

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)
Facultades de Filosofía y Teología
Universidad del Salvador
San Miguel (Pcia. de Buenos Aires), Argentina

DIRECCION

DIRECTOR: MIGUEL ANGEL FIORITO S.I.

Consejeros: V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., J. H. Amadeo S.I.

SECRETARIA DE REDACCION

Secretario de Redacción: M. A. Moreno S.I.

SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Secretario: M. A. Moreno S.I.

SUSCRIPCION ANUAL (a partir de 1977)

15 Dólares en América Latina
18 Dólares en los demás países

NUMERO SUELTO

5 Dólares el número simple (10 Dólares si es doble) para todos los países fuera de Argentina

Se puede adquirir en las siguientes librerías:

Del Instituto de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1052)
Paulinas (Callao 325)

**SENTIDO Y VIGENCIA
DE LA CRISTOLOGIA DE SAN ANSELMO**

**Ensayo de lectura estructural
del "Cur Deus homo"**

1ª Parte

por E. BRIANCESCO (Buenos Aires)

¿Por qué ocuparse una vez más de la obra cristológica de Anselmo de Canterbury? Precisamente porque mucho se ha escrito sobre ella y casi siempre de manera crítica por lo que toca a su contenido teológico. Críticas que revelan un radical malentendido en cuanto al sentido del texto anselmiano y que plantean un verdadero enigma en la historia de las doctrinas¹.

¹ Para tener una idea de la situación actual del problema exegético anselmiano, cf. R. Haubst, *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute*, Analecta Anselmiana, IV/2, 1975, pp. 141-157. Podrían agregarse autores más recientes de todas las latitudes y tendencias. Basta leer las páginas consagradas a Anselmo en las cristologías de autores como L. Bouyer (*Le Fils éternel*) o L. Boff (*Pasión de Cristo, pasión del mundo*) para convencerse de la desorientación teológica actual respecto a Anselmo. Hay con todo excepciones; por ejemplo: W. Kasper, *Jesús el Cristo, Sígueme*, 1976, pp. 271-274.

Uno de quienes mejor sintió y expresó la inexactitud de la interpretación "tradicional" fue E. Fairweather, "*Iustitia Dei*" as the "ratio" of the *Incarnation*, Spicilegium Beccense, Vrin, Paris, 1959, p. 330: "All this makes it obvious that a conventional interpretation of *Cur Deus homo* along merely juridical lines would seriously misrepresent Anselm's argument". A pesar de estas líneas, incluso buenos especialistas de Anselmo siguen obsesionados con el clima medieval, feudal, de su cristología: cf. J. Hopkins, *A companion to the Study of Saint Anselm*, UMP, Minneapolis, 1972, pp. 197, 209, 211. Se podría alargar indefinidamente la lista de autores que no hacen sino repetir el mismo cliché.

Por otra parte, entre los autores que sin citar a Anselmo proponen reflexiones que están muy cerca de su letra y su espíritu, se pueden citar, en especial, a L. Malevez, *Anthropologie chrétienne et théologie de la croix*, Nouvelle Revue Théologique, 1970, pp. 449-467, y a K. Rahner, *Muerte de Jesús y definitividad de la revelación cristiana*, en Teología de la cruz (por varios autores), Sígueme, 1979, pp. 98-109.

Agreguemos para terminar esta nota que el desgraciado cliché que caricaturiza la doctrina de Anselmo no ha dejado de contribuir negativamente en el diálogo ecuménico con la teología oriental: cf. V. Lossky, *Rédemption et déification*, en *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, N° 15, 1953, pp. 161-170.

El error interpretativo tiene dos aspectos: ante todo, una positiva equivocación en la comprensión de la cristología de Anselmo hasta transformarla, tanto ayer como hoy, en una caricatura que es su más exacta negación. Segundo, algunos autores manifiestan un desconocimiento de su doctrina a tal punto que, pretendiendo hacer frente a las críticas tradicionales y abrir nuevos caminos a la reflexión sobre Cristo, coinciden no pocas veces y sin saberlo con la posición anselmiana. Así lo prueba la ausencia de toda cita o referencia a este autor que, quiérase o no, ha marcado los destinos de la cristología occidental.

Irrumpe así un verdadero enigma histórico doctrinal: ¿por qué esa cristología tan mal interpretada ha tenido, precisamente así a través de su mala interpretación, tanta repercusión en la reflexión de los teólogos de Occidente?...

La doctrina de Anselmo tiene, además, no poca importancia actual. En la presente ebullición de las cristologías, en todas las latitudes, se han planteado problemas intranquilizadores para los cristianos. Baste citar las teologías "liberacionistas" y las cristologías latinoamericanas a las que pretende, al menos en parte, responder el documento de Puebla. A lo que se puede agregar, en perspectiva más universalista, el nombre de un Hans Küng, o de un Schillebeeckx... También las encíclicas *Redemptor hominis* y *Dives in Misericordia* de Juan Pablo II, con su fuerte unidad cristológico-ética, deben ser citadas aquí. Los problemas que ellas plantean pueden encontrar eco, y quizás apertura hacia una solución, en la obra cristológica de Anselmo².

