

cuyas reglas y procedimientos han sido elaborados en el marco específico del paradigma al cual el texto pertenece.

El texto de Puebla es un texto religioso, y su significación y referencia pertenecen a este campo semántico específico. He procurado determinar su status cognoscitivo y la percepción de la realidad que transmite. Como todo texto sin embargo, y más tratándose de un texto religioso en donde opera —según se define— una Palabra que significando, crea mundos posibles y formas de orientarnos en ellos, mi interpretación no pasará de ser una mera conjetura, asistida solo por la honestidad intelectual y el esfuerzo de sumisión a procedimientos racionales.

¿RENACIMIENTO DE SAN ANSELMO?:

LA NUEVA EDICION DE SU "OBRA COMPLETA"

por Eduardo BRIANCESCO (Bs. As.)

No vacilamos en saludar a esta nueva edición bilingüe (latín-francés) de la obra completa de Anselmo de Canterbury como un acontecimiento: ella interesará tanto a los medievalistas, por las novedades lingüísticas que aporta su traducción y por las no menores novedades doctrinales que logra su método de lectura textual, como a cualquier pensador que, más allá de personales preocupaciones sistemáticas o ideológicas, mantenga viva su sensibilidad intelectual frente a toda verdadera riqueza del pensamiento humano¹.

Si, siguiendo al editor Corbin, privilegiamos en esta presentación al tomo III, consagrado al *Cur Deus homo* (= CDH) que acaba de aparecer, ello se explica fácilmente pensando la advertencia en cuatro puntos que él mismo hace al comienzo de su exposición²:

1. — el CDH es el centro del *corpus* anselmiano: él recoge los elementos importantes de obras anteriores y anuncia lo que sigue.

¹ La edición bilingüe (latín-francesa) de "*L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*", editada en Cerf, Paris, por Michel Corbin S. I., constará de 10 tomos, de los cuales han sido ya publicados los tres primeros: t. I (*Monologion* y *Proslogion*) 1986; t. II (*Le grammairien, De la vérité, La liberté du choix, La chute du diable*) 1986; t. III (*Lettre sur l'Incarnation, Pourquoi un Dieu-homme*), 1988. En adelante las referencias indicarán el tomo y la página correspondiente (por ej. I, 180). Las siglas utilizadas serán: *Monologion* = M, *Proslogion* = Pr, *De veritate* = DV, *De libertate arbitrii* = DLA, *De casu diaboli* = DCD, *Epistola de Incarnatione Verbi* = EIV, *Cur Deus homo* = CDH. Para todo lo que concierne al protocolo de la traducción y la presentación general es indispensable leer las pp. 13-17 del primer tomo.

² Corbin se expresa así en su *Avertissement* del tomo III: "Elle (l'introduction) constitue le texte central pour quiconque voudra percevoir en quoi et comment cette première édition complète d'Anselme en langue française désire en renouveler l'approche. Toutes les introductions précédentes (excepté celle du *De grammatico*) y renvoient comme à leur clé. Les introductions suivantes (excepté celle du *De processione*) tenteront d'en développer les harmoniques", p. 9. Los cuatro puntos señalados en el texto remiten a las pp. 15-16 que son realmente el "prólogo" indispensable a la Introducción.

2. — el CDH es centro del “corpus” por su *noción* central que condensa la intuición misma de Anselmo en esta obra y también en la totalidad de su obra: el *honor Dei*, en lenguaje bíblico la “gloria” de Dios o, si se prefiere, su Alianza con el hombre. Al apuntar a ese Secreto insondable de Dios y pensarlo en dirección del Cristo pascual, el CDH ayuda a poner en crisis todas las *pre-comprensiones*, filosóficas o religiosas, de la divinidad.

3. — Subrayar dicho centro tiene una múltiple importancia *histórico-doctrinal*: a) ante todo, para el *lector-hermeneuta* que, si es pensador, percibirá la importancia de esta temática para encarar el grave diálogo actual entre ateísmo y religión, y, si es por añadidura teólogo, percibirá además su notable interés para el diálogo ecuménico entre diversas confesiones cristianas; b) de manera general, el estudioso de las *doctrinas medievales*, y aún todo interesado en historia de las doctrinas, captará el serio interrogante planteado por la desfiguración de las principales doctrinas anselmianas operada por las interpretaciones corrientes, bajo cualquier signo, racional o confesional, que estén elaboradas. ¿Por qué, en verdad? Y sobre todo ¿por qué la *historia de la teología*, prácticamente desde la desaparición de Anselmo, ha llevado hasta la caricatura la incorrecta comprensión del texto de sus obras? Se abre aquí un verdadero enigma histórico ante el cual no es posible quedar indiferente³; c) menos todavía será posible la indiferencia considerando el aporte de Corbin desde el ángulo estrictamente *doctrinal*, donde el lector se verá confrontado con la imposibilidad de deslindar la reflexión del problema de Dios y del problema de Cristo. Ni siquiera el simple *historiador de la filosofía* podrá ya acantonarse en la mal llamada prueba “ontológica” del “Proslogion”, ni el *historiador de la teología*

³ La incomprensión de que ha sido víctima Anselmo, particularmente en sus dos grandes obras, tanto por parte de filósofos (Pr) como de teólogos (Pr y CDH), es llevada por Corbin hasta el terreno de la polémica: cf. por ej. la breve iniciación de I, 16-17, y más largamente la sección Ia de III, 17-14, explícitamente concebida en términos de “acusación-defensa-sentencia”, para rebatir los “habituales contrasentidos” hechos sobre el CDH (p. 17). Otras referencias abundan en el resto del volumen.

Por lo que concierne particularmente a la historia de la teología, será útil mencionar algunos de los principales puntos en los que, de acuerdo a Corbin, la doctrina de Anselmo permite renovar a fondo la reflexión: el “*Ens perfectissimum*” como pre-comprensión divina (pp. 39, 69), la disputa sobre los motivos de la encarnación (99), la satisfacción en sentido sacrificial, expiatorio (129, 150), los “*vestigia trinitatis*” según Agustín (sección VIIa B, 139 ss), la teoría del mérito (128), etc... En general, está constantemente en juego la *via eminentiae* donde se plantea y resuelve la relación, cristianamente pensada, de fe y razón (sección IIa). Cf al respecto el comentario al cap. 6 del M en I, 21-33. Referencias a otros puntos importantes aparecerán a menudo en el transcurso de nuestro artículo.

tendrá la libertad de ignorar el sentido correcto de la visión anselmiana de Dios para comprender cabalmente su doctrina soteriológica. Unidad, pues, de pensamiento que abre un serio interrogante sobre las relaciones que anudan entre sí, no solo la fe y la razón en la reflexión anselmiana, sino también las diversas obras que constituyen su “corpus”. *Wege oder Werke?*, darían ganas de preguntar, glosando el lenguaje heideggeriano⁴.

4. — *Last but not least* importa insistir en el interés propiamente *hermenéutico* de este tipo de lectura polarizada por dicho centro. El es doble: a) ante todo, en este tomo consagrado al CDH, se percibe mejor el método de lectura practicado por Corbin en sus otros volúmenes pero solo parcialmente presentado en sus introducciones. Haya habido o no un progresivo afinamiento del método a través de las redacciones de los tres tomos aparecidos, he aquí los caracteres más salientes que se imponen en el tercer tomo:

(1) el método se propone como un ejemplo de lectura que, brotado de sucesivas lecturas, se sitúa con relación a la obra leída, a la que supone y a la que se ordena, y a otras lecturas posibles y eventualmente más fecundas de dicha obra.

(2) esta doble ordenación dice sobre todo relación al *centro* mismo de la obra que el *lector* tratará de alcanzar a través de la estructura orgánica del texto, a diferencia del *autor* que compone o crea su texto, en cuanto discurso articulado, esforzándose por formular lo que percibe intuitivamente de manera unitaria.

b) Practicar este tipo de lectura pone también de relieve los caracteres propios de toda hermenéutica y el *régimen de pensamiento* que ella implica:

(1) por su ordenación al *texto*, cuyo tramado intenta analizar con el mayor rigor posible, marca el carácter *objetivo* de la interpretación textual,

(2) por su dependencia del *centro* mismo de la obra, que no es otra cosa que el Secreto mismo de lo Inefable e Inenarrable desbordando así toda reducción a un simple “objeto” de pensamiento, marca el carácter *abierto* de todo acto hermenéutico.

Esta unión de lo objetivo y de lo abierto (*ie* de lo no-objetivado) conduce necesariamente a afirmar el aspecto *pluralista y dialógico* de este método de lectura interpretativa, preconizado por Corbin al comienzo de su exposición y practicado a través

⁴ Como se sabe, tal es la expresión con que, en la edición de sus *Obras completas*, Heidegger rectificó el sentido de su procedimiento filosófico.

de su itinerario. Resta por ver si ha logrado mantenerse enteramente fiel al mismo y los frutos que ha conseguido.

Eso es precisamente lo que trataremos de mostrar en esta presentación de su esfuerzo editorial, cuyo orden será el siguiente:

I — Exposición de la lectura de Corbin: *ie* trataremos de mostrar *nuestra* lectura de *su* texto en la doble perspectiva diacrónica y sincrónica. En concreto se examinarán:

1 / la articulación de las siete secciones de su Introducción.

2 / la estructura en "simetría concéntrica" de las siete secciones.

II — Observaciones *críticas*: indagando las relaciones entre el texto de *Corbin* y el texto de *Anselmo*, a partir de nuestra propia doble lectura del uno y del otro⁵.

I — Exposición del texto de Corbin

(1) *Lectura diacrónica.*

Las dos primeras partes relativas a la estructura de la exposición en *siete* secciones será objeto de dos consideraciones que van de lo más inmediato y material a lo más profundo y formal de su pensamiento. La primera, evidente y explícitamente inspirada de la Carta a los *Romanos*⁶, evoca las fórmulas maestras del Apóstol que dan origen, en cada una de las partes, a una reflexión *tripartita* anudada, como en su punto central, en la *segunda* parte de cada sección. Se verá mejor al aparecer esta subrayada en el siguiente esquema:

1. — Acusación - Defensa - Sentencia (Rom 11,3) [*Alianza* (filantropía Tit₃)].
2. — De la fe a la fe - *Creyente e incrédulo* - La conversión continua: (Rom 1,16) [*ratio fidei*].
3. — Justicia y misericordia - el *único argumento* - significación y designificación del Nombre I (Rom 5,8) [el *pacto*].

