

## 6. A modo de conclusión de la segunda parte

Luego de un largo periplo de reflexiones abstractas deseo volver al punto de partida, a saber, el deseo manifestado por el CELAM y la CLAR, aplicándolo también a la reflexión teológica, en especial, latinoamericana: debe alimentarse con la Palabra de Dios leída “desde la realidad” y dentro de la opción preferencial por los pobres. Pienso que allí se esconde una gracia del Señor para la Iglesia, la sociedad latinoamericana —sobre todo para los pobres— y para la misma teología en todas sus especializaciones funcionales, no sólo la exégesis bíblica, la teología pastoral o la doctrina social de la Iglesia, sino aun para la teología especulativa. Pues ello parece responder a los signos actuales de los tiempos interpretados como signos de la Voluntad de Dios.

Las clarificaciones epistemológicas arriba intentadas desean aportar un servicio intelectual a esa que parece ser invitación del Señor y al desafío que ella comporta, a fin de que no se deje de lado, por ser a veces mal interpretado. Pues con san Ignacio de Loyola sabemos que allí donde se presenta la tentación bajo especie de bien, se esconde una gracia o, más bien, que muchas veces dicha tentación está imitando “simiëscamente” y desfigurando un auténtico llamado de la gracia. Si la teología como inteligencia de la fe, la esperanza y el amor descubre la presencia del Cristo pascual en los pobres y a ella responde con corazón y mente de pobre en el Señor, podrá ponerse más decididamente al servicio de una Iglesia que opta preferencialmente por los pobres y de los pobres mismos, quienes han irrumpido en la historia y en la Iglesia, constituyendo así un decisivo signo de los tiempos, signo de Dios.

## LIBERTAD Y NECESIDAD EN EL ‘CUR DEUS HOMO’ DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

## Prefiguración estructural de la lectura a partir del texto del ‘Monologion’

(Segunda Parte)

por Enrique C. CORTI (Bs. As.)

En la primera parte de este artículo comencé a presentar un ensayo de lectura del ‘Cur Deus Homo’ (= CDH) que, a partir de una esencial referencia a la articulación material de la obra y en base a una analogía intertextual que la conecta con el ‘Monologion’ (= M), alentó la posibilidad de compatibilizar cinco estudios de similar tenor metodológico dedicados a la obra cristológica de Anselmo<sup>1</sup>.

La preocupación por indicar el sector nuclear del texto, como así también la diversidad de resultados que se aprecia en los estudios antedichos, me guiaron hacia el nivel de articulación material con la seguridad de que mientras la lectura se atuviese al mismo, dispondría de un criterio de verificación elemental, pero confiable.

A partir, entonces, del prefacio y de los dos primeros capítulos del libro I y en base a la instancia intertextual que conectó el libro II del CDH con el M, quedó esbozada la trama del texto de modo tal que fue factible la compatibilización de los distintos modelos de lectura. Resultó importante en esta tarea, el hecho de hallar apoyo para la sectorización II, 15/16 en la articulación material. Este corte determinó, en la trama del libro II, dos sectores con la autarquía suficiente para contener un núcleo fundamental cada uno.

La presencia de dos núcleos en el libro II, sin embargo, si bien cumple con el objetivo de la compatibilidad, parece entorpecer la exégesis integral del CDH como un todo que abarca los dos libros y no tan solamente el segundo.

En esta segunda y última parte me propongo, por tanto, llevar a cabo un relevamiento del libro I que ponga en evidencia su

<sup>1</sup> Cfr. “Libertad y Necesidad en el *Cur Deus Homo* de San Anselmo de Canterbury...”, (1ª Parte), en *Stromata XLVI* (1989), nº 3-4, pp. 339/368; nota 3, p. 340.

esencial conexión con el libro II, a la vez que ofrecer el argumento de continuidad integral del CDH.

## RELEVAMIENTO DEL LIBRO I

### 1. Elementos

El libro I se subdivide en los bloques comprendidos entre los capítulos 3-10 y 11-25. Los capítulos 1-2 constituyen un 'segundo' prefacio<sup>2</sup>.