Surge así el sentido del presente trabajo: la necesidad de someter el texto del *Cur Deus homo* (=CDH) a un análisis radical para acabar con los malentendidos sobre Anselmo y para que se conozca su verdadera doctrina. Al menos sobre esa base se podrá sensatamente aceptarla o rechazarla.

¡Intención presuntuosa!, pensará más de un lector. ¿Cómo lograr lo que tantos otros, durante tantos siglos, no hicieron? Por eso precisamente se recurrirá, en un primer momento, a algunos autores modernos que, con preocupaciones similares, han ido logrando aproximaciones valiosas al texto anselmiano. Merecen ser tenidos en cuenta tanto por los resultados obtenidos como, en especial, por el método que han ido aplicando para lograr sus fines. Sin compartir todos sus puntos de vista, creemos ubicarnos dentro de una línea de trabajo metódica de la que, con diversos matices y salvo alguna excepción, todos participan.

² Sobre *Redemptor hominis* remitimos a nuestro artículo *La "Redemptor hominis" y el futuro del pensamiento cristiano*, de próxima aparición en "Criterio".

A ese método de lectura de textos lo llamamos *estructural*, palabra que, como es notorio, se presta a equívocos. Ella y sus afines son hoy utilizados en contextos muy precisos. Se habla así de estructuralismo, cualquiera sea el sentido que a este se le dé. Estas líneas son ajenas a todo abanderamiento. Sólo quieren hacer referencia al sentido general, a menudo aludido por los diccionarios filosóficos cuando afirman, por ejemplo, que se entiende por estructura "(sentido B) un todo formado por fenómenos solidarios, de modo que cada uno depende de los otros y no puede ser lo que es que en y por relación a los otros", y sobre todo "(sentido C) en un sentido análogo al precedente, la *orientación de conjunto que domina una mentalidad y la organiza en torno a una idea de valor directriz*"³.

Puede entonces decirse que el estudio de la estructura de un texto tiende a poner de relieve la *representación de conjunto* de un pensamiento íntimamente ligado en sus partes, cuya *articulación sucesiva*, al manifestar el *movimiento* del pensamiento, logra indicar también la *orientación de conjunto de la doctrina* expuesta, y por lo mismo el *proyecto* fundamental del escritor. Tarea nada fácil, para comprender y realizar, pero que paradójicamente se hace más inteligible a medida que la inteligencia se esfuerza por practicarla. Sólo al final del recorrido es dado comprobarlo plenamente.

Así, pues, el sentido de la doctrina cristológica de Anselmo se manifestará a través de su estructura y permitirá juzgar de su legitimidad tanto como de su vigencia.

El orden de la exposición será el siguiente:

- I. - Cuatro aportes al estudio de la estructura del CDH.
- II. - Análisis "estructural" del CDH.

I. — CUATRO EXEGESIS DEL "CUR DEUS HOMO"

Se han seleccionado cuatro autores, a nuestro entender, fundamentales. Aunque por diferentes motivos. Ellos son: *Th. - A. Audet, Fr. Schmitt, R. Roques y M. Corbin*⁴. Cada uno de ellos

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1968, pp. 1031-1032.

Una notable aplicación de este tipo de método al terreno bíblico se encuentra en J. Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Desclée, 1975. Las primeras sesenta páginas son extraordinariamente iluminadoras al respecto. Leer en particular, por sus netas fórmulas metodológicas, pp. 13, 23-27, 35, 40-43, 50-52.

⁴ Th.-A. Audet, *Problématique et structure du "Cur Deus homo"*, en *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4e. série (Publications de l'Institut

aporta contribuciones valiosas y diversas, y además muchos elementos de reflexión que desbordan nuestro actual propósito. Aquí se tendrán fundamentalmente en cuenta sus indicaciones en torno a la estructura del CDH y a lo que, gracias a ello, repercute en la comprensión de la doctrina.

A - Th.-A. Audet

Tal como resulta de su largo estudio, y de las indicaciones dadas por su discípulo M. Bouvier, el esfuerzo de este autor en su lectura de Anselmo ha sido netamente estructural. Si se considera que por razones que no interesa detallar aquí, se ha aplicado con mucha mayor dedicación a analizar el primero de los dos libros del CDH, sus conclusiones más interesantes son, creemos, las siguientes:

1) El paso del libro I al II del CDH está marcado por el tránsito del *credendum* a los *credenda*. De la necesidad de creer en Cristo Redentor se pasa, pues, a la comprensión de la necesidad dialéctica, intrínseca a todo lo que la fe cristiana cree de ese mismo Cristo. En otros términos, si el libro I se ocupa del *quia sit*, el libro II encara el *quomodo sit*⁵.