⁵ Para nuestra interpretación de Anselmo, cf *Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural de CDH*, en *Stromata* (1981) 3-18, (1982) 283-315. Y, más brevemente, en nuestra comunicación al IV Congreso Internacional Anselmiano: *Le portrait du Christ dans le CDH. Herméneutique et démythologisation*, en Spicilegium Beccense II, Paris, CNRS, 1984, 631-648.

⁶ Cf III, 78 (fin de la sección IVa): "C'est donc parce qu'Anselme, nous semble-t-il, s'est laissé conduire par l'écriture en direction de Jésus Christ, parce qu'il a su rejoindre le mouvement de l'épître aux Romains que toutes les sections de cette Introduction n'ont pas d'autres titres que des citations de cette lettre, difficile entre toutes".

4. — Remoto Christo - La *kenosis de la Palabra* - Justicia y libertad (Rom 1,18) [*lógica de la incredulidad*].
5. — Anomalías del libro I - La *inmutable fidelidad de Dios* - La novedad de la encarnación (Rom 3,21.22) [*Alianza* (Dios-hombre)].
6. — La donación de la vida - El *poder de la Verdad* - La satisfacción abundante (Rom 5,16-20) [el *don/victoria*].
7. — La repetición de la eternidad - *Admirabile commercium* - la sobreabundancia de la plenitud (Rom 8,16.17) [*Alianza* (Primogénito)].

Los términos con los que nos atrevemos a resumir los tres párrafos de cada una de las secciones son fruto de nuestra lectura diacrónica y tratarán de ser justificados en la exposición más detallada que se hará a continuación. Es de señalar también que la realidad de la Alianza se encuentra en el comienzo, en el centro y al final de todo el desarrollo. La lectura sincrónica, al mostrar la estructura en simetría concéntrica de la exposición de Corbin, pondrá de relieve ese importante aspecto de su comentario al tiempo que mostrará los matices diversos con que progresivamente va enriqueciéndose su referencia a la Alianza⁷.

He aquí, más en detalle, nuestra lectura *diacrónica* del texto de Corbin:

— *La sección*: el conjunto de su exposición se sitúa dentro de un marco polémico fácilmente explicable: la mala interpretación de la cual ha sido habitualmente objeto la doctrina soteriológica de Anselmo⁸. Su lectura crítica muestra, por oposición y en plena coincidencia con Balthasar (a quien está dedicado el tomo III), lo que constituye el mismo centro de todo el CDH: la Alianza entre Dios y los hombres (la "filantropía" de Tit 3,4), perfectamente realizada en la persona de Jesucristo, hombre-Dios-salvador (o segundo Adán), que recapitula en sí mismo toda la creación renovada. En Él Dios *da* al hombre lo que *viene* del hombre, *ie* la *libertad creada* que Dios libera para que el hombre

⁷ Cf III, 131 (comienzo de la sección VIIa): "...depuis les analyses de la section II et leur confirmation dans la section VI qui lui correspond dans la *structure en symétrie concentrique de la lecture*" (subrayado nuestro). Este tipo de estructura tiene a ojos vista gran importancia para Corbin ya que aparece también en sus lecturas del Pr (I, 225 y 219), de DLA (II, 203) y de DCD (*ib*, 277). En todas las citas se refiere siempre al "plan de las obras".

⁸ Corbin hace especial referencia a L. Bouyer (*Le Fils éternel*, Cerf, 1974), como prototipo de esa interpretación que tiende a hacer de Anselmo el representante por excelencia de la mal llamada "teoría latina de la satisfacción": cf III, 17-20 y *passim*, en especial 98.

se comporte como un digno compañero de la Alianza. Ese centro, como se adelantó, será paulatinamente explicitado gracias a la estructura en simetría concéntrica de la que se ocupará la lectura sincrónica.

— *Ila sección*: se articula en tres párrafos que exponen de manera original las relaciones, esenciales en la reflexión tradicional anselmiana, entre *fe y razón*:

a) la dinámica de la fe, para su propio crecimiento, *ie* para hacerse más fe (*ex fide in fidem*), integra en sí misma un espacio de razones siempre más numerosas y al mismo tiempo secretas (*rationes altiores*) que ella misma segrega. Es así que la *misma* fe (*égal*) deviene *más* fe (*plus grand*) gracias a la razón. Primera y esencial paradoja (*égal = plus*) que domina toda la exposición de Corbin en explícita referencia al texto del CDH I 18⁹.

b) Ese espacio de razones implica un cuestionamiento (indicado en el mismo título "*Cur Deus homo*") que marca y pone una distancia entre fe y razón, integrando en el seno de la misma fe el peso de lo negativo, *ie* la existencia de la incredulidad en el corazón de todo hombre. Al heredar de Boecio el uso dialéctico de la *ratio* (*ratio rei dubiae faciens fidem*), Anselmo la emplea de tal manera que ésta dé razón a la fe en la medida que ella zanja en su favor toda cuestión que la opondría a la incredulidad.

c) Siendo todo hombre incrédulo en su corazón, la única diferencia entre el pecador perdonado (o incrédulo convertido) y el incrédulo que permanece tal consiste en esto: solo el creyente acoge al hombre-Dios, encarnado y muerto y como tal perfecta Imagen de Dios, como aquello (o Aquel) que pone en causa y movimiento todas las *pre-comprensiones* de la divinidad que él comparte con el incrédulo. Citando a Corbin: "...el creyente... en la medida en que su conversión es el perdón de sus pecados... es el único de los dos que reconoce y confiesa su propio pecado. Pecado que no es otro que haber juzgado el poder de Dios (le possible de Dieu) a partir de la precomprensión que él comparte con la humanidad adamítica" (p. 39).

Vale decir que la fe da a la razón la posibilidad de *reconocer* la riqueza desbordante e insuperable de la misma fe, en tanto ella inaugura un *camino de pensamiento convertido hacia el único* (el "*unum idemque quaerimus*" de CDH I 3) que es al mismo tiempo "*camino, verdad y vida*" (Jo 14,6). La "*ratio fidei*" debe pues ser comprendida objetiva y subjetivamente ya que

⁹ La principal referencia a este texto frecuentemente citado está en III, 53.

conciérne y pertenece a la fe al mismo tiempo¹⁰. Transitar ese camino de pensamiento de la fe no es en definitiva otra cosa que la "*via eminentiae*" donde el creyente perdonado hace la experiencia de lo que Pablo llama la "*palabra de la cruz*", en la cual se lee, a la luz de la fe, la traza de un logos tanto más lógico y a la manera de Dios, cuanto él se da en su contrario. Como dice la Carta a los Corintios (I, 22-25) citada a menudo por Corbin, la locura de Dios es más sabia que la sabiduría humana y su debilidad más fuerte que la fortaleza de los hombres.

— *IIIa sección*: responde exactamente al texto de Rom. 5,8 que le sirve de pórtico: Dios *prueba su amor* por el hecho de que Cristo murió por nosotros. Para mostrarlo Corbin procede así:

a) la "*ratio fidei*" de la que recién se habló, simultáneamente objetiva y subjetiva, se transforma aquí, gracias a una novedosa aproximación entre CDH y Proslogion¹¹, en el *único argumento* que se prueba a sí mismo. El Dios "*mayor que el cual nada puede ser pensado*" se prueba a sí mismo en el acontecimiento de la Cruz de Cristo. El CDH lleva así a su culminación la prueba del Pr. refiriéndola al acontecimiento pascual.

¿Cómo? En el cuadro de la aparente antinomia entre justicia y misericordia (es la cuestión del CDH), Anselmo perfecciona su reflexión sobre la implicación de los dos atributos divinos pensándolos por inversión mutua que Corbin formula así: la misericordia, como ya lo decía Pr. c. 9, es más justa que la sola justicia humana; inversamente, la justicia, de acuerdo al CDH, es más misericordiosa que la sola misericordia humana. Es decir: se debe mantener en conjunto que es *justo* que la misericordia desborde la justicia (Pr) y que es *misericordioso* que la justicia desborde la misericordia (CDH). La grandeza de Dios "*quo maius cogitari nequit*" se encuentra precisamente en la *unión sobre-eminentemente* de esos dos contrarios que son justicia y misericordia

¹⁰ Salvo error de nuestra parte, el lenguaje del editor no parece aquí siempre uniforme. Que el lector tenga a bien comparar las páginas siguientes: 35-36, 58-59, 60, 69-70, 74, 79, 90, 96, 100, 101, 104... Podrá entonces preguntarse si la correspondencia inicial, conceptualmente clara, entre: *ratio fidei obiectiva/concerner*, y *ratio fidei subiectiva/appartenir*, es mantenida tal cual en todas las otras citas. A veces los términos parecen invertirse, aunque finalmente parecen precisarse así: *ratio obiectiva/concerner/événement* de la *croix* - *ratio subiectiva/appartenir/argumentum unicum*.

¹¹ En su presentación de la edición del CDH en *Sources Chrétiennes*. (Cerf 1953) R. Roques había ya llamado la atención sobre esta aproximación de las dos obras en la línea de "*dos argumentos ontológicos*" (pp. 180-181). Pero es necesario reconocer que la interpretación de Corbin, a la luz de su propia exposición del argumento del Pr (I, 209-224), cala mucho más hondo en el problema y renueva completamente la lectura del CDH.

(la “concors veritas diversorum intellectuum”, dice el c. 22 del *Monologion*, citado aquí por Corbin, p. 46). Sobreminencia de una Verdad que está más allá de todo concepto, imposible entonces de ser captada (*saisie*), ya que lo propio de un contrario es negar y desbordar al otro. Gracias a esa doble negación por trascendencia se reconoce en la fe la Sobreminencia de Dios, más allá de toda afirmación y de toda negación. Esto, según el CDH que lo piensa por la unión de justicia y misericordia, se lo reconoce en la cruz de Cristo como acontecimiento de Dios en Dios¹².

b) Esta mecánica, si puede decirse, del único argumento está en la base del *pacto* establecido entre Anselmo y Boso en un momento clave del CDH (I 10 fin) y que recorre toda la obra. En Dios —convienen ambos— todo inconveniente aún mínimo es imposible, y toda razón aún mínima es necesaria. Dicho de otra manera, esa imposibilidad de pensar más grande que Dios, *ie* de poner el pensamiento por encima de El, no es otra cosa que la significación, noética y negativa, del Nombre de Dios del c. 2 del Pr (el *Nom I* de Corbin), y tal es la única presuposición que hace posible el pacto subyacente a toda la construcción racional del CDH¹³. Los demás supuestos de los que habla el mismo c. 10 y que se desarrollan a través de la obra, no se despliegan como “*rationes necessariae*” sino sobre el fundamento del Nombre I que formula, imponiéndola, la *imposibilidad racional* de todo ídolo, manual o mental (*cogitari nequit*). La demostración por el absurdo, y solo ella, pone así su sello sobre la mecánica del “*unicum argumentum*”¹⁴.

c) Ese Nombre I, cuya significación negativa acaba de afirmarse, se abre también a una significación positiva, y más que positiva (plus que positive: el *Nom III* de Corbin), anteriormente evocada por la “concors veritas” del M. La importancia y la originalidad de esta sección IIIa se imponen aquí al lector. Completando los análisis anteriores de Karl Barth, que el editor de Anselmo mucho admira, se muestra que el pasaje entre las dos significaciones (o entre los dos Nombres I-III), entre los cuales se ubica la conversión o paso de la incredulidad a la fe (p. 59), no es posible sino porque el *Nombre I*, cargado de *significación negativa* (quo nihil... cogitari nequit), posee igualmente una

¹² Cf III, 45-46.