Tres motivos justifican la cesura entre ambos bloques y hacen posible su hermenéutica: a) las cláusulas de remoción, que afectan metodológicamente al *objeto* de la reflexión; b) las asunciones textuales, que definen los *sujetos* de la reflexión; c) los pactos, que regulan el *régimen racional* del discurso.

#### a) Las 'cláusulas de remoción'.

La cesura entre ambos bloques que textualmente se verifica hacia el fin del capítulo 10, es identificable ya desde el prefacio por una cláusula que éste contiene y que exige metodológicamente suponer la remoción —que denomino óptica— de la persona misma de Cristo: '...remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo'.

El texto del prefacio contiene *dos* cláusulas removens que recaen, ambas, sobre la persona de Cristo; similares en su índole metodológica pero dispares en el modo de operar la remoción. Una, la que acabo de mencionar, opera su cometido entre los capítulos 11 y 25 del libro I; la otra —que denomino noética—

<sup>2</sup> Sobre esta posibilidad es de notar, como antecedente, el valor que F. S. Schmitt atribuye a las primeras diecisiete líneas del capítulo 1 del *Monologion* (cfr. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, T. I., Prolegomena seu Ratio Editionis, p. 72). En idéntico sentido se manifiesta Th. Audet (Problématique et Structure de 'Cur Deus Homo', en *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Paris, Vrin, 1968, pp. ???). R. Roques, si bien no lo afirma expresamente, lo reconoce como "explications méthodologiques proposées par Anselme et admises par Boson" (cfr. "Pourquoi Dieu s'est Fait Homme", Paris, Cerf, 1963, p. 103, nota 2). M. Corbin asigna a estos capítulos también una función metodológica (cfr. *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, T. 3, Paris, Cerf, 1988, p. 27). Finalmente, la lectura del 'Praefatio' mismo del CDH, que asigna al libro I dos grupos de cuestiones, determina que estos grupos se desarrollan entre los capítulos 3-10 y 11-25 restando, en consecuencia, los capítulos 1 y 2. Los mismos pueden ser leídos como una 'praefatio altera'.

afecta la totalidad del libro II: 'In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Cristo...' <sup>3</sup>.

Es claro que el adverbio 'similiter' de la segunda cláusula refiere que ésta es asimilable a la primera en lo metodológico, porque ambas operan una remoción de tal índole sobre la persona de Cristo. La diferencia entre ellas radica en el *modo* en que cada una lo hace, dado que la primera remueve en el orden óptico (nihil fuerit) y la segunda en el orden noético (nihil sciatur).

Aplicar la cláusula óptica consiste en suponer (ponamus ergo...) la inexistencia de aquello a lo que se aplica: en el libro I, entre los capítulos 11-25 se trata de la encarnación (factum incarnationis) y de la persona misma de Cristo, que son supuestos inexistentes, como si no hubiesen existido; en el libro II serán removidos los mismos tópicos, pero esta vez no serán supuestos como inexistentes sino como si nada se supiese de ellos.

Por lo que toca a su contenido, el libro I contiene las 'objecciones infidelium' y las 'responsiones fidelium' entre los capítulos 3-10, y, una vez operada la cláusula de remoción óptica, los argumentos que prueban la imposibilidad de salvación del hombre, entre los capítulos 11 y 25.

#### b) Las 'asunciones textuales'.

Cada uno de los dos bloques mencionados, 3-10 y 11-25 del libro I, se desenvuelve, además, bajo el signo de una asunción distinta; bajo el signo de una *personificación* de los infieles por parte de Bosón el bloque 11-25, bajo el signo de una asunción *discursiva* de ellos por parte de Bosón el bloque 3-10. La asunción discursiva implica hacer uso de las palabras y argumentos de los infieles (= verbis utar infidelium); la personificación, asumir la persona misma del infiel, su efectiva no creencia, su efectivo no querer creer a menos que tal creencia asiente sobre previas y explícitas razones (= accipere personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione).

Para comprender cabalmente las asunciones en su dimensión

<sup>3</sup> CDH, Praefatio, lin. 9-16, p. 42. "Quorum prior (libellus) quidem infidelium Christianam fidem quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; (...)" Las cláusulas, según la edición de Schmitt, corresponden a: lin. 11-12, p. 42, la que denomino *óptica*; lin. 13-14, *ibid.*, la que denomino *noética*.

estructural es preciso avanzar hasta el tópico siguiente, es decir el tópico de los 'pactos regulativos'.

c) Los 'pactos regulativos'.