2) Dos lógicas diversas se ponen en juego en cada libro: la lógica de la incredulidad (en Cristo) que lleva implícita la amenaza de la desesperación en la medida en que cierra las puertas a la salvación y a la felicidad del hombre (libro I), y la lógica del creyente que es, por oposición, la lógica de la esperanza (libro II)⁶.

3) Al volcarse sobre el libro I, Audet distingue dos grandes secciones (capítulos 3-10 y 11-25) subdivididas en bloques dialécticos. Las etapas de la primera sección (3-10) son tres: cc. 3-4, 5-7, 8-10, y están enmarcadas entre dos abstracciones. La necesidad, primero, de prescindir de la fe en la Redención por Cristo, resultado del fracaso de los argumentos de pura conve-

d'Etudes Médiévales de Montréal XIX), Vrin, Paris, 1968, pp. 7-115 (cf. el artículo de M. Bouvier, *La pensée du R. P. Th.-A. Audet sur la théologie du "Cur Deus homo" de saint Anselme*, en *Spicilegium Beccense*, Vrin, Paris, 1959, pp. 313-325); Fr. S. Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode in Anselms "Cur Deus homo"*, Ib., pp. 349-370; R. Roques, *Saint Anselme, Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Sources chrétiennes 91), Paris, 1963; M. Corbin, *Nécessité et liberté, sens et structure de l'argument du "Cur Deus homo" d'Anselme de Canterbury*, en "Humanisme et foi chrétienne", Beauchesne, 1976, pp. 599-631.

⁵ Pp. 71-74. Cf. Bouvier, pp. 323, 325.

⁶ Pp. 71-72; Bouvier 321-322.

nencia mística (las *picturae quaedam*) ofrecidos por Anselmo inicialmente (cc. 3-4). Es, pues, necesario justificar sólida y racionalmente la Redención (*i.e. a priori*) ofreciendo razones dignas de un Dios Creador y Redentor, cuyos atributos invocados son, en especial, el amor, la misericordia, la sabiduría, la omnipotencia y la justicia. Es en ese cuadro que Anselmo rechaza la teoría de los "derechos del demonio" sobre el hombre como ejemplo típico de una pseudo-justicia (cc. 5-7). Luego del segundo *fiasco* de las teorías cristianas, no asumidas por Anselmo, se deberá partir sobre nuevas bases metodológicas. Doblemente *a priori* con relación a la fe en la Redención y en la Encarnación, es decir sin apoyarse para nada en ellas según lo que enseña la Revelación, el argumento será con todo *a posteriori* con relación a Dios y a un cierto número de temas (felicidad humana, el hecho del pecado, la necesidad de la satisfacción) que los infieles, encarnados en la persona del discípulo Boson, admiten e incluso consideran como puntos de referencia y, por lo mismo, como presupuestos metodológicos del razonamiento y del diálogo⁷.

4) La segunda sección del libro I contiene también tres etapas: cc. 11-15, 19-24 y 25, excluyendo el largo paréntesis formado por los capítulos 16-18. El primer bloque presenta la satisfacción como el único modo racional de perdonar los pecados (c. 11) y termina excluyendo a la *sola misericordia* como medio idóneo para la remisión, pues dejaría sin resolver el desorden del mundo causado por el pecado. El Dios sobre el que se habla queda entonces frente a la alternativa: o castiga o exige satisfacción. Única posibilidad de reordenar el pecado (*ordinare peccatum*) (cc. 12-15)⁸.

El segundo momento (cc. 19-24) comienza excluyendo el castigo definitivo como contrario al designio divino de crear al hombre para la felicidad; insiste, segundo, sobre la necesidad de la satisfacción (excluidas las *sola misericordia* y la *punitio*) en función esta vez de un Dios que es el Honor mismo y la Suma Justicia. El debe entonces restaurar al hombre mediante la satisfacción, también por justicia, para con los ángeles con quienes el hombre pecador y sin satisfacción no puede estar en un pie de igualdad. En fin, la impotencia absoluta del hombre para satisfacer *per se* como debe.

Todo lo cual permite la conclusión del capítulo 25 a la que se aludió más arriba. El fracaso de la lógica de los infieles muestra la imposibilidad de salvar al hombre real, pecador, si no se admite a Cristo. No es por lo mismo irracional creer en El como se pre-

⁷ Pp. 36, 42, 45-46; Bouvier 316-319.

⁸ Pp. 51 ss., 65; Bouvier 319-320.

tendía. Más aún, es necesario creer en El si se quiere evitar el absurdo y su secuela la desesperación⁹.

5) El libro II, más sumariamente encarado, expone la necesidad dialéctica de los *credenda* cristiana sobre Cristo en cinco grandes momentos. Los capítulos 1-5, sin aportar ningún dato nuevo, retoman, en un plano ontológico y moral, el problema de la destinación del hombre a la beatitud y de la necesidad para ello de la satisfacción. Los capítulos 6-9 mostrarán cómo la necesidad de la satisfacción determina las condiciones divino-humanas de Aquel que deberá encarnarse. El tercer bloque de capítulos 10-13, expone la posibilidad de la muerte del Dios-hombre, quien no siendo pecador, no debía padecerla como pena. El objeto de la etapa siguiente, capítulos 14-18, es el valor satisfactorio de la muerte del Dios-hombre, destacándose la importancia del cap. 15 donde la dialéctica anselmiana llega a una etapa importante: *Aperte igitur invenimus Christum...* Tanto fieles como infieles han vislumbrado en este segundo libro la necesidad especulativa de la satisfacción cristiana. Se ha edificado un sistema racional (*sola ratiōne*) de no contradicciones, referible al menos materialmente a las afirmaciones cristianas. Los infieles, pues, han encontrado a Cristo, pero no tienen todavía fe. Según Audet, han llegado al linde (*seuil*) de la fe. Es decir, reconocen en su consistencia racional, su sentido diríase, los datos de la fe cristiana.

Un último momento, en fin, formado por los capítulos 19-21 a los que sigue la conclusión formulada en el cap. 22. La muerte satisfactoria de Cristo se presenta en su valor *redentor*. No pudiendo aplicarse a Cristo que careció de pecado personal su mérito se aplica a los hombres con quienes El estuvo estrechamente unido por su humanidad.

Así, entonces, la muerte de Cristo satisface infinita, justa y misericordiosamente, y es por lo mismo digna de la imagen de ese Dios sobre el que habían convenido cristianos y no cristianos, todos ellos identificados en una actitud netamente configurada religiosa y antropológicamente.

En suma, en la medida que se puede juzgar por estos datos, la postura de Audet, en su análisis estructural, se caracteriza ante todo por acentuar el paso del primer al segundo libro gracias a la evolución de las lógicas diversas aunque complementarias que dominan en cada uno de ellos; segundo por la importancia que parece asignar al bloque *a priori* del CDH que dominaría desde

⁹ Pp. 71-72; Bouvier 321-322. Audet plantea aquí el problema de un posible paralelismo entre el libro I del CDH y el *Monologion* que concluye también afirmando la necesidad de creer. Sobre este importante tema se volverá más adelante.

I, 10 hasta (al menos) II, 15. Dos etapas de la necesidad de la fe cristiana en la redención por Cristo: el *credendum* o necesidad de la fe, y los *credenda* o necesidad intrínseca, dialéctica de la explicación (o modo explicativo, el *quomodo*) aportada por la fe cristiana.

B - Fr. S. Schmitt

En un largo artículo consagrado al método científico en el CDH, el recordado editor de la obra anselmiana sólo dedica poco más de una página a la estructura de la obra. Lo citamos exclusivamente como ejemplo de un estudioso autorizado (¡y de qué manera!) que no parece haber dado demasiada importancia a los problemas estructurales con consecuencias no siempre felices.

Schmitt distingue tres aspectos en torno a la estructura: cuestiones preliminares (*Vorfragen*), el núcleo (*Kernstücke*) y aspectos suplementarios (*Nachträge*). Las primeras abarcan, a parte la *Commendatio operis* y el *Praefatio*, desde el capítulo 1 al 10 donde se fija de nuevo el tema y se ponen nuevas proposiciones metodológicas. Las indicaciones sobre estos capítulos son muy esquemáticas y no aportan nada rescatable. El núcleo del CDH comprendería, siempre según Schmitt, desde el cap. 11 del libro I al cap. 15 del II (exceptuando los dos excursos: I, 16-18 y II, 10), en lo que coincide prácticamente con Audet. En esta sección se juega la prueba y el método anselmiano del CDH. El carácter apriorístico del procedimiento vendría indicado por el uso constante del Futuro (o del Presente) que hace aquí Anselmo. Nunca emplea el Pretérito Perfecto. En fin, la parte *suplementaria* de la obra (II, 16-22) donde se permite emplear el Perfecto ya que la existencia de Cristo ha sido ya probada. Con todo sigue usando la razón apriorística para alcanzar mayor fuerza en la argumentación que Schmitt no vacila en calificar netamente de "apologética" para acabar rechazándola como un "error" de Anselmo, comprensible por la época en que vivió¹⁰.

C - R. Roques

El editor de la notable edición crítica de CDH en la colección *Sources chrétiennes* ofrece en su rica Introducción múltiples elementos que interesan para la intelección de la estructura de la obra¹¹.

¹⁰ Sobre el Pretérito Perfecto, pp. 352-353, 364. Sobre la apologética anselmiana pp. 353, 365-367. Sobre su "error" p. 370.

¹¹ También se tendrá en cuenta el estudio sobre el mismo tema publicado por el autor en *Structures théologiques de la gnose à Richard de saint-*

En dos momentos, sobre todo, Roques expone lo que él califica de “quíntuple paso” del itinerario anselmiano que responde a preocupaciones legítimas y diferentes del “infiel”¹². He aquí los cinco momentos:

1. — Verificación interna de la coherencia lógica de la fe cristiana, *respondiendo a objeciones de los infieles y criticando ciertas presentaciones incorrectas del dogma cristiano*: I, 1-10.

2. — Tentativa vana de elaborar una *soteriología no-cristiana* examinando la condición del hombre pecador delante de Dios cuando se prescinde de Cristo. Una especie de *hamartología* con su consecuencia nefasta: la desesperación: I, 11-25.

3. — Una vuelta reflexiva sobre los datos *antropológicos* fundamentales (condiciones del hombre creado en vista a la felicidad por Dios que no puede renunciar a su proyecto) en función de construir una *soteriología* eficaz: II, 1-5.

4. — Análisis de los datos y posibilidades de la *Encarnación* de Cristo en función de los requerimientos de una verdadera *soteriología*. La satisfacción necesaria será la obra de un hombre-dios, cuyo estatuto, caracteres y poder son precisados: es la etapa *crisológica*: II, 6-13.

5. — Realización efectiva y perfecta de la *soteriología* por la *muerte redentora* de ese hombre-dios: II, 14-21.

A través de esa estructura aparece que el método de Anselmo consiste en ofrecer una serie de ensayos *deductivos* múltiples que *fracasan* todos, salvo el último¹³. Luego de haber descartado la vieja teoría cristiana de los “derechos del demonio”, de constatar el *fiasco* del esfuerzo por construir una *soteriología no-cristiana*, y de mostrar en fin que las implicancias de la Creación divina no satisfacen por sí solas las exigencias de la justa satisfacción, un cuarto y último ensayo, claramente *crisológico*, elabora la hipótesis “necesaria” del hombre-dios por el que serán llenadas las condiciones de la satisfacción y, por consiguiente, de la beatitud.

Los múltiples ensayos parten de axiomas de fe variables de acuerdo a exigencias y resultados obtenidos por los interlocutores. El principal parece estar en el cap. 10 del libro I cuando comienza el intento de elaborar una *soteriología no-cristiana*. Si en este aspecto Roques parece coincidir con los autores anteriores no sucede lo mismo con el otro límite del núcleo fundamental de CDH:

Victor, PUF, Paris, 1962, pp. 243-293. Se citarán en adelante sus dos obras por las siglas ST (Structures) y SC (Sources).

¹² SC, pp. 101-102 y 176-177.

¹³ ST, pp. 247-248; SC 134, 136, 176.

II, 15. En efecto, el último y decisivo ensayo deductivo va de II, 6 a 22 y el tránsito entre esos dos momentos (*crisológico* y *soteriológico*) estaría dado en el capítulo 14 (i.e. la división sería 6-13, 14-22). No hay, pues, total coincidencia. La importancia del cap. 6 del libro II a los ojos de Roques aparece claramente en un pequeño texto donde luego de referirse a los ensayos preliminares, polémicos o apologeticos, el pensamiento anselmiano abraza en fin la totalidad de la verdad, en un trabajo objetivo, definitivo y total de presentación inteligible. Eso comenzaría en II, 6¹⁴. Entre los capítulos 6 y 22 del libro II habría, pues, que fijar el *Kernstück* del CDH.

Esta impresión se refuerza al observar que Roques tilda el ensayo definitivo de “*categórico-deductivo*” para Anselmo y de “*hipotético-deductivo*” para los infieles, en oposición al segundo ensayo (del libro I) que reviste las características exactamente contrarias. En otros términos, si en el libro I Anselmo acepta hipotéticamente debatir prescindiendo de Cristo, en el segundo lleva a los infieles a hacer entrar a Cristo en el debate, al menos a título de hipótesis¹⁵.

Conviene agregar que la fecundidad lógica de tales axiomas no sólo prueba su posibilidad, i.e. la no-contradicción, sino más bien su realidad y su necesidad¹⁶. El procedimiento anselmiano va de la fe a la fe por la inteligencia, es una fe en busca de inteligencia¹⁷. Al razonar efectivamente sobre la fe, siguiendo las nervaduras inteligibles del dato revelado, la inteligencia concluye que la fe es verdadera o, más bien, verificable, en su nivel propio de inteligencia. Al hacerlo ésta no demuestra sino que desmonta (*démonte*) la fe, i.e. analiza y fragmenta la totalidad orgánica, indisociable y trascendente de la fe. Vale decir, la “*demonstración*” anselmiana coordina, según categorías y en estructuras inteligibles, la indivisible unidad de la fe¹⁸. Argumento, en fin, *a priori* en cuanto prescinde de Cristo (de su historia empírica y de los datos de fe), pero *a posteriori* en cuanto supone un análisis de la condición histórico-religiosa de la humanidad. La axiomática anselmiana trabaja sin cesar con una idea determinada, teológica, de Dios y del hombre concreto, pecador y destinado a la beatitud,

¹⁴ SC, p. 86 y nota 2.

¹⁵ SC, pp. 93-93; ST, 278-284. Esto lleva a plantear un problema de coherencia en la interpretación de Roques. ¿Hay entonces cuatro o sólo dos ensayos? Otros aspectos como el carácter deductivo del discurso anselmiano (Audet sostiene que es inductivo), así como la relación entre *a priori/a posteriori* serán igualmente considerados más adelante.

¹⁶ SC, p. 177.

¹⁷ SC, p. 97.

¹⁸ SC, p. 178.

Esas dos ideas funcionan de tal manera, en su lógica interna, que hacen “necesario” a Cristo. Puede entonces hablarse, en cierta manera, de un argumento “ontológico” en el CDH¹⁹.

D - Michel Corbin

El importante estudio que el autor consagra al sentido y la estructura del CDH es de acceso más difícil. En efecto, en su explícita voluntad de dialogar con Barth para corroborar y superar su interpretación teológica del argumento anselmiano, Corbin se detiene a analizar la triple forma racional de necesidad que aparece en el *ordo rationum* de esta obra²⁰: necesidad manifestada en el lazo de los artículos de fe que conforman un *corpus veritatis*; necesidad, segundo, que aparece en la mutua correspondencia (*convenientia*) entre el acontecimiento de Cristo y la existencia humana (creación y recreación); en fin, necesidad radical o fontal afirmada en su *identidad* con la libertad divina.

Pero es en el segundo momento, cuando él pretende precisamente superar a Barth, que el autor procede al análisis de la estructura del CDH limitándose de hecho a “algunos capítulos claves” del segundo libro, exactamente los siete primeros (II, 1-7)²¹. Se tratará entonces de hacer hincapié en esa sección para interpretar, a su luz, tanto las referencias a los otros textos del CDH y por lo mismo a la estructura de toda la obra según Corbin, como al sentido que él parece inferir de ese mismo análisis.

Podría decirse que, según Corbin, el *Kernstück* de CDH se encuentra en los siete primeros capítulos del libro II. Esa sección contiene en efecto el “argumento central” del libro y constituye un “todo perfectamente articulado desde donde se esclarece el sentido del procedimiento anselmiano”²².

La articulación de esos siete capítulos es la siguiente: luego de presentar el círculo de la dinámica humana hacia la beatitud (cc. 1-4), Cristo se manifiesta en pleno centro de esa dinámica como su condición y su revelación (*dévoilement*) (cc. 6-7)²³. Que- da entonces el cap. 5 como una aparente interrupción o pasaje entre las dos partes donde Anselmo trata de la paradójica coincidencia entre los atributos divinos, sobre todo entre necesidad y libertad. No es una interrupción, sin embargo: en ese capítulo se encuentra el “corazón del pensamiento” anselmiano y la “cul-

minación de toda su búsqueda”²⁴. El texto, pues, muestra que las necesidades (noéticas) que puedan manifestar los artículos del *Credo* y la mutua conveniencia entre la dinámica humana y la revelación de Cristo, tienen su fundamento necesario (óntico) en la incomprensibilidad del Principio divino donde coinciden paradójicamente necesidad y libertad. Es decir, si el hombre y Cristo se requieren “necesariamente” es porque un Dios Creador (inscrito en el mismo *Credo*) ha querido un plan de salud donde la felicidad del hombre le ha sido dada como “don bajo la forma de promesa”²⁵ y Dios permanece necesariamente fiel a ese don gratuito hecho de una vez para siempre.

Sobre esa base el cap. 6 “corazón del CDH”²⁶ concluirá: para que Dios puede realizar hasta el fin su plan se requiere un Dios (que pueda) -hombre (que deba) capaz de satisfacer. En segundo lugar, el cap. 7 “obra maestra dialéctica”²⁷ concluirá que ese Dios-hombre debe ser verdadero Dios y verdadero hombre, una persona subsistente en dos naturalezas distintas.

¿Qué relación tiene ese bloque central con el resto de la obra? Poco se dice del libro I. Después de referirse al Prefacio que da el plan del CDH y al cap. 10 por su importancia metodológica, se insiste particularmente en el cap. 25, que recapitula al final los resultados adquiridos en el libro I y anuncia los resultados que se esperan del siguiente²⁸. El paso de uno a otro libro es, pues, expresado de la manera siguiente: “una cosa es pensar la incapacidad del hombre pecador para salvarse a sí mismo, y otra pensar la inteligibilidad de la salvación aportada efectivamente por Cristo”. Y por eso el libro II debe recomenzar como desde cero²⁹. Las promesas del cap. 25 son plenamente llenadas al final de ese cap. 7 con que culmina la primera sección del libro II, demostrando, punto por punto, el artículo de fe que concierne la persona y la obra de Cristo³⁰.

Conviene agregar que también se citan, con relación a la necesaria y paradójica identidad de los atributos divinos los capítulos 6 y 8 del libro I, y lo mismo vale del cap. 12³¹.

En cuanto al libro II, la otra referencia importante es el cap. 17, citado en conexión con el cap. 5 del mismo libro y que explicita la identidad entre el problema del Fundamento (y la

¹⁹ SC, pp. 180-181.

²⁰ L. c., p. 600.

²¹ *ibidem*.

²² Cf. pp. 611, 618.

²³ P. 622.

²⁴ Pp. 623, 625.

²⁵ P. 623.

²⁶ Pp. 617, 625-627.

²⁷ P. 618.

²⁸ P. 611.

²⁹ P. 612.

³⁰ P. 618.

³¹ Pp. 625-626 (cc. 6 y 8), pp. 628-629 (c. 12).

conciliación de sus atributos) y la cuestión cristológica ³². Se aduce también el cap. 20 como uno de los tres textos decisivos (los otros: I, 6, 8 y II, 6) que aclaran la relación entre necesidad y libertad ³³.

El núcleo del análisis estructural de Corbin parece, pues, apuntar en el siguiente sentido: la triple necesidad a la que se aludió al principio y que constituye la intención explícita de su trabajo muestra que, a su entender, la estructura del CDH se presenta como una serie de *estratos diversos y simultáneos* que se interrelacionan constantemente. Un especie de corte *vertical* del texto lo mostraría gráficamente con facilidad.

Sólo a partir de lo dicho se puede entender cómo esos estratos van evolucionando *sucesivamente* en ulteriores profundizaciones. Esto no se percibe claramente en el artículo de Corbin ya que él no tiene oportunidad de desarrollarlo como sería de desear. Hay con todo bastantes pistas en función de las cuales puede decirse lo que sigue:

— La necesidad como lazo de los *artículos de la fe* está ya presente en *libro I*, a partir del capítulo 10 en especial, con el fin de probar la necesidad de satisfacción por parte del hombre y la imposibilidad en que se encuentra de realizarla. También actúa allí, en profundidad, el nivel radical de *necesidad divina* (la coincidencia de los atributos), aunque por el momento a manera de cuestión paradójica que sólo paulatinamente irá develando sus secretos.

— La misma necesidad de los artículos aparece de nuevo en el *libro II* en otra perspectiva, con el fin de pensar la inteligibilidad de la redención aportada efectivamente por Cristo.

Sobre todo este segundo libro desarrolla la segunda necesidad relativa a la *correspondencia* entre existencia humana y acontecimiento de Cristo.

Puede entonces decirse que la sección capital del inicio del libro II (1-7) muestra de manera concentrada y sintética que:

(1) En cuanto a la *articulación de las verdades de fe* (creación, beatitud, pecado, satisfacción): porque Dios no ha creado en vano, el hombre lleva la traza imborrable de su destinación necesaria a la beatitud (1-4) ³⁴. Y la necesidad que surge de esa

³² P. 627.

³³ P. 626.

³⁴ P. 615. En el análisis de esa sección 1-4 debe reservarse un lugar aparte para el estudio de la estructura del cap. 1. No estamos de acuerdo con Corbin en proponer una estructura cuatripartita sino tripartita: el hombre ha sido creado para ser racional, justo (bueno) y feliz (beato). Dos razones parecen militar en ese sentido: una literaria, basada en la misma estructura del texto (cf. las frases inicial y final, y los tres párrafos que

relación entre el hombre y Dios Creador exige el hecho de Cristo, único capaz de satisfacer (6-7).

(2) En cuanto a la *conveniencia* del hombre y de Cristo: al descifrar el deseo profundo del corazón del hombre a la beatitud se manifiesta con necesidad la figura de Cristo, pero esto sólo es posible porque la obra de Cristo ha esclarecido de antemano la fidelidad de Dios a su creación y también el mismo deseo infinito impreso en el corazón del hombre ³⁵. En otros términos, si la relación hombre-Dios Creador (cf. 1) pide necesariamente el hecho de Cristo, la relación hombre-Dios sólo es pensable a partir de Cristo, y este, a su vez, no es pensable sino como mediación perfecta (la palabra no es empleada por Corbin) entre Dios y el hombre.

(3) Debe añadirse para completar el panorama que, si Cristo ha aparecido hasta ahora como profundidad del hombre, aparecerá también como la revelación más profunda del misterio de Dios ³⁶. En efecto, porque la promesa de Dios, fiel a su Alianza, ha sido cumplida en Cristo (de la Creación a la Recreación), el mismo Cristo irrumpe como el reconocimiento en persona de la *fidelidad de Dios a su promesa*. En El se realiza la manifestación filial de la voluntad del Padre y la coincidencia paradójica de los atributos aparentemente inconciliables (justicia y misericordia, libertad y necesidad, sabiduría y potencia). El *problema de Dios* es, pues, el problema cristológico. Pero no aparece, creemos, enteramente desarrollado en estos capítulos (1-7).

En términos semejantes a los antes empleados (cf. 2), así como Cristo no es pensable sino como mediación entre Dios y el hombre, debe también decirse que, en última instancia, Cristo no es pensable como mediador sino porque El es el Hijo de ese Dios-Padre infinitamente fiel a su Alianza Creadora. Este tercer nivel de la necesidad, a la que apunta el CDH cada vez que surge el problema de los atributos (como por azar o a manera de interrupción) ³⁷, va acompañando y sosteniendo esta obra anselmiana, a la manera del bajo profundo en una composición musical, hasta dominar finalmente todo el conjunto. Es el paso,

comienzan: "Ideo namque..."; "Simile ratione..."; "Quod si..."). La otra razón es doctrinal y se funda en la doctrina de la justicia y la libertad sustentada por Anselmo en sus obras *De veritate* c. 12, y *De libertate arbitrii*. Imposible mostrarlo aquí en detalle: cf. nuestro artículo *Verdad y justicia en San Anselmo. Análisis del capítulo 12 de "De veritate"*, de próxima aparición en "Patristica y Mediaevalia".

³⁵ P. 619.

³⁶ Pp. 619, 621 (Cristo-hombre), p. 627 (Cristo-Dios).

³⁷ P. 628.

sucesivo y simultáneo al mismo tiempo o, si se quiere, diacrónico y sincrónico, del orden noético al óntico, de las razones y el discurso al Fundamento y al Origen, de la *ratio* a la *Veritas*, donde se identifican la *Auctoritas* y la *Ratio* ³⁸.

Al llegar a ese fundamento último de toda inteligibilidad, el misterio de Dios que se revela como El es, el *intellectus fidei* ha cumplido todo su trayecto, manifestando la unidad de los aspectos de la investigación de Anselmo ³⁹. Se nos ha mostrado (es la *ratio necessaria* buscada por el gran benedictino) la imposibilidad de pensar de manera diversa de la Escritura (necesidad noética) que remite a la imposibilidad para el objeto de fe de no ser o de ser de manera diversa a lo que es (necesidad óntica) ⁴⁰. No se trata, pues, de ninguna necesidad débil, como las "conveniencias" de la teología clásica, sino de la estricta imposibilidad para una cosa de ser de manera diversa de lo que es o de no ser. Y eso, no por ninguna deducción *a priori* de la idea de Dios o de Cristo, sino a partir del *acto concreto* de Dios en su amor fiel por el hombre, acto de su libertad y de su inmutabilidad ⁴¹, acto que se patentiza y realiza en la Revelación de ese Dios que se revela como es y porque es, y en la fe de ese hombre que acoge en la fe la revelación de Dios ⁴².

* * *

La simple exposición esquemática de estas cuatro lecturas del CDH plantea problemas, no sólo de análisis estructural, sino de hondo sentido en cuanto al contenido y al método empleado por Anselmo. Dejando por el momento de lado a estos últimos será útil extraer las conclusiones de conjunto que parecen desprenderse de cuanto se lleva dicho. Dos preguntas se imponen como fundamentales: a) ¿cuál es la sección principal (el *Kernstück*) de todo el libro?; b) ¿cómo llegan los diversos autores a responder a esa pregunta?, *i.e.*: ¿qué tipo de *lectura* practican fundamentalmente en su análisis del CDH?

a) El "*Kernstück*" del CDH

A este primer punto se dan tres respuestas. Si Audet y Schmitt coinciden en proponer I,10-II,15 como núcleo de la obra, Roques parece inclinarse a ubicarlo en II,6-21 dividido en dos secciones, cristológica-soteriológica, a partir del c. 14. En fin, Cor-

³⁸ Pp. 611, 625, 629.

³⁹ Pp. 629, 620.

⁴⁰ P. 607.

⁴¹ Pp. 602-604, cf. 608, 618.

⁴² Pp. 611, 629.

bin se polariza en la primera parte del libro II, capítulos 1-7 donde ve ya plenamente integrada el triple tipo de necesidad que constituye el alma del proceder anselmiano.

b) ¿Qué tipo de *lectura*?

No es difícil dar la respuesta ya que los mismos términos empleados por los autores ponen sobre la pista. Audet habla de etapas y secciones y Roques, explícitamente, de ensayos *sucesivos*, ambos dan la pauta de inclinarse sobre todo a un tipo de *lectura* diacrónica, *i.e.* que favorece el momento progresivo del itinerario anselmiano. Corbin, en cambio, parece inclinarse por un examen que haga surgir los diversos estratos operantes *simultáneamente* en la redacción del CDH. Se acerca entonces más a un tipo de *lectura* sincrónica.

Conviene sin embargo señalar que Corbin lejos de ignorar la importancia del progreso sucesivo del pensamiento ya que las grandes respuestas al problema de la conciliación de los atributos sólo aparecen al final del libro y del análisis que él ofrece. Asimismo, importa acentuar que, de acuerdo a Roques, es indispensable continuar la progresividad del discurso anselmiano hasta el fin de la obra y no detenerse, como parecen hacerlo Audet y sobre todo Schmitt, en el capítulo 15. El sólo término *Nachträge* empleado por Schmitt para los capítulos restantes es altamente significativo.

Otros elementos importantes de las distintas exégesis serán considerados más adelante. Lo dicho parece suficiente para, sobre la base de lo que otros autores han elaborado, dar nuestra propia interpretación sobre la estructura del CDH.

(continuará)