¹³ Para mejor entender la presencia y la relación de los tres Nombres (Nom I-II-III = id quo maius cogitari nequit - summum omnium - maius quam cogitari possit; I, 220) en el argumento del Pr es necesario leer al menos la Introducción de la que hablamos en la nota anterior 11.

¹⁴ Cf III, 52 y ss donde aparece la lista de textos del CDH que, explícita o implícitamente, se refieren a la “mecánica” del “único argumento”.

designación positiva (aliquid), que el CDH lee en el acontecimiento salvífico de la cruz de Cristo, donde éste hizo el don libre de su propia vida. Corbin se expresa aquí en términos felices: “La cruz de Cristo, ese acontecimiento, esa cosa, traza una cruz sobre toda voluntad de captarla (la saisir), de pensar algo mayor que ella. Puesto que es en la cruz, y solo ahí, que se hace oír la interdicción de los ídolos, y ver su imposibilidad: en esa muerte donde se manifiesta lo que el hombre hace al hombre sirviendo a sus ídolos. Queriendo apoderarse y hacerse Dios, el hombre violenta al hombre y lo conduce a la muerte” (p. 56).

Se ve entonces por qué el Nombre I, argumento único y “ratio fidei” al mismo tiempo, es el único capaz de zanjar todas las alternativas y cuestionamientos entre fe e incredulidad. Como todas esas cuestiones conciernen, en el CDH, el acontecimiento de Jesucristo en el corazón de la historia, el Nombre I deviene, por su designación (+), el acontecimiento lleno de razón que se ofrece a la mirada (ratio objetiva), y por su significación (—), la razón que permite mirarlo en cuanto es imposible pensar algo más grande que él (ratio subiectiva). El acontecimiento de la cruz es, pues, como el argumento del Pr y por las mismas razones, un argumento que se prueba a sí mismo (*auto-probation*, como dice la p. 57). En otras palabras, es la *ratio veritatis* que se prueba en su simple poder de verdad como sobrepasando toda razón humana, como la sobreabundancia de Dios. El acontecimiento que se prueba a sí mismo es la expresión de un “sur-plus”, de una misericordia (*alia* misericordia) desbordando la justicia que a su vez la desborda (p. 57). Nada, pues, de extraordinario que esta “ratio fidei” permanezca siempre abierta a nuevas y “altiores rationes” las que, permaneciendo siempre respetuosas del misterio, rinden testimonio a la grandeza del Dios “*maius quam cogitari possit*” (*Nom III*, según la fórmula de Pr c. 15).

— *IVa sección*: ella es, a nuestro entender, una de las más importantes de la lectura anselmiana de Corbin. Profundiza la *lógica de la incredulidad* que había sido introducida en la sección II (creyentes e incrédulos) mostrando que, si la fe integra en su dinámica un espacio de razones, la incredulidad entra *necesariamente* en dicho espacio¹⁵. Corbin procede en tres tiempos articulados, al parecer, de esta manera:

a) La famosa expresión *remoto Christo* con la que Anselmo designa la abstracción metodológica que hace su discurso racional de la existencia de Cristo atestiguada en las Escrituras, se cons-

¹⁵ En nuestro artículo publicado en *Stromata* (citado nota 5) subrayamos ya la necesidad de *asumir la lógica de la incredulidad* en el discurso cristológico del CDH, libro I: p. 286, nota 10.

tituye en una pieza esencial del método dialéctico recibido de Boecio (*ratio rei dubiae...*). Ella no es sino el reconocimiento de las tinieblas del pecado de las que solo la Luz nos libera (pp. 61). Dicho de otro modo, ella no significa ningún esfuerzo de "*deducción racional*" fuera del ámbito de la fe sino la distancia que la fe toma, en el interior de ella misma, para reconocerse como gracia y aún como mayor gracia (*encore plus grâce*). La fe puede hacer *abstracción metodológica* de Cristo —bajo la luz de Cristo— porque ella desea reconocerse zanjando la alternativa: o bien hay salvación para el hombre, y salvación por Cristo, o bien no hay ninguna salvación posible y todo es vano, absurdo para el hombre (I c. 25). La alternativa (la "*quaestio*") es zanjada por el Nombre revelado en favor de la fe pero de manera negativa (Nom I), manifestando esa nada total (*rien de ce rien*) que es la incredulidad, lo cual supone que se comienza abriendo la alternativa, lo que sucede gracias al "*remoto Christo*" (p. 61).

b) Ello no significa que la abstracción metodológica deba ser comprendida de manera poco rigurosa. El *sola ratione* anselmiano guarda su fuerza y sus exigencias (p.69). Así, pues, dicha abstracción implica la *interiorización* en el creyente de la lógica de la incredulidad, afirmación cuya gravedad aparece gracias a una doble consideración donde se muestra vivamente la *originalidad de Anselmo* (pp. 67, 68, 71, 73...): 1 / porque ella está fundada en las mismas *Escrituras* cuyo doble registro de recepción, positivo o negativo, muestra la ambigüedad la dualidad intrínseca de su lenguaje. Los diálogos que parecen oponerse a Anselmo y a Boso (el pacto) a partir de las referencias escriturísticas (I cc. 8-10) los ilustran abundantemente: Como bien dice Corbin al respecto: "los dos tienen razón porque cada uno de ellos se apoya sobre uno de los registros, pero ninguno tiene razón si no reconoce que los dos registros deben ser mantenidos en conjunto en la aparente contradicción y en la inversión (*retournement*) de esta apariencia de *no-lógica* en una *lógica más lógica que toda lógica*" (p. 67). 2 / porque el registro negativo de la escucha, que debe ser puesto antes de (y para) ser reinvertido por la conversión en escucha positiva, se refiere a la *pre-comprensión* de Dios propia de la incredulidad, que hace de ésta el pecado por excelencia (pp. 69-70). Es la idea de Dios como lo *Perfecto* (*ens perfectissimum*) que es aquí sometida, por la evidencia de su contradicción interna, a una crítica radical. Puesto que ese "*ens perfectissimum*" simplemente más grande que todos y reuniendo toda perfección de ser en su posición superlativa, no es otra cosa que el Poderoso que manda y el Sabio cuyas decisiones están todas sometidas a la Justicia. Tal es precisamente la visión pre-comprensiva que el incrédulo, en el CDH, tiene de

Dios y en virtud de la cual rechaza la idea misma de la encarnación y de la pasión de Dios. La salvación del hombre operada por ese Dios poderoso que salva con su solo querer y poder (*solo iussu*) no se distingue de una pura arbitrariedad que entra inmediatamente en colisión con la justicia que retribuye sabiamente. Así, pues, los incrédulos al acusar a la fe de contradicción caen ellos mismos bajo esa acusación que revela el fondo de su actitud: la *proyección* sobre la fe de la *defensa inconsciente* que ellos quieren hacer de la *idea de lo Perfecto* delante de la Palabra de la cruz (pp. 68-70), la única capaz de desenmascarar su contradicción. Por tanto, es la idea misma de lo Perfecto, en cuanto pre-comprensión humana de Dios, que debe ser invertida escuchando el Nombre que se enuncia en el acontecimiento de la cruz. La idea de Perfecto, sin ser perversa en sí misma, se vuelve perversa al querer mantenerse tal cual frente a la cruz, manifestando la perversión inconsciente (p. 73) de envidia y de celos que el hombre proyecta sobre ella en base a su propia experiencia de pecado (p. 70). Se ve así cómo lo negativo debe ser en primer lugar puesto para ser luego atravesado, invertido y desbordado. Gracias a tal perspectiva Anselmo consigue, según Corbin, mostrar dos cosas: la importancia del carácter dialógico de su método que integra realmente la postura opuesta, y luego la unidad de creación y salvación, pues a partir de lo negativo del pecado que la creación es retomada de raíz para ser liberada o recreada (p. 73). La conversión del hombre aparece entonces como una verdadera inversión *interior* del mismo. Por esa doble ambigüedad, de las Escrituras y del corazón del hombre adamítico, que permite la conversión del hombre real y supone la *kenosis* del Creador, Anselmo escapa a toda concepción *extrinsecista* de la salvación¹⁶.

c) La crítica radical de la pre-comprensión del infiel apunta hacia la "*ratio veritatis*" (o "*concors veritas*") de las secciones precedentes, que no puede ser alcanzada sino por la unión de contrarios más allá de todo concepto. En esta última parte de la sección IVa ella es designada por la célebre expresión anselmiana "*honor Dei*" que, según Corbin, consiste en "*se lier (Dieu) d'alliance avec l'homme*" (p. 76). Alianza donde *justicia y libertad*, tanto del lado divino como del humano, están indisolublemente unidas. En otras palabras, donde la disposición paterna de Dios (o consejo divino de no ser Dios sin el hombre) y la

¹⁶ Entre los representantes de la concepción extrinsecista de la salvación Corbin ubica tanto a Tomás de Aquino como a Lutero (pp. 23, 73, 88, 99, 128, 146...). La posición de Tomás de Aquino merecería quizás un tratamiento más matizado, deslindándola mejor de un cierto tomismo habitual.

disposición filial del hombre (el reconocimiento de Dios como su Padre más allá de toda deuda) son pensadas en un sentido cristológico, *ie* según la relación sobreeminente del Hijo bien-amado hacia su Padre más grande que El (p. 75). El libro II del CDH no se ocupará de otra cosa, pero el momento decisivo de esta sección IVa, que transita todavía por el libro I, consiste en subrayar una idea del honor de Dios que nada debe a esa visión feudal que le es tan a menudo reprochada, pero que exige sin embargo integrar el peso de lo negativo (el "pondus peccati") para poner en claro que el pecado del hombre no le es indiferente a Dios, aún si, incluso en la situación límite de la no conversión del pecador, El permanece siempre el Señor¹⁷.