Todo el CDH —y no solamente el libro I—, en la medida en que despliega la lógica de la fe (i. e. la 'ratio certitudinis fidelium'), debe ser leído bajo la regulación de un pacto de carácter y alcance generales que establece el régimen del discurso cristiano colocándolo bajo la advocación de una 'maior auctoritas' de carácter sagrado.

Es en el marco de este pacto que Bosón, cristiano en su persona, a lo largo del libro I hará uso del lenguaje de los infieles (usus verbis infidelium) para exponer sus objeciones a los cristianos (= 1er. sector, capítulos 3-10), y los asumirá después personalmente (acceptio personarum infidelium) desplegando la lógica de la infidelidad (i. e. la 'certitudo rationis infidelium') 2do. sector, capítulos 22-25).

El uso de las palabras de los infieles no requiere acuerdo alguno entre Anselmo y Bosón porque éste, cristiano en su persona, desempeña simultáneamente el rol de la 'auctoritas sacra' estando dispuesto a mostrar en el momento oportuno que entre el discurso racional de Anselmo y la 'auctoritas' no existe oposición ni ruptura alguna, de modo que el régimen del discurso cristiano quede salvaguardado en su integridad y cohesión según el pacto general antedicho <sup>4</sup>.

A partir del cap. 11 y durante el transcurso del segundo sector, en cambio, sí resulta necesario establecer otro acuerdo (= pacto). El motivo está dado esta vez por el nuevo rol desempeñado por Bosón, consistente en asumir en forma personal a los que no quieren creer sin previas y explícitas razones ('certitudo rationis infidelium') <sup>5</sup>.

<sup>4</sup> El doble rol de Bosón queda manifiesto en CDH, I, 3, lin. 20-22, p. 50: "B. (...) Et si quid responderis cui auctoritas obsistere sacra videatur, liceat illam mihi obtendere, quatenus quomodo non obsistat aperias".

El pacto aludido con anterioridad corresponde a: I, 2, lin. 7-10, p. 50 "(...) eo pacto quo omnia quae dico volo accipi: Videlicet ut, si quid dixerit quod non maior confirmet auctoritas —quamvis illud ratione probare videar—, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec deus mihi melius aliquo modo revelet".

<sup>5</sup> CDH, I, 10, lin. 1-6, p. 67: "A. Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconueniens in deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas".

La exigencia de un nuevo pacto proviene del hecho de la asunción personal porque en tal circunstancia la unidad del discurso textual, garantizada hasta entonces en su integridad por la regulación ejercida desde la 'auctoritas sacra', cuyo rol Bosón desempeñó, debe ajustarse a la nueva circunstancia consistente en la necesidad de deslindar textualmente la lógica cristiana (= 'ratio certitudinis fidelium') y la lógica de la infidelidad (= 'certitudo rationis infidelium'). Efectivamente, entre buscar la razón de una certeza ya habida por la fe de los que creen (fides quaerens intellectum), y perseguir una certeza que no se posee, mediante una razón concebida al margen de la fe (intellectus quaerens fidem), media toda la distancia que separa la fidelidad de la infidelidad y que, como se verá hacia el final del libro I, sólo puede ser salvada creyendo 'sicut rectus ordo exigit' <sup>6</sup>.

El pacto de I, 10 es el encargado de restablecer en la reflexión textual una nueva unidad que, aun mediando el deslinde entre ambas lógicas, haga posible el discurso racional. La nueva unidad consiste en delinear una imagen de dios común a la lógica de la fidelidad y a la de la infidelidad, puesto que la cuestión no concierne a dios sino a la de dios encarnado. Los términos del pacto lo indican: no es aceptable la menor inconveniencia ni recusable la menor razón, siempre que ésta aparezca como la máxima, es decir, como aquella razón respecto de la cual no haya otra mayor. Como se ve, son términos adecuados a una imagen de dios semejante a la que despliega el 'Proslogion' en la fórmula 'aliquid quo maius nihil cogitari potest' <sup>7</sup>.

<sup>6</sup> CDH, I, 25, lin. 9-11, p. 96: "B. (...) ita me volo perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si salvari volumus (...)". Es Bosón mismo quien denomina 'rectus ordo' al orden según el cual la fe precede a la intelección: "B. Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere". Ibid., I, 1, lin. 16-18, p. 48.

<sup>7</sup> M. Corbin denomina 'nombre I' a la expresión 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', que pertenece al capítulo 2 del *Proslogion*, asignándole la capacidad de colocar al hombre bajo "l'interdiction des idoles" (cfr. M. Corbin, op. cit., p. 9). Tal *interdiction de los ídolos* coloca al hombre frente al único Dios verdadero como Dios verdadero *único*, de modo tal que o es 'id quo maius nihil cogitari possit', o no es Dios, de conformidad con la sentencia agustiniana 'si comprehendisti, non est deus' (cfr. Sermo 52, nº 16, PL 38, 360). Paralelamente, en CDH, I, 12, lin. 17-18, se lee: "Non enim sequitur: si deus vult mentiri, iustum esse mentiri; sed potius *deum illum non esse*". Nótese que, en ambos casos, vale lo que denomino 'regla del melius' tal como Anselmo la expone en el capítulo 15 del *Mono-logion*: "Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid, quod non est, quod ipsa sunt superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne quod non est

A partir de esta imagen pueden deslindarse ambas lógicas según las cláusulas de remoción: entre los capítulos 11 y 25 del libro I según la cláusula óptica (quasi numquam aliquid fuerit de Christo) que, al remover la existencia, abre el camino para una indagación en la línea de la 'certitudo rationis'; entre los capítulos 1 y 22 del libro II según la cláusula noética (quasi nihil sciatur de Christo) que, al remover la certeza en la existencia, abre el camino para una indagación en la línea de la 'ratio certitudinis'.

El pacto I, 10 (lógica de la fidelidad-lógica de la infidelidad) queda recortado sobre el de I, 2 (auctoritas-ratio) en la medida en que ambos coinciden en una imagen de dios y conceden a la razón una certeza no irrestricta admitiendo una instancia mayor (maior) que la supera. Sin embargo, para el pacto I, 2 la imagen surge de la 'auctoritas sacra' de la que proviene, también, la instancia mayor que supera a la razón, mientras que en el pacto de I, 10 la imagen está diseñada de conformidad con el 'id quo maius' y es de él mismo de quien proviene el 'maior' que mantiene a la 'ratio' siempre abierta y en tensión especulativa.

El pacto de I, 10 permite, también, reconvenir los términos de la cuestión. Inmediatamente después de formulado, los interlocutores establecen: 'De incarnatione tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.' (cfr. lin. 9-11, p. 67).

Desde la perspectiva de la cláusula de remoción óptica es preciso que el objeto de la cuestión sea justamente lo removido por aquella. Desde la perspectiva del pacto que establece un ámbito común para fieles e infieles al afirmar que, 'in deo', a la inconveniencia sigue la imposibilidad y a la consistencia racional, la necesidad, es lógico que el objeto de la cuestión sea abordado acotándolo sobre una noción ya aceptada, es decir, la imagen de dios.

Se tratará, por tanto, de la encarnación de dios (de incarnatione dei), aunque se trate tan solamente de la encarnación (de incarnatione tantum dei). De allí la importancia del pacto; lo que está en cuestión, i. e. lo que se inquiere, no es la imagen de dios sino la del dios encarnado, la del dios-hombre; la cuestión es 'cur Christus'.

quod ipsa sunt, inferius". (cfr. M, 15, lin 26-29, p. 29). Respecto de 'id quo maius...', todo discurso humano puede ejercerse recién después de haber guardado silencio; el silencio que permite oír lo que el dios verdadero único ha dicho de sí al hombre por medio de su admirable Verbo. Tal el sentido de 'fides quaerens intellectum'.

Después de reconvenir los términos de la cuestión, se exponen los supuestos argumentales de la misma que, en definitiva, centran la reflexión sobre su clave: la reordenación del hombre hacia la beatitud requiere la remisión de los pecados de modo tal que, sin ella, la beatitud del hombre es imposible.

El centro del sector segundo del libro I es la 'remissio peccatorum' que constituye, así, el término medio de toda la argumentación. Ya estamos en el terreno de la 'ratio' en el que ha de dirimirse, según la línea de la 'certitudo rationis', qué le cabe esperar al hombre respecto de su salvación, i. e. respecto de su felicidad, habida cuenta de la remoción óptica de Cristo.

El segundo sector, girando sobre la 'remissio peccatorum', queda dividido en dos partes. La primera (caps. 11-19) muestra que la remisión exige como condición necesaria una satisfacción debida por el hombre. La segunda (caps. 20-25) muestra que tal satisfacción ha devenido, para el hombre, no menos debida que imposible, y que esta imposibilidad pesa sobre él como de su exclusiva responsabilidad de modo que no lo excusa de la satisfacción debida.

Considerando conjuntamente las conclusiones de ambas partes, se percibe lo dramática que resulta al final la línea de la 'certitudo rationis' cuando perime la esperanza del hombre infiel. Frente a ella, la línea de la 'ratio certitudinis' muestra que no todo está perdido: "(...) accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus (certitudo fidei) hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo (certitudo rationis) fieri posse". (I, 25, lin. 4-5, p. 95).

En el texto transcripto está claro que la alternativa es la certeza de la fe (certitudo fidei). Pero no se trata de una fe que tan solamente cree lo que debe creer a causa de su imposibilidad de entenderlo, porque en tal caso se trataría de la fe muerta que no vive por la dilección esperando alcanzar aquello que por su dilección saborea anticipadamente. Se trata de una proposición, de una invitación a la fe viva 'quae per dilectionem operatur', que hace posible para quien así cree continuar el itinerario del libro II, itinerario que ante su sola enunciación arranca de Anselmo la expresión 'tam magnum opus'<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Constituye, en efecto, un emprendimiento de envergadura el que lleva a cabo el libro II, porque se trata nada menos que de abordar reflexivamente lo que la fe cristiana confiesa: Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. 'Magnum opus' condice así con 'quiddam magnum', expresión esta última cuyo contenido fue analizado en la primera parte de este artículo y que remite a la doble constitución substancial-atributiva del Hijo del Hombre, desarrollada por el libro II primero como 'quiddam' y después como 'magnum'.

La continuación del itinerario del libro II constituye el complemento de la 'certitudo fidei', que es la 'ratio certitudines'.

## 2. Macroestructura y continuidad con el libro II

Como se veía en la primera parte de este trabajo al tratar el libro II, la sectorización II, 15//16 apareció como un dato decisivo a la vez que no derivable del prefacio propiamente dicho. Sin embargo, la lectura de los capítulos 1 y 2 como un 'segundo' prefacio permitió establecer dicha sectorización a partir de la articulación material del texto. De esta manera, la expresión 'aperte invenimus Christum' (II, 15) constituyó el hito esencial de la línea de búsqueda (quaerere) a través de la cual tanto los infieles como los cristianos persiguieron reflexivamente aquello uno e idéntico (unum idemque) desde el capítulo 3 del libro I. La búsqueda involucró a los cristianos como sujetos de la reflexión en la totalidad de su recorrido conduciéndolos finalmente hasta el hallazgo del 'deus-homo' (unum idemque), mientras que los infieles pudieron participar de ella solamente hasta el final del libro I, donde debieron enfrentar la alternativa de creer o desesperar (credere aut desperare) quedando marginados, a causa de su permanencia en una actitud insensata (insipientia), de la posibilidad de *encontrar* aquello que buscaban conjuntamente con los cristianos, y de *gozar* en la contemplación de lo encontrado.

Buscar (quaerere), encontrar (invenire) y gozar (laetificare, II, 15, in fine) en la contemplación de lo encontrado (intueri), corresponden a las tres líneas sucesivas del texto. El hecho de que los infieles no puedan transitar completamente la línea de búsqueda (que comienza en I, 3 y se extiende hasta II, 15) obedece a su resistencia a creer, que les impide mudar la cláusula de remoción óptica (que opera desde I, 10 hasta I, 25) en cláusula de remoción noética (que opera en el transcurso del libro II). Este cambio de cláusula es la condición metodológica para poder alcanzar el *objeto* de la búsqueda.

II, 15//16, al sectorizar al libro II posibilitó señalar, en correspondencia con el método de estratificación textual, dos núcleos nocionales pertenecientes a los dos sectores deslindados. Estos núcleos —indicados en II, 5-6 y II, 18-19— contienen el nivel fundamental de la reflexión desplegando categorial y usualmente la noción 'quiddam magnum', primero en su faz substantiva, hasta 'Christus' (= quiddam) en el cap. 15, y después en su faz adjetiva hasta contemplar (= intueri; contemplación de 'magnum' = magnífico), desde la perspectiva del pacto paterno-

filial de mutuo consentimiento trinitario, cómo en la persona de Cristo (= quiddam) se resumen magníficamente libertad y necesidad (velle - debere)<sup>9</sup>.

Considerando las tres líneas sucesivas del texto (quaerere-invenire-intueri) puede verse ahora la repercusión que tiene la lectura del libro II sobre la del I. Como la búsqueda comienza en el libro I pero continúa en el libro II, la cesura o discontinuidad entre ambos no puede depender estructuralmente de tal distinción verificable entre las líneas mencionadas.

La cesura encuentra su motivo en las dos cláusulas de remoción mencionadas por el prefacio, que dan cuenta del siguiente hecho: el paso del libro I al II se franquea creyendo, de modo tal que los infieles no pueden proseguir la búsqueda iniciada pero inconclusa. Solamente los cristianos, es decir quienes creen en Cristo y cifran en él su esperanza de beatitud, pueden proseguir buscando y superar la desesperación que resulta de la 'certitudo rationis'. Pueden hacerlo porque parten de la 'ratio certitudinis'. Sin embargo, como el pacto de I, 10 rige aún y es preciso salvaguardar la continuidad metodológica con el libro I puesto que lo que se busca es uno e idéntico para cristianos e infieles, se constituye en una exigencia el hecho de mantener el criterio de remoción de lo buscado. Tal exigencia es satisfecha por la remoción noética que opera la segunda cláusula: se busca como si (quasi) nada se supiese de lo buscado (nihil sciatur de Christo). De hecho se sabe por la fe que se profesa en Cristo que él es el único salvador del hombre (nivel de la *certitudo fidei*) pero se trata de comprender racionalmente aquello que se sabe con certeza (nivel de la *ratio certitudinis*) presuponiendo para ello que nada se sabe *según el modo* propio de la 'ratio' —lo cual es cierto— (= articulación *ratio-auctoritas*).

La *ratio* sabe argumentalmente a partir de presupuestos establecidos en forma explícita (pacto I, 10). El que cree sabe a causa de su fe, a partir de los presupuestos de la fe, es decir gracia sobrenatural y libre disponibilidad del hombre bajo la forma del consentimiento. Por ello es tan negligente, a ojos de Anselmo, el que pretende creer *a causa* de razones previamente establecidas (praemonstrata ratione), como el que habiendo logrado la confirmación en su fe (certitudo fidei) no trata de comprender lo que ya cree (ratio certitudinis).

Hay así dos cláusulas en el seno de un mismo pacto metodológico, que discriminan entre la lógica de la infidelidad y la lógica de la fe cristiana, entre el libro I y el libro II.

<sup>9</sup> Cfr. "Libertad y Necesidad..." (Primera Parte), pp. 356 ss.

El pacto por el que se acuerda una imagen de dios común a ambas lógicas depende intertextualmente del 'id quo maius...' del Prosligion en un sentido estrictamente metodológico. Solamente a partir de una imagen semejante de dios es posible aceptar como criterio un *rebasamiento* conceptual como el que establece que a la inconveniencia (aun la mínima) sigue la imposibilidad, y que a la razón (aun la mínima, mientras pueda ser sostenida como la máxima) sigue la necesidad.

### 3. Estratificación y niveles del texto

Al exponer la estratificación de cada uno de los dos sectores en los que aparece dividido el libro I podrá determinarse, en el primer sector (3-10), la presencia de un núcleo nocional fundamental operante entre los capítulos 6 y 8, cuyo contenido categorial lo proporciona la categoría 'redemptio' y que usual-categorialmente resulta adecuado a la constitución trinitaria del único dios capaz de redimir. En el segundo sector, en cambio, la coincidencia de los cortes categorial y usual-categorial determina metodológicamente la ausencia de núcleo nocional. Esto último se relaciona con el hecho textual consistente en que la línea de búsqueda, si bien comienza en el libro I, culmina en el libro II, en el cual también se verifican íntegramente las de invención e intuición.

#### 3.1. Primer sector del texto. Capítulos 3-10.

##### a) Articulación categorial.

*Texto 1º:* "A. Nonne satis necessaria ratio videtur cur deus ea quae decimus facere debuerit: quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus eius, omnino perierat, neo decebat ut, quod deus de homine proposuerat, penitus anihilaretur, nec idem eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus hominum ab ipso creatore suo *liberaretur*?"

CDH, I, 4, lin 7-11, p. 52  
subrayado nuestro (= s. n.)

*Texto 2º:* "B. Haec ipsa *liberatio* si per aliam quam per dei personam, sive per angelum sive per hominem, esse facta quolibet modo diceretur, mens hoc humana multo tolerabilius acciperet".

CDH, I, 5, lin 14-16, p. 52  
s. n.

*Texto 3º:* "A. An non intelligis quia quaecumque alia persona hominem a morte aeterna *redimeret*, eius servus idem homo iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non pecasset (...)"

CDH, I, 5, lin 19-22, p. 52  
s. n.

*Texto 4º:* "B. Hoc est quod valde mirantur, quia *liberationem* hanc *redemptionem* vocamus".

CDH, I, 6, lin 5-6, p. 53  
s. n.

Leyendo los textos en orden, coincidentemente con la diacronía de la obra, se observan dos nociones en juego: 'liberación' y 'redención'.

Los textos 1º y 2º muestran la noción 'liberatio' en boca de ambos interlocutores, Anselmo (= A) y Bosón (= B). Los textos 3º y 4º hacen lo propio con la noción 'redemptio'.

El hecho no es casual. En primer término, coincide con el otro hecho textual consistente en que desde el capítulo 3 hasta el 10 la obra expone el *uso de las palabras* de los no cristianos (usus verbi infidelium) a la par que las respuestas de los creyentes cristianos a las objeciones formuladas en términos del lenguaje de la infidelidad. En segundo término, se pone de manifiesto que estas nociones poseen el mismo significado para cristianos y no cristianos.

Sin embargo, lo que para los cristianos constituye una *liberación* que adopta la forma precisa de una *redención*, no adquiere en el discurso de los no creyentes idéntico significado: para ellos no se trata más que de una *liberación*.

El 4º texto atestigua lo que acaba de decirse: los incrédulos se sorprenden (mirantur) de que los cristianos denominen 'redemptio' lo que ellos nombran 'liberatio'.

La significación que adquiere cada uno de estos términos en ambos discursos es la misma. Disienten en su aplicación a los hechos porque coinciden en su significado. Ambos entienden por 'liberación' el acto por el cual se opera la salvación del hombre: liberación implica, entonces, hacer posible para el hombre una salida desde un estado de cautividad y opresión. Liberar al hombre consiste en hacerlo salir de una situación indeseable, pero sin indicar el *modo* en que tal salida pueda acontecer. 'Redención', en cambio, significa liberarlo, pero consigna el modo en que

tal caso acontece; y, además, el 'hacia dónde' de la salida liberadora, su finalidad específica.

'Redención' significa 'liberar de' y 'liberar para', además de significar el 'modo' en que la liberación acontece. Veamos un texto: "Redemit nos a peccatis et ab ira sua et de inferno et de potestate diaboli, (...) et redemit nobis regnum caelorum, et quia haec omnia hoc modo fecit, ostendit quantum nos di ligeret"<sup>10</sup>. 'A peccatis'; 'ab ira'; 'de inferno'; 'de potestate' indican 'liberar de'. 'Regnum caelorum' indica 'liberar para'. 'Hoc modo' indica el modo en que acontece la liberación cuando es interpretada como redención.

Lo que sorprende a los no cristianos no es, por tanto, la situación de cautiverio desde la que se opera la liberación, puesto que ello no está en tela de juicio. Tampoco los sorprende el destino final del hombre que enuncian los cristianos, su ordenación al reino de los cielos, aunque por ahora solamente lo acepten como un propósito de dios respecto del hombre y no como lo significado por el término 'liberación' que, de suyo, no lo significa<sup>11</sup>.

Lo que verdaderamente los sorprende es el modo cómo, para los cristianos, acontece la liberación: como *redención*. La redención implica una tarea esforzada (tot laboribus) y un sacrificio de la vida (sanguine suo) de dios.

La diferencia existente entre 'liberatio' y 'redemptio' que

<sup>10</sup> CDH, I, 6, lin. 8, p. 53 - lin. 1, p. 54.

<sup>11</sup> El texto 1<sup>o</sup> lo expresa con claridad. Adviértase 'proposuerat' (quod deus de homine proposuerat) y 'propositum' (idem eius propositum ad effectum duci poterat), que permiten afirmar que, aunque el término 'liberatio' no signifique estrictamente 'libertas ad', los infieles y los cristianos tampoco discuten tal cosa en este momento textual. La ordenación del hombre a la beatitud, si bien es propósito de dios, implica también, no menos, un dinamismo en el hombre, que constituye su humana naturaleza y que debe ser actuado por él mismo. Este hecho hace a la dignidad del hombre y a la de dios puesto que involucra no solamente un propósito de dios (honor dei) sino también el propósito del hombre (spes hominis, quae ad beatitudinem exspectat). La temática de la beatitud, cifrada por el hombre en la 'fruitio dei', *tisba* en I, 9 (lin. 29, p. 61 - lin. 2, p. 62) pero recién es desarrollada plenamente por el libro II porque para que el hombre pueda recuperar el honor que culpablemente perdió (sperare in beatitudinem), previamente ha de creer en quien —según aparece a los ojos de la reflexión del libro I— es el único capaz de redimirlo y no tan sólo de liberarlo. Si se tratase nada más que de una liberación, el honor del hombre no podría ser restituido porque en tal suposición sería tratado al margen de su dignidad esencial, consistente en alcanzar la beatitud de conformidad con su naturaleza racional. El modo de la liberación, que en tal caso es preciso categorizar como redención, está determinado por el 'honor dei' y por la 'dignitas hominis', dignidad ésta ya prefigurada en Cristo, verdadero y único Dios-Hombre, desde la perspectiva del eterno pacto trinitario por el cual Padre e Hijo sellan la alianza con el hombre.

acontece entre los capítulos 5 y 6 del libro I está indicando, de manera inequívoca, un corte textual de índole categorial por el que se manifiesta la cesura entre creyentes cristianos y no creyentes en este primer sector del libro. Ambos discursos se distinguen por aplicar, o no, las categorías antedichas al hecho salvífico operado por Cristo.

Cuando este hecho es categorizado como 'liberatio' se desvanece la posibilidad de comprender que la salvación exige un modo de ser operada que excluye los preconceptos de los infieles al respecto. La salvación *cristiana* no puede acontecer ni por mediación de alguna otra creatura (humana vel angelica) interpuesta por dios 'ad hoc' al margen de su creación original (cap. 5), ni por imperio divino sin interposición de mediador alguno (solo iussu) (cap. 6), porque en ambos casos se lesionaría el protagonismo divino inmediato, puesto de manifiesto en la *salvación* del hombre acontecida como la *redención* del hombre.

Los dos preconceptos que quedan excluidos categorialmente por 'redemptio' son: la *impotencia* divina que los infieles piensan vinculada con el hecho de no poder dios salvar al hombre de otro modo que encarnándose (non solo iussu), y la *ausencia de sabiduría* divina que ellos piensan queda implicada por el hecho de querer dios salvar al hombre de tal modo, pudiendo de otro pero no queriéndolo.

Como se ve, ocupándose de abordar reflexivamente el tópico de la sabiduría queda solventada la cuestión relativa al tópico de la impotencia divina. Si dios quiere salvar al