, todo haber de índole positiva y el mal no tiene carácter sustancial. Asimismo, es imposible que de Él provenga el pecado y la injusticia. Por consiguiente, la causalidad del mal radica únicamente en la voluntad angélica, pero no en cuanto facultad, sino en cuanto a su uso moral, mediante el cual se consiente el deseo (*cum cupiditas*). En efecto, el ángel quiso lo que quiso y quiso porque quiso (*voluit quia voluit*) espontánea y libremente. La doble recurrencia del verbo latino señala que el querer concupiscente actúa de conformidad consigo mismo y al margen de todo *debitum*.¹² Por lo que puede sostenerse que la raíz del mal moral se instala en el terreno del consentimiento angélico. A tal consentimiento quedan reducidos los aspectos subjetivos (*concupiscentia vel desiderium*) y los aspectos objetivos (*voluntas beatitudinis/ velle esse similem deo*) de la imputabilidad del mal referido a la voluntad angélica.

El querer asemejarse a Dios lo recibió el ángel de Dios mismo junto con todo su haber creatural. Asimismo, le fue otorgada la voluntad, de modo que junto con el poder para permanecer en la justicia también recibió el poder para abandonarla. Por ello, el ángel que se priva a sí mismo de la justicia mereciendo no poder recuperarla por sí mismo no constituye, para Anselmo, el mal mismo (*ipsum malum*), sino algo malo (*aliquid*

¹² En efecto, la conjunción latina con valor causal *quia* denota la circularidad inmanente del propio acto. Vd. María Raquel Fischer, “*Unde venit malum in angelum, qui bonus erat*. Hermenéutica de dos textos anselmianos”. *Revista española de filosofía medieval* 15 (2008): 127-136; asimismo, la reduplicación del verbo *volo* demuestra que no se trata del simple querer algo sino de querer quererlo. Cfr. Enrique Corti, *Estar en la verdad*, 169; 121 (*Opera Omnia*, I, 214, lín. 22-23): “*Nam omnis volens ipsum suum velle vult*”.

malum). Es decir, se trata de la privación de la justicia en alguien donde debió estar y, en cuanto tal, constituye una negación determinada.

A continuación y en relación con el tópico anterior, Corti hace referencia a la siguiente cuestión presentada por el personaje *discipulus* en *De casu diaboli: quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare?* Pregunta que es análoga a la esbozada en *Proslogion*¹³ y que traza el mismo mecanismo argumental. En efecto, el ángel pudo querer ser semejante a Dios porque ha pensado —mediante su *cor rationale* y utilizando para ello signos— un dios a su imagen y semejanza, es decir, porque ha fabricado un ídolo. Dicha actitud conduce hacia un problema moral que radica en la voluntad intencional del ángel, ya que éste quiso poseer *aliquid a se (i.e., propria voluntate)* y claro está que, de acuerdo con el primer principio de la reflexión *nihil habet a se*, tal cosa no era posible.

Por último, Corti hace referencia a lo que Anselmo denomina ciencia *ex casu diaboli*. En tal sentido, el monje de Bec discierne entre una ciencia *ex casu diaboli sui experimento*, que es la ciencia del ángel caído, y una ciencia *ex casu diaboli alterius exemplo*, que es la ciencia del bienaventurado o del ángel recto; ciencia que se obtiene a partir del ejemplo aleccionador originado por la caída del ángel apóstata.

En definitiva, puede afirmarse que, para el teólogo escolástico, la libertad de la voluntad consiste en la capacidad de preservar la rectitud; tal capacidad no puede ser coaccionada por nada externo, porque ningún poder externo se le puede imponer sin su consentimiento. Pues la naturaleza inclina a la rectitud, pero no necesita. Asimismo, Anselmo sostiene que la predestinación y la presciencia divina no se oponen a la libertad de la voluntad. En efecto, Dios predispone la criatura racional a la realización de ciertos actos, pero no como si una fuerza externa la obligase a actuar, sino porque ella misma lo desea así. Por consiguiente, para el arzobispo de Canterbury, no es inconsistente que un mismo acto sea preordenado por Dios y, a la par, realizado a partir de una voluntad libre. Pues Dios le ha otorgado a la naturaleza racional la libertad de la

¹³ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, en *Opera Omnia*, I, 103, lín. 14-16: “Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare?”.

voluntad y, con ella, le ha dejado la responsabilidad de su fin último.¹⁴ Sin embargo, se puede sostener que, desde esta perspectiva, sólo la criatura racional que realiza lo debido está en la senda de la verdad.

Únicamente resta agregar que el investigador y profesor de filosofía medieval Enrique Corti nos brinda, de este modo, un excelente análisis de la trilogía moral anselmiana. *Estar en la verdad* es, pues, el producto de una intensa y exhaustiva investigación de este autor; un estudio que abunda en argumentaciones y que proporciona al lector una exégesis sustancial acerca del tópico moral del pensamiento de Anselmo de Canterbury, temática que ha sido excepcionalmente indagada por haber permanecido habitualmente relegada a una posición secundaria. Esta temática es la de la libertad y la de su relación con la verdad, la justicia y el mal.

Referencias bibliográficas

Corti, Enrique. *Estar en la verdad*. Buenos Aires: Jorge Baudino ediciones, 2018.

Corti, Enrique. “*Significatio et appellatio* categorial de *nihil* en Anselmo de Canterbury”, en *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, editado por Silvana Filippi; Marcela Coria, 109-115. Rosario: Paideia Publicaciones, 2014.

Fischer, María Raquel. “*Unde venit malum in angelum, qui bonus erat*. Hermenéutica de dos textos anselmianos”. *Revista española de filosofía medieval*, nº 15 (2008): 127-136.

Furlotti, Pablo. “La libertad humana, un tema constante en el pensamiento patrístico y medieval”, en *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, editado por Silvana Filippi; Marcela Coria, 159-168. Rosario: Paideia Publicaciones, 2014.

¹⁴ Cfr. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 278.

Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 2009.

s. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. *Opera Omnia*, ed. de F. S. Schmitt. Edimburgo: Thomas Nelson and Sons LTD, 1946-1961, 6 vols.