— *Va sección*: conviene prestar aquí mucha atención porque, como se verá más adelante, ella es verdaderamente central (en cuanto centro de la estructura concéntrica). Corbin encara ahora lo que él llama el *basculement* del I al II libro del CDH, *ie* el pasaje de la *imposibilidad* de pensar una salvación fuera de Cristo (I) a la *necesidad* de pensar la salvación en Cristo tal como la presenta la fe cristiana (II) (pp. 85, 86). Veamos cómo.

a) Con ese fin, y luego de excluir en la primera parte (anomalías del Ier libro toda gracia arbitraria donada por pura misericordia divina, la pena como solución del plan creador y, en fin, toda satisfacción hecha por el hombre (p. 83), pasa directamente a encarar en las otras dos partes los puntos centrales de su reflexión *positiva*, *ie* "mostrar por necesidad racional que debe darse todo lo que la fe católica prescribe creer acerca de Cristo" (I, 25). Es, de acuerdo al pacto de los dos dialogantes, el *recomienzo* del CDH, que se ocupa primero (L'inmuable fidelité de Dieu) de la *única razón necesaria* de la Encarnación que no es otra que la *libre obligación* con que Dios se hace el deudor del hombre (p. 93), y luego y en consecuencia de la *novedad de la Encarnación*, entendida como Encarnación redentora, *ie* como el acontecimiento de la cruz gloriosa de Cristo donde la naturaleza del hombre es exaltada (I. 8) al mismo tiempo que se manifiesta del modo más específico la gloria de Dios (p. 98).

b) Dado que el plan de Dios creador, lejos de haber cambiado a causa del pecado, es llevado por El a una mayor perfección (perficere), no solo no deben ser pensadas separadamente la creación 1a y la 2a, sino que deben considerarse como articuladas y ordenadas por la dialéctica del *igual = plus*. Así, pues, el "deseo (del hombre) es una promesa inscrita, por la primera

¹⁷ Ese caso límite, como afirma Corbin, abriría *indirectamente* la hipótesis de la pena. Problema importante sobre el que conviene consultar las pp. 76-77, 83-84.

creación, en la estructura racional del hombre y una promesa destinada, en Jesucristo al que designa el Nombre, a ser, en la segunda creación, realizada más allá de ella misma en la presencia del Deseable" (p. 89)¹⁸.

Semejante lazo re-creacional debe, además, ser pensado *ex parte Dei* en los términos del c. 4 del libro II donde aparece como la *libre y divina obligación* de honrar la promesa inscrita en el deseo del hombre (p. 89). Estamos frente a la fidelidad de Dios a su Palabra, en términos anselmianos citados por Corbin, a la *divina imposibilidad de mentir*, que se lee en la cruz según la significación negativa del Nombre I¹⁹. Palabra de la cruz donde se realiza la unión de los contrarios en esa debilidad que, según I Cor 1, es más fuerte y poderosa que todo poder humano (lo que sería la negación de Dios pensado como *potentia absoluta*: cf. pp. 92; 34). Pero así como es imposible que Dios mienta, así también lo es que sea obligado, ni por sí mismo, a hacer lo que hace. Por tanto, ni arbitrariedad (arrepentirse de su plan creador), ni coacción (necesidad de perfeccionar su obra) son atribuibles a Dios que permanece más allá de ambas, lo que Anselmo expresa en su fórmula intraducible "*inmutabilitas honestatis eius*" (II, c. 5) (p. 92). Debe hablarse de *alia necessitas*, diversa de la coactividad, cuyo efecto es un mayor agradecimiento (*maior gratia*) por parte de quien recibe el beneficio (perficere). Esa es, pues, la "ratio necessaria" de la encarnación de Dios: la inmutable fidelidad de su Palabra por la que El mismo se ha libremente obligado a darle al hombre, a pesar del pecado, lo que le ha prometido: darle más y hacer desbordar su gratitud (p. 93).

La *libre deuda de Dios*, leída en la cruz, está pues más allá de los contrarios: de necesidad y arbitrariedad, de justicia (= necesidad) y misericordia (= arbitrariedad). Ella es idéntica a la *Alianza* (= pacto) donde El da en toda justicia lo que prometió y más allá de toda justicia por misericordia. Dios da lo que El ordena: la justicia que deviene misericordia y la misericordia que deviene justicia, más allá de la sola justicia (necesidad) y de la sola misericordia (arbitrariedad). Esa unión de contrarios no es sino la "summa et concors veritas" que adviene en y como Alianza y se identifica a la *novitas Incarnationis*: don a los

¹⁸ Estas páginas de Corbin abren un interrogante imposible de discutir aquí: la *aparente identificación* de la promesa de Dios al hombre en su final *destinación en Cristo*, con la *impotentia peccandi* o, como dice a veces, con la *divina manera de amar libremente* (cf en especial la sección Va B: *L'inmuable fidelité de Dieu*. Ver sobre todo pp. 87-88, 94, 109...).

¹⁹ Sobre este tema conviene leer el importante artículo de Corbin *De l'impossible en Dieu. Lecture du chap. VIII du dialogue de saint Anselme sur la liberté*, RSPT (1982) 523-550.

hombres del Dios-hombre donde culmina toda la argumentación de la primera parte del libro II. Expuesta en el famoso c. 6, ella reviste un carácter marcadamente formal que ha despistado, como bien señala Corbin, a la mayoría de sus lectores (pp. 93).

c) Para seguir aquí la exposición del editor, verdaderamente capital, convendrá mostrar, primero, su exposición del argumento de Anselmo sin omitir luego las explicaciones complementarias mediante las cuales la riqueza del argumento se percibe en toda su fuerza.

Corbin sintetiza en un simple y esclarecedor esquema las seis proposiciones que forman el hilo del argumento y que se condensan apretadamente en la sexta entrelazando dos proposiciones condicionales y una principal (p. 95):

1 — *Puesto* que Dios ha prometido *cumplir* su promesa de dar más (perficere) y *puesto* que ese cumplimiento supone la *satisfacción* por el pecado (sin determinar todavía su naturaleza),

2 — *y puesto* que solo *Dios puede* pero no debe la satisfacción, mientras que solo el *hombre la debe* sin poder hacerla,

3 — *es necesario* que sea (exista, haya, se dé) un *hombre-Dios* para cumplirla.

En otras palabras, es necesario que un Dios-hombre haga esta satisfacción que Dios solo puede dar puesto que ella hace posible y constituye su proyecto (propos) libre sobre el hombre, *ie* eso mismo que El le ordena hacer como su deber (son dû): la justicia que satisface (acquitte) con gusto y espontáneamente (*sponte* es traducido por “de plein grè”) lo que debe (p. 95). Sintetizando las largas explicaciones de Corbin sobre punto tan capital, nos arriesgamos a traducir así su pensamiento:

- Dios *puede* operar la satisfacción por *misericordia* porque *puede dar y da al hombre* el poder de cumplir con la justicia (que incluye el plus de la satisfacción)
- el hombre, a su vez, *debe* cumplir la satisfacción por *justicia* porque recibe (por misericordia) el *poder y la orden* de cumplir *de ese modo la satisfacción* como aquello que es *debido* (la justicia, el “dû”).

Así se explica que Corbin, en las explicaciones complementarias de su esquema, proponga una serie de sorprendentes *coincidencias* implicadas en dicha argumentación. No son menos de cinco:

— lo *igual y lo más grande* (plus): dado que Dios *da* por misericordia (plus) lo que el hombre *debe* (igual) en justicia: *ie* Dios da lo que El ordena al hombre.

— el *poder y el deber*. (siempre con relación a la justicia y a la misericordia): dado que Dios tiene el *poder de dar* por misericordia, sin deber nada a nadie, y que de ello se sigue el *deber* para el hombre de cumplir en justicia lo que Dios le da y le ordena.

— la coincidencia de las dos anteriores con la novedad de la encarnación expresada por el guión que une Dios y hombre (*Dios-hombre*) en la fórmula de la unión hipostática. Ese guión inaudito, culminación de toda la argumentación, une y juxtapone, más allá de todo concepto, en el *ser* de Cristo, hombre-Dios, todas las reflexiones anteriores sobre el poder y el deber, y por tanto sobre lo igual y el plus, sobre la misericordia y la justicia (p. 95).

— Hay también coincidencia de encarnación y redención, o como prefiere decir Corbin, de *Navidad y Pascua*, puesto que la encarnación, que coincide a su vez con la *libre obligación del Dios fiel* (y esta sería la quinta coincidencia) a su proyecto, no puede no referirse a la cruz gloriosa donde, como antes se vio, se revela la grandeza insuperable del Dios fiel en el despojo total de su kenosis (p. 96). El acontecimiento de la cruz gloriosa es, pues, la verdadera novedad de la encarnación. Quizá podría decirse, de acuerdo a las conclusiones del argumento de Anselmo, que la novedad del hombre-Dios está pensada *en orden, en función* de la Cruz. En efecto, el *esse* de Cristo (hipostático) es para el *agere* salvífico (satisfacción) que une el *poder y el deber hacer*, y por tanto justicia y misericordia (y lo igual y lo más).

Comienza a precisarse aquí una noción *positiva* de satisfacción que nada tiene que ver con la idea de *expiación* que le está habitualmente asociada²⁰. La proposición: Dios da lo que El ordena, significa entonces: Dios da al hombre lo que no puede venir sino del hombre, a saber la libre justicia que ama a la manera de Dios (p. 96). La satisfacción, en exacta correspondencia con la complacencia (eudokia) que, según la Escritura, el Padre pone en el Hijo bienamado (Mt 3,17), se ofrece así como la libre y recta relación entre dos asociados en el seno de un diálogo que sella su Alianza (p. 97).

En fin, la unidad de encarnación y redención permite superar, de acuerdo a Corbin, la famosa controversia teológica en torno de los motivos de la encarnación, puesto que, en palabras de Balthasar citadas por el editor, “poniéndose al servicio de su creatura, lavándole los pies, Dios se revela en lo que tiene de más

²⁰ Principales referencias a las ideas de expiación, sacrificio, satisfacción u otros afines, en pp. 96-97, 103, 105, 108, 129, 146, 150...

específicamente divino y manifiesta su gloria sobreeminente” (p. 99).

—Para concluir, el argumento anselmiano del c. 6 manifiesta también la identidad de *creador y liberador*, subrayada desde el comienzo del libro I (c. 5). Vale decir, hay un rechazo de pensar separadamente creación y salvación, inspirándose para ello en el modelo paulino de los dos Adanes, donde la “dualidad” no hace más que desplegar la “unidad” de la recapitulación en Cristo manifestada el día de Pascua (p. 99).

—*Via sección*: ella despliega ampliamente la noción *positiva* de satisfacción. Para mostrar la *nueva justicia*, mayor que toda deuda debida por la creación, que Dios da y ordena en Cristo, Corbin resume así la *triple exclusión* del argumento anselmiano que ocupa la primera parte del c. 11:

1) la satisfacción debe ser pensada *más allá* de la *muerte* incurrida por el pecado, más allá de una necesidad *exterior* a aquel que satisface, más allá en fin de la *obediencia u obligación* que pueda surgir de la relación creador-creatura. Dicho positivamente, se requiere un don “de otra manera”, el don de una vida que no esté marcada ni por la muerte, ni por el destino, ni por la deuda. Solo ese don totalmente libre —*sponte et a seipso*— de una vida en total posesión de sí es capaz de satisfacer a Dios por el pecado (p. 110). Dicha satisfacción que cumple, desbordándola, la deuda imposible de pagar por el hombre, muestra que la *deuda de la creatura como creatura es colocada en el mismo Cristo, más grande que el hombre*: libre don de Jesucristo más allá de toda deuda y toda obligación, unión sobreeminente de justicia y misericordia (igual-plus), don que sobrepasa todo deseo humano y que Dios ordena como nueva deuda. Así el amor libre a la manera de Dios, el amor totalmente gratuito del Hijo único que, sin dejar de pertenecerse, puede dar libremente su vida (p. 109) se convierte en la *Ley Nueva* del hombre re-creado. La *datio vitae* de la que habla Anselmo es, según Corbin, la “donación de la vida dada, la *donación de la misma donación* en la cual consiste la vida” (p. 110).

2) Esa muerte gloriosa de Cristo se revela paradójicamente, gracias a la antítesis entre Cristo y Adán, entre Cristo y el demonio, en la *contra-imagen* de la cruz. La *exinanitio sui ipsius* (=kenosis) es así la verdadera imagen de Dios negada por el doble pecado del demonio y de Adán (pecado de incredulidad como se vio en la sección IIa), plasmado en la precomprensión de la divinidad como lo Perfecto, como “Potentia absoluta” (p. 114-116). El sentido de la dificultad y de la aspereza de la cruz se ilumina así como formando parte de las dimensiones mismas

de la kenosis del Hijo y de la humildad de Dios. Revelación que es destrucción de la mentira homicida del demonio: hacer de Dios una ilusoria *causa sui* destinada a servir para siempre de trampa a las precomprensiones humanas de la divinidad. “Causa sui” donde se proyecta, sobre el ser Perfecto, la sombra de la envidia, los celos y la violencia surgidas de la experiencia del pecado. La muerte de Cristo invierte esas perspectivas y restaura la relación filial en la que Dios manifiesta su verdadera imagen (p. 116). Pero, al hacerlo kenóticamente, el *poder de la verdad* que manifiesta esa imagen se realiza en la *contra-imagen* que muestra la aspereza frente a la euforia, la dificultad frente a la facilidad, la locura frente a la sabiduría, la debilidad frente al poder humano (cf I Cor. 1,22.25). Por el poder de Dios en la cruz la violencia no se vence con la violencia (¡contradicción pura!) sino con su contrario: es la contra-imagen que muestra el poder de la verdad divina. En efecto, ¿cómo probar del interior, en toda verdad y justicia, el estrago causado por la mentira y sus secuelas de violencia, sin presentarse como la Vida tan viviente que nada tiene que temer de la muerte con la cual no hace sistema, sin vaciar por el perdón y la no-violencia la muerte de su poder de muerte? (p. 117). La perfección revelada de Dios no debe, pues, buscarse sino en el Perdón que es don más allá de todo don, no el Todo sino lo que está más allá del Todo, no lo Pleno sino lo Sobreabundante, que irradia su imagen en la contra-imagen de la cruz. En la “exinanitio sui ipsius” Dios se muestra todavía más Dios (se montre encore plus Dieu) por el hecho de *guardar su divinidad dándola a otros* (p. 118).

La significación negativa del Nombre I no debe con todo hacer olvidar la *designación positiva*. Vuelve aquí a hacerse presente la mecánica del “único argumento”. No es la muerte como tal, el vaciamiento kenótico como tal, sino la donación de la vida como vida que se da, que constituye el acontecimiento pascual de la muerte gloriosa y apunta a la sobreabundancia indicada por la significación más positiva del Nombre III. El acontecimiento pascual (o “novitas incarnationis Dei”), centro del discurso anselmiano en el CDH, se constituye así en el lugar donde ese discurso puede mantenerse gracias a la mutua oscilación de los Nombres I y III que lo remite sin cesar hacia la misma Fuente del pensamiento. “Imposible salir —dice Corbin— de ese casi círculo que trazan los Nombres I y III para abrir la sobreeminencia del Nombre II (*summum omnium*)” (p. 119), que escapa así a la perversión habitual de las precomprensiones proyectadas por el hombre.

Imposible, en fin; agrega Corbin, ir más allá de la palabra

de la cruz que enuncia “la improgramable inversión (renversement) de la *acceptio mortis* en *datio vitae* y de la contra-imagen en imagen de gloria” (p. 120).

3) Para mejor mostrar la sobreabundancia de la satisfacción Corbin escudriña en detalle (y es una de las mejores contribuciones de su lectura del CDH) el sentido de la expresión *plus in infinitum* (traducida por “davantage et plus que davantage”, siguiendo la inspiración de Ef 3,20.21), con la que Anselmo culmina en los cc. 14 y 15 la reflexión ascendente del I. II, mostrando que la *datio vitae* prevalece sobre todos los pecados del mundo.

Al subrayarse el encadenamiento de desproporciones que constituye el movimiento del c. 14, se muestra admirablemente bien cómo ellas se van redoblando y por eso mismo redoblan el sentido del “plus in infinitum” (p. 121). Aun *hipotéticamente* pensada, la muerte de Cristo hombre-Dios es puesta en oposición a: a/ un número infinito de mundos, b/ todos los pecados de este mundo, c/ todos los pecados imaginables en plus, d/ en fin, lo mismo vale si se reemplaza la muerte por la más mínima herida infligida a ese hombre para hacer brillar el precio incomparable (plus in infinitum) de su vida. Así, pues, todo pecado hecho sobre *su persona* supera incomparablemente a todos los otros hechos fuera de su persona (p. 123). No sólo vuelve aquí a presentarse la coincidencia igual-plus, sino que, sobre todo, la reflexión anselmiana es llevada a término recordando que dicho pecado (sobre su persona) no ha podido ni puede ser cometido por nadie sino por *ignorancia*. Por eso cae él también bajo la ley del Perdón que brota sobreabundante de la “*datio vitae*” preciosa. Es, pues, “la sobreabundancia del Perdón y ella sola, significada por el Nombre III, *maius quam cogitari possit*, que constituye la designación positiva del Nombre I, *quo maius cogitari nequit*, cuya significación negativa permite designar al pecado como “calumnia” y perversión de la *similitudo Dei*” (p. 126). La *circularidad de los Nombres I-III*, en el que se da el Nombre II, es el movimiento que estructura todo el CDH el cual, yendo del pecado que exige satisfacción a la satisfacción que prevalece sobre el pecado, no ha podido desplegarse sino presuponiendo esa prevalencia y esa sobreabundancia. Traducido en los términos del CDH eso significa: sólo el peso de amor del Perdón revela el peso del pecado que él borra en su sobreabundancia (p. 126). El hombre perdonado, dispensado de toda expiación y sacrificio, es también dispensado de toda obra salvo la deuda de la *caridad fraterna*, que es inextinguible pues es la única manera de devolver un débito (*dū*) que nunca puede ser pagado (*acquitté*) puesto que ya ha sido, una vez por todas,

sobreabundantemente pagado por el Hijo de Dios (p. 129). Esa es la única deuda que permanece y es exigida en justicia, la nueva justicia que Dios da y ordena en Cristo. La caridad fraterna a ejemplo de Cristo es la traza concreta, en la vida del hombre, de la “*concors veritas*”, de la unión sobreeminente de justicia y misericordia (*ib*).

— *Sección VIIa*: esta última sección del itinerario de Corbin se eleva, por así decir, de un grado —infinito— tratando de hacer vislumbrar cómo la “*novitas incarnationis Dei*”, manifestada en el acontecimiento de la cruz, es un acontecimiento divino donde Dios se prueba, gracias al argumento de la satisfacción, como Dios y más que Dios²¹. Uniendo el único y doble argumento del Pr.-CDH. podría, pues, decirse: “el movimiento de redoblamiento de la fe en el corazón del hombre y en el hoy pascual de la conversión, remite, como el don al Donador, a un redoblamiento inaudito *en el corazón de Dios* de manera que el Nombre III de la sobreabundancia pascual no se traduce ya solamente: Dios está más allá de lo que pensamos y decimos de El, sino también, y sin duda en primer término: Dios es también más Dios cuando se muestra, en la Pascua de su Hijo, el Dios “amigo de los hombres” (Tit 3,4) (p. 132).

1) Luego de encuadrar esta reflexión en la tradición patristica, Corbin la conecta con la doctrina de la eminente circuncinación trinitaria (p. 134), tal como Anselmo la expone en EIV c. 15 donde habla de una “*repetición de la eternidad en la eternidad*” propia de las tres personas en la única naturaleza (eternidad) divina. Así despejado el terreno en teología trinitaria, se puede volver a la temática del CDH. Viendo a esa luz la gravedad del pecado contra la vida de Cristo puede decirse que siendo “la perfección de Dios más perfecta que lo Perfecto, por el hecho de que “Cristo ... murió por los impíos” (Rom 5,6), se sigue también que *Dios es también más Dios en ese acontecimiento del perdón del que no tiene necesidad para ser Dios*” (I 14) (p. 137). Las fórmulas, sorprendentes a primera vista, se suceden sin cesar: “Dios manifiesta también que ese *todavía más* (Dios) es su misma divinidad de Dios igual a Dios, desde y para siempre”. “Se debe desde ahora reconocer que el Dios de los cristianos es *Dios y más que Dios* (plus que Dieu: ¡sic!)²¹, también más Dios permaneciendo Dios, por el hecho de que su Hijo único se da libremente más allá de toda obligación para

²¹ El sentido, a primera vista sorprendente, de la expresión *Dios más que Dios* se va develando en el transcurso de esta sección VIIa. Queda en pie, con todo, la cuestión sobre la oportunidad y la receptibilidad de semejante fórmula.

que el hombre se dé, a su vez, de la misma manera" (*ib.*). Para tranquilizar a los sin duda sorprendidos lectores, Corbin recuerda, inspirándose en la fórmula de Calcedonia (p. 138) que, en materia cristológica como en la trinitaria, el lenguaje de la analogía debe necesariamente proceder por yuxtaposición de contrarios que apuntan a la unión sobreeminente por la exclusión conjunta de su identidad y de su separación inmediata. Así, pues, la repetición en Dios no admitirá *ni* exterioridad (confundida con la inmutabilidad exterior al hombre) *ni* identidad inmediata a la repetición en el hombre de la fe que se desea más fe (confundida con el proceso de génesis y de crecimiento) (*ib.*). Doble negación necesaria para aproximarse al Centro que la desborda como desborda también toda afirmación.

2) Un luminoso análisis del c. 19 hace penetrar más todavía en dicho centro, pero para mejor prepararlo Corbin muestra primero la distancia que Anselmo toma de Agustín (y de su propio "Monologion") en materia de teología trinitaria, señalando la insuficiencia de las *vestigia trinitatis* (pp. 139 ss.) que pretenden abordar al Dios Cristiano independientemente de la novedad de la encarnación. A ese efecto, la segunda parte de esta sección final recorre el orden de las razones del libro II en cinco etapas de la que sólo subrayaremos lo más importante:

1 / cc. 1-6: la fórmula hipostática del c. 6 (= el guión de Dios-hombre) marca el *doble movimiento* (del hombre a Dios y de Dios al hombre) y la doble justicia.

2 / cc. 7-9: la cuestión de la *mayor* conveniencia de la encarnación del Hijo con relación a las otras personas divinas muestra el desplazamiento de la cuestión al suprimir la presuposición de dicho cuestionamiento: los "vestigia trinitatis". Corbin insiste en la razón de mayor conveniencia fundada en la *súplica* del Hijo al Padre y afirma: "Ubicar así la oración en la relación del Hijo al Padre es... cesar de superponer el movimiento del hombre a Dios a la relación de la humanidad (imagen) a la Trinidad (ejemplar) para superponerla a la relación del Hijo al Padre" (p. 143). "No se necesita ya de la imagen psicológica —memoria / inteligencia / amor— para alcanzar la distinción y la unidad de los Tres cuando la argumentación por la satisfacción elimina radicalmente toda instancia intermediaria arriana y hace de Jesucristo la Alianza nueva (pacti efficacia II 16) de Dios y del hombre. El despliegue de las relaciones internas de la Alianza es suficiente, como en la Patrística, para pensar la doctrina trinitaria" (*ib.*).

3 / cc. 10-15: Cristo es aquí designado como "ese hombre", distinto de Dios (Padre) y de los hombres, *ie* como aquel que

en la unidad de su persona logra la unidad del doble movimiento del hombre a Dios y de Dios al hombre (= poder-deber). Basta, pues, hablar del Padre y del Hijo a partir de la satisfacción que agrada a Dios y sobrepasa todo pecado para articular los dos movimientos sin confusión ni separación (p. 143). Es el *admira-bile commercium* del que habla explícitamente el c. 16 y ss.

4 / cc. 16-17: de estos dos capítulos inmensamente ricos Corbin subraya, ocupándose de la distinción necesidad antecedente-consecuente, lo que corresponde a la *divina libertad que ese hombre posee como propia*, la misma libertad de Dios para con el hombre; la misma filantropía libre e inmutable (inmutabilis honestas, cf c. 5), más allá de todos los contrarios (p. 148).

5 / c. 18: se subraya ahora el movimiento libre complementario. Después de mostrar que ese hombre es Dios en cuanto se hizo hombre para satisfacer y agradar a Dios, se lo muestra ahora, frente a Dios, como hombre en cuanto ese hombre es el Dios que hace gracia y perdona. Por ese segundo aspecto, sobre la base del primero, se manifiesta que "la relación del hombre a Dios siempre más grande viene a sobreponerse a la relación sobreeminente del Hijo al Padre como relación que la incluye" (*ib.*). Cristo irrumpe así como *ejemplo y más que ejemplo* para los hombres pues al dar su vida preciosa se da, como vimos antes, más allá de toda necesidad. Esa ejemplaridad de la muerte de Cristo ofrece al discípulo la posibilidad y la exigencia de ofrecer libremente, más allá de toda deuda, lo que él perderá necesariamente un día, en razón de la deuda. "Desde entonces es posible y está mandado al hombre ofrecer libremente su vida y amar libremente a la manera misma de Dios, *ie* imitar al Hijo en su relación al Padre más grande" (p. 150). Tal es el *pro nobis* de la muerte de Cristo que excluye, al decir de Corbin, toda idea de satisfacción vicaria (en nuestro *lugar*) o de figuración puramente exterior (en nuestro *nombre*). Así se abre al discípulo la *libertad filial* que está más más allá de toda yuxtaposición de contrarios. Libertad filial que no es otra que esa libertad sobreeminente de Dios, más allá de necesidad y arbitrariedad, que es la relación mutua del Padre y del Hijo (*ib.*). La idea de *libre preferencia* marca este aspecto decisivo de la libertad del Dios-hombre, inscrita en la relación del Hijo y del Padre, que aparece así como un mutuo y libre diálogo entre éstos (p. 152) donde la doble libre preferencia constituye una sola filantropía (*ib.*). En fin, es esa oración del Hijo al Padre en favor de los hombres la que, evacuando los "vestigia trinitatis" de Agustín, abre la inteligencia de la repetición de Dios en Dios o del redoblamiento de Dios siempre más Dios, al cual se refiere precisamente el extraordinario c. 19 (p. 154).

3) Curiosamente ignorado por los exégetas anselmianos, este capítulo introduce más profundamente en las "acciones altiores" propias del dinamismo del CDH. En cinco etapas organiza Corbin su lectura, cuyo solo enunciado va ritmando los principales acentos:

1 / La *necesidad* de una retribución al Hijo por el Padre.

2 / La *imposible* retribución del Padre al Hijo.

Imposibilidad y necesidad de la retribución apuntan así a la unión sobreeminente de los contrarios en Dios mismo (p. 157).

3 / La retribución como *misericordia de Dios a otros*.

Este momento culminante del diálogo entre Padre e Hijo abre al corazón de la Lógica de la cruz. Solo esa misericordia abierta a otros (que el Hijo), y fundada en la Escritura, permite superar la antinomia (p. 158).

4 / *El Hijo y la multitud de sus hermanos*.

El otro al que remite la retribución necesaria e imposible es la humanidad que el Hijo asumió para restaurarla mejor (en mieux: p. 159). La plenitud sobreabundante de Dios en Cristo desborda sobre la *humanidad* como *Perdón*, amor de los enemigos para hacerlos amigos. Tal es la donación de la vida dada y donación de la donación más allá de todo concepto (maius quam cogitari possit). Esta última aparición del *Nombre III* marca una vez más la complementaridad entre Pr y CDH, en la medida en que "la unión sobreabundante de justicia y misericordia pertenece a la divinidad misma de Dios por el hecho de que coincide con la *efusión* hasta los hombres de la divina libertad del Hijo delante del Padre" (p. 160).

5 / *La alegría plena y más que plena*.

Frente a ese desbordamiento del mismo diálogo entre Padre e Hijo (que explica quizás el "Dieu plus que Dieu" de Corbin) (p. 160), ese desbordar de la plenitud que el Padre pone en el Hijo al engendrarlo, ¿qué queda sino el arrebatamiento gozoso frente al Secreto que sobrepasa toda medida humana?

Aquí en fin y sobre todo, la designación positiva y más que positiva del Nombre, a través de la circularidad de las significaciones del Nombre I (negativa) y III (positiva), alcanza su determinación plena: es la efusión misma de la "*entiérété*"

(¿cómo traducirlo?) de Dios (p. 161) donde brilla la evidencia misma del acontecimiento pascual en el que Dios es Dios y se manifiesta como más Dios todavía. El nombre de esa sobreabundancia remite quizás al *Espíritu*, no nombrado sin embargo en el CDH, como circulación ordenada del Padre y del Hijo en su condescendencia por los hombres, convertidos así en los hermanos del Primogénito (p. 163).

No le queda a Corbin, al final de su lectura, que remitir al último capítulo [22] del libro II para volver a subrayar la primacía de la *Escritura* y de su lenguaje en la metodología anselmiana, logrando aquí una de sus formulaciones más explícitas: "En el camino de las razones, la Palabra consignada en las Escrituras ha sido rectamente re-enunciada. Ella no lo ha sido para que el lector se detenga en el modo conceptual de la re-enunciación, sino para que lo atravesase y prolongue en dirección de aquello a lo que apunta: la superación de todo concepto que se produce en una articulación de conceptos cuando ésta apunta al Acontecimiento de Dios como una repetición de Dios que no puede decirse sino bajo el modo de *summa et concurs veritas*, fuera y más allá de todo concepto, en la audición del Nombre que prohíbe los ídolos, todas las perversiones y todas las falsas construcciones sistemáticas que cierran el acceso a Dios" (*ib.*).

Esta exposición diacrónica de la lectura de Corbin al CDH, demasiado larga sin duda y al mismo tiempo demasiado corta por la cantidad de elementos que deja implícitos, en modo alguno pretende reemplazar su lectura directa. Al contrario, ella ha parecido indicada para despertar el apetito del eventual lector indicándole, aunque sea imperfectamente, la riqueza cualitativa y cuantitativa de elementos que pululan en esta nueva presentación de Anselmo. A ella, además, remitimos como verificación de nuestra propia lectura antes de continuarla abriéndonos a la perspectiva *sincrónica* del comentario, también explícitamente indicada en el texto aunque no explícitamente presentada. Nos referimos a la *estructura concéntrica* de la que habla el editor en la p. 131 de su edición²².

2) *Lectura sincrónica*

Nuestro esfuerzo por presentar explícitamente la sincronía que rige toda la exposición de Corbin se basa en su indicación sobre la correspondencia entre la sección IIa y la sección IVa cuyos contenidos acaban de explorarse diacrónicamente. Se trata,

²² Cf el texto citado en la nota 7.

pues de prolongar ese tipo de correspondencia a todo el conjunto de su lectura y obtener así una vista simultánea, global y concéntrica, *ie* centrada en un punto que de alguna manera la rige y le da sentido. Esfuerzo fundado y al mismo tiempo problemático al que parece útil exponerse con plena conciencia de los riesgos, ante todo el de arbitrariedad, que ello implica. Y no solo útil sino indispensable si el lector quiere hacer realidad lo que dice el importante texto recién citado con el que Corbin clausura su comentario al CDH y que nos permitimos glosar así: la lectura sincrónica ayuda a captar cómo la superación de todo concepto se produce en una articulación de conceptos cuando ésta apunta a un Centro que la desborda.

Luego de exponer en un esquema la estructura concéntrica trataremos de dar las explicaciones pertinentes para conectarla en fin con el esquema inicial diacrónico (cf p. 3) y sacar las conclusiones que se impongan.

I - Filantropía Alianza VII - Exundatio Plenitudinis

II - Pecado/conversión Pascua VI 3 - Conversión/perdón

IV - Kenosis de la Palabra Cruz VI 2 - Poder de la Verdad

V - Novedad de la encarnación
Acontecimiento de la Pascua
Adán 2: "Alianza"

El gráfico indica con suficiente claridad la estructura concéntrica centrada precisamente en la novedad de la encarnación (sección Va). Sobre esa base conviene precisar que:

1 - Los puntos I y VII, comienzo y fin del itinerario, enfocan el centro de toda la meditación anselmiana: la *Alianza*, aceptada en la fe cristiana (I) y reconocida al final a través del discurso articulado en dicho itinerario (VII), encuentra el centro de su recorrido en la figura "objetiva" del Dios hecho hombre y muerto en la cruz: encarnación "personal" de la *Alianza* (V).

2 - El aspecto *pascual* de la *Alianza* pasa por dos momentos: del pecado que exige la satisfacción (II) a la satisfacción que desborda el pecado, *ie* al *Perdón* (VI 3) ²³.

3 - La dimensión kenótica de la *Cruz* transita de la Palabra que asume esa humillación kenótica (es la lógica de la infidelidad de la que testimonia la ambigüedad de la Escritura) (IV) a la Verdad que revela sobreabundantemente su poder en la *contraimagen* de la debilidad (VI 2).

²³ Cf III, 126.

4 - El polo de esta estructura concéntrica está, como se dijo, en la novedad de la *encarnación* del hombre-Dios, que responde, dentro de la economía del CDH, a los *cc. 1-6* del libro II.

Para mejor precisar lo que estas reflexiones implican conviene agregar lo siguiente que tiende a obviar una laguna evidente del esquema: la *ausencia de la sección IIIa*, dedicada al "único argumento" del Pr., cuya presencia en el CDH se reveló de primordial importancia. En tren, pues, de recapitular conviene insistir en que:

a) la *Alianza* es el comienzo (I), el centro (V) y el término de todo el itinerario (VII).

b) el hoy de la conversión pascual, entre el pecado (II) y el perdón (VI 3), abre la "*quaestio fidei*" como espacio de razones que la fe se da a sí misma para reconocerse más fe. Es el problema tradicional de las relaciones entre fe y razón encarado y resuelto de manera original. ¿Podría hablarse de razón pascual?

c) la Palabra kenótica de la cruz (IV) donde se revela la Verdad (VI 2) nos introduce en la "*lógica más que lógica*" propia de la fe cristiana: lo más, a través de lo menos, desborda lo más.

d) Entre la "*quaestio*" y la "*lógica*", la sección IIIa introduce el *unicum argumentum* del Pr como se puede ver consultando el esquema diacrónico expuesto en la p. 3. A ese respecto es imprescindible añadir al menos algunas palabras.

El "único argumento" del Pr, cuyo movimiento "estructura todo el CDH" ²⁴, consiste en la circulación constante de los Nombres I y III que apuntan al Nombre II. A través del juego de *significaciones* negativas (I) y positivas (III) se *designa* positivamente (II) al *Dios bíblico de la Alianza* (el filántropo o amigo de los hombres) que se va desplegando sucesivamente en la articulación de las razones de acuerdo a las secciones I-V-VII. Las secciones IV y VI subrayan con gran fuerza la significación negativa (I) en esos momentos de la reflexión mostrando la importancia capital de la dimensión *kenótica* (exinanitio sui ipsius) de la novedad de la encarnación, *ie* de la realidad de Jesucristo como *Alianza* personal y objetiva.

Esto nos permite reflexionar sobre ciertas diferencias entre la doble lectura, diacrónica y sincrónica, que hemos practicado del texto de Corbin.

La lectura *diacrónica*, al mostrar el encadenamiento *sucesivo* de las razones aportadas, está impulsada por un movimiento *ascendente* hasta el fin, en este caso el *c. 20* del libro II que, como

²⁴ Cf *ib.*

dice el editor²⁵, es la clave de toda su lectura. La lectura *sincrónica*, en cambio, tiende a la percepción *simultánea* de todas las articulaciones que se concentran en un punto *central* en torno del cual todo gira o, si se prefiere, en función del cual todo el resto *asciende o desciende*. La sección Va centrada, como se dijo, en los cc. 1-6 constituiría el eje de esta perspectiva de lectura.

Hasta aquí no hay dificultad. Sin embargo, la referencia al "argumento único" cuyo movimiento estructura todo el CDH parece introducir de alguna manera un nuevo centro posible de lectura, y lo que es más, *implícitamente* incluido en el texto y desparramado a través de toda la obra. Eso aparece más claramente volviendo al esquema diacrónico de la p. 3 y releándolo a la luz de todo lo dicho. Si se ha seguido con atención nuestra exposición precedente se captará sin mayor dificultad que el esquema *tripartito* usado por Corbin para presentar cada una de las siete secciones está elaborado de tal manera que la primera parte plantea *in crescendo* la "quaestio fidei" concerniente a la satisfacción (la cuestión del CDH), mientras que las otras dos despliegan sucesivamente las exigencias de las significaciones negativa (Nombre I) y positiva (Nombre III) que, de manera auto-probativa (se prueba a sí misma), van resolviendo las aporías del problema. Así se entiende que la dinámica del argumento estructure todo el CDH. Es decir, su marcha *diacrónica*. Pero ¿qué decir de él en perspectiva *sincrónica*?

El problema no es aquí tan fácil y la mejor prueba es que se puede construir el esquema sincrónico sin hacer intervenir al "argumentum unicum". Vale decir, que él está presente de manera solamente implícita. Plantear esta cuestión nos lleva como de la mano a la última parte de nuestro artículo, dedicada a proponer algunas observaciones críticas a la nueva edición, o más exactamente a la nueva aproximación (approche) a Anselmo presentada por su exigente editor.

II — Observaciones críticas

Aunque la intención de esta última parte es establecer las relaciones entre el texto de *Anselmo* y la re-lectura de *Corbin*, no tenemos otra vía de acceso para realizarlo que a partir de *nuestra* propia re-lectura a la que remitimos el lector²⁶. Se trata entonces de esforzarse por percibir en qué medida las eventuales diferencias en la interpretación del texto permiten acercarse con

²⁵ El papel central de II 20 en la lectura de Corbin aparece claro desde el comienzo (p. 9 del "Avertissement", p. 25 y *passim*) y al final (p. 130).

²⁶ En especial el artículo publicado en *Stromata*, cf nota 5.

mayor o menor fidelidad al texto mismo de Anselmo, *ie* al modo como él trabajó su texto (= diacronía) y a lo que quiso pensar en profundidad en su obra (= sincronía).

Las diferencias, como se verá, no son tantas ni muy considerables, y las proponemos más a manera de dificultades que de objeciones, orientadas a prolongar un diálogo que se ha mostrado ya muy fructífero y que esperamos continúe tal. Así, pues, *salva reverentia et aestimatione*, proponemos a continuación las observaciones siguientes en torno de dos aspectos principales: el primero se refiere al problema, al que recién se acaba de aludir, planteado por las dos lecturas diacrónica y sincrónica y el papel que en ellas juega el "único argumento". El segundo será de orden más específicamente doctrinal y girará en torno de la noción de *libre preferencia* en la que culmina, como se vio, todo el itinerario de la lectura diacrónica de Corbin (CDH II 18).

1 / La doble lectura del CDH

En conformidad con lo visto más arriba la lectura *diacrónica* de Corbin se puede determinar así:

— el c. 20 del libro II, es el polo de atracción final (y simultáneamente inicial) de todo el CDH, en el que culmina, desbordándolo, el itinerario articulado de razones que conduce hasta allí. Dicho polo es el Centro o Secreto de todo el esfuerzo del pensamiento anselmiano que se va desplegando paulatinamente hasta alcanzar, al parecer, su plenitud en la "libre preferencia" del c. 18. Hasta aquí podría, pues, hablarse de polo doctrinal u objetivo que correspondería a la *ratio fidei* en el sentido *objetivo*²⁷.

— el "argumento único" parece introducir otro polo en esta misma lectura. De manera más precisa, el polo final de atracción ejerce su dinámica como motor del pensamiento a través del argumento auto-probativo que transita el espacio de razones demostrativas a través de la circulación incesante de los tres Nombres (I-II-III). Este aspecto correspondería a la *ratio fidei* en el sentido *subjetivo*, o mejor dicho, sería la vertiente noética del lado óptico marcado por el Secreto.

Si se pasa ahora a la lectura *sincrónica* (o concéntrica) las perspectivas son las siguientes:

— Los cc. 1-6 del libro II, constituyen el centro de la estructura concéntrica, lo que corresponde a la articulación fundamental entre los dos libros del CDH. Allí se da, como dice Corbin, el

²⁷ Queda en pie lo dicho en la nota 10 acerca de la ambigüedad del uso de esta terminología. Parece obvio que debe tomarse en el sentido en que hablamos en el texto.

basquement de la reflexión anselmiana entre la imposibilidad y la necesidad. El Dios-hombre-Salvador como figura "objetiva" de la Alianza equivaldría entonces a la *ratio fidei* en sentido *objetivo*, *ie* lo que el texto de Anselmo da que pensar en esta perspectiva.

— El "*único argumento*", una vez más, cambia los acentos puesto que con su dinamismo incesante continúa moviendo la dinámica del pensamiento hasta llegar a la plenitud final de la Alianza donde la "exundantia plenitudinis" permite pensar a "*Dios más que Dios*" como una fórmula más acabada, al menos provisoriamente, del Secreto. En ese caso, el argumento como "*ratio fidei*" *subjetiva* habría permitido un aspecto más profundo de la "*ratio fidei*" *objetiva*, y por eso mismo, dentro del esquema sincrónico, habría una *doble polaridad o centro*: la novedad de la encarnación y la "exundatio plenitudinis" (con todo lo que ella implica).

Por nuestra parte nos atrevemos a proponer lo siguiente: la estructura concéntrica tal como la presenta Corbin es más la expresión de un *quiasmo* literario que de un movimiento de pensamiento. Esa estructura concéntrica designa como tal una figura literaria de exposición. No hay duda que ella es legítima pero no debe ser identificada sin más con lo que objetivamente se da a pensar. En este caso, con la "*ratio fidei*" *objetiva*.

La comparación con nuestra propia re-lectura permitirá quizás apreciar mejor lo que se acaba de decir. En los artículos ya citados²⁸ llegamos a la siguiente conclusión:

- el CDH es una *obra* de estructura *diacrónica* (en dos libros) que despliega sucesivamente la lógica de la infidelidad que termina en la imposibilidad de la salvación sin Cristo (libro I), y la lógica de la fe cristiana que encara la necesidad de la fe cristiana en Cristo (libro II). De esa obra en estructura diacrónica es finalmente posible hacer, además de la lectura diacrónica correspondiente, una *lectura sincrónica* centrada en el c. 20 del libro II, que es principio y fin de todo el conjunto. En ese sentido, es su Centro o su Secreto si se quiere.

- Las *lecturas sincrónica* y *diacrónica* están sometidas a un *doble movimiento, ascendente y descendente*, presente en el texto

²⁸ Aparte de los artículos citados en la nota 5, pueden leerse más en particular sobre el tema dos contribuciones posteriores donde afinamos nuestra lectura del mismo CDH: *Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury*, *Patristica et Mediaevalia* (1983-1984) 45-65; (1986) 43-55, y *El último Anselmo. Ensayo sobre la estructura del "De Concordia"* (nuestra comunicación al V Congreso Internacional Anselmiano), *Patristica et Mediaevalia* (1987) 61-87 (sobre todo la *reflexión hermenéutica final*, 84-87).

y cuyo eje es el c. 16 del libro II que invierte la perspectiva *ascendente* terminada en el c. 15 ("Aperte nunc invenimus (Shilm-tum...)", a partir de la noción de "pacto" entre el Padre y el Hijo, que será el Centro finalmente alcanzado, por vía *descendente*, en el c. 20. Pero eso no significa que, por el hecho de poder hacer también una *lectura sincrónica* del texto, el CDH tenga una *forma sincrónica* como texto. La lectura responde a los movimientos de pensamiento que el texto permite y vehicula, la forma designa la estructura misma *objetiva* con la que el autor quiso signar su texto, *ie* darle una estructura *en cuanto obra*. En este sentido el *único centro objetivo* del texto en el CDH parece ser el c. 20 del libro II, que es lo mismo que decir que tiene una *forma diacrónica*. El c. 16, en cambio, constituye un puro eje de inversión en la *doble lectura* (diacrónica y sincrónica) del texto y designa los *movimientos, ascendente y descendente*, del pensamiento del autor (y del lector) que no parece haber pensado en plasmarlos en la estructura *objetiva* del texto. En cuanto a los cc. 1-6, centro de la estructura concéntrica de Corbin, confesamos no ver en ellos sino el inicio, fundamental si se quiere, de la re-exposición de la cuestión encarada en el libro II.

Para decirlo en términos más modernos, la lectura sincrónica (o concéntrica) de Corbin parece designar más bien una *re-figuración* del texto, *ie* el efecto de "apropiación" que éste despierta en el lector, mientras que nuestra lectura designaría más bien la *configuración* del mismo texto como obra elaborada por su autor²⁹.

Habiendo presentado suscitadamente las piezas de este proceso, el eventual interesado podrá juzgar por sí mismo sobre la objetividad de nuestras conclusiones.

2 / La "libre preferencia" de II 18

Examinar a fondo esta cuestión exigiría por sí solo un largo artículo de modo que nos limitaremos aquí a unas pocas observaciones fundamentales³⁰. La cuestión podría circunscribirse así:

²⁹ Términos tomados de P. Ricoeur, *Temps et récit*, en especial el t. I (Seuil, Paris, 1983) 85-129, capítulo que se ocupa de la "triple mimesis" designada así: *pre-figuración* (I), *configuración* (II), *re-figuración* (III) del texto (p. 86). Sin suscribir a todo lo que sostiene el autor, su terminología parece útil para formular ciertas realidades que hacen al análisis hermenéutico. Del mismo Ricoeur puede leerse *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Seuil, Paris, 1986), en especial los artículos "La fonction herméneutique de la distanciation" 101-118, y "Qu'est-ce qu'un texte?" 137-160.

³⁰ Esperamos poder ocuparnos próximamente de algunos de estos problemas en un estudio sobre "El lenguaje hipostático y la "via eminentiae" en San Anselmo".

desde el punto de vista *textual* ¿hay una solución de continuidad entre los cc. 17 y 18 de manera que este último introduce algún elemento nuevo en el itinerario de razones del II libro?; ¿o bien habría que afirmar, y así hace Corbin, que la continuidad es total de manera que la libre preferencia retoma la problemática del c. 11 sobre la libre donación de la vida, y la extiende a los hombres en cuanto participan a la libertad filial del hombre-Dios que, en cuanto hombre, se entregó libremente más allá de toda deuda? (p. 149). Así Cristo es ejemplar y *más que ejemplar* (o sacramento, como dice Corbin), y así se evacúa la teoría de la satisfacción vicaria, entendiendo el *pro nobis* como sustitución o figuración, para reemplazarlo por un *pro nobis* de pura gratitud (*en favor nuestro*).

Desde el punto de vista *doctrinal* la pregunta sería: la “libre preferencia” ¿designa la totalidad de la acción redentora (la “*datio vitae*”) libre de Cristo, o solamente un aspecto particular, la modalidad específica de la muerte de *cruz*, distinta como tal de la necesidad de pasar por la *muerte*?

En nuestros estudios anteriores nos pronunciamos en favor de esta última hipótesis y confesamos que, no obstante la fuerza y el interés de los argumentos de Corbin, todavía la mantenemos. Dentro del breve espacio de este artículo nos limitaremos a decir dos cosas:

a) desde el punto de vista *textual* ¿cómo relacionar estos dos párrafos de los cc. 11 y 18 referidos respectivamente a la “*datio vitae*” y a la “libre preferencia”?

— c. 11: “*Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere, qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito quia numquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate quia necessarium erit*” (S. 111 22-25, p. 428).

— c. 18: “*Aperte nunc video quia ex nulla ratione se ipsum morti ex debito... dedit ad honorem Dei, et tamen facere debuit quod fecit*” (S. 129 14-16, p. 464).

A nuestro entender, los dos textos designan aspectos diversos aunque complementarios de la acción redentora de Cristo (lo que se formula en las expresiones clásicas *agere-pati*, o “*acta et passa Christi*”). Para mostrarlo bastará, b) desde el punto de vista *doctrinal*, preguntarse: aunque la satisfacción de Cristo fue libre, ¿era libre de *asumir la necesidad de satisfacer* pasando por la *muerte*? A nuestro entender, la respuesta de Anselmo es *no* y el texto del c. 11, ubicado en todo su contexto, parece rubricarlo.

En cambio ¿podemos decir, supuesto lo anterior, que Cristo fue totalmente libre de asumir la necesidad de satisfacer pasando por la muerte de *cruz*?; es decir ¿que fue igualmente libre de *asumirla sin pasar por la cruz*, habiéndola de hecho asumido sólo por la *libre preferencia* en razón de la *solidaridad* con la situación concreta de los *hombres*? La respuesta, creemos, es *sí*, y se apoya en particular en la fuerte expresión del c. 18: “*Aperte nunc video quia ex nulla ratione se ipsum morti ex debito...*”. En otros términos, ese “*ex nulla ratione... ex debito*” agrega algo nuevo e importante al “*ex libera voluntate quia necessarium erit*” del c. 11.

También aquí el eventual lector interesado podrá sacar sus propias conclusiones. Habría por supuesto muchos otros elementos que se prestarían a un diálogo crítico con Corbin. Preferimos sin embargo poner término a esta presentación de su monumental proyecto editorial, afirmando sin reticencias nuestra admiración agradecida por el enorme trabajo cumplido (¡y por cumplir!), que sin duda redundará en un mejor conocimiento de Anselmo del cual saldrán favorecidos tanto filósofos como teólogos. A estos últimos, en particular, no les estará demás preguntarse si, frente a la obra de Anselmo de Canterbury, se encuentran, no con un modelo a seguir o imitar servilmente, sino con un tipo de pensamiento o discurso cristiano, fiel a las Escrituras y al mismo tiempo magnánimo para entrar en el diálogo crítico con la cultura contemporánea, digno de ser tenido en cuenta³¹. Basta poder concluir con semejante pregunta para comprender la importancia y el interés del magnífico trabajo que nos está entregando Michel Corbin.

³¹ Desde el ángulo teológico los aspectos más sugestivos y sugerentes del estudio de Corbin se refieren a lo que podría llamarse la presencia implícita (porque generalmente no citada) pero vigorosamente real de todas las *fuentes teológicas cristianas tradicionales* en la elaboración del discurso anselmiano. El lector que nos haya seguido habrá podido reconocer fácilmente la importante presencia de las Escrituras, de los Padres griegos y latinos (en especial San León), del Concilio de Calcedonia, de la vida litúrgica (en especial de los Salmos como plegaria eclesial por excelencia) y de la vida monástica (la Regla de San Benito aparece en momentos capitales de la reflexión). No debe dejar de agregarse a esta lista el valor ecuménico que representa el cordial diálogo que Corbin mantiene con Karl Barth durante toda su lectura de Anselmo (cf pp. 49-50, 55-56, 60, 135, 145...).

Sería injusto en fin no mencionar con agradecimiento el trabajo de los colaboradores de Corbin, en especial A. Galonnier que se ocupó de *De Grammatico* y de la *Epistola de Incarnatione Verbi*, y de R. de Ravinel, por cuya cuenta corrió la traducción de *De casu diaboli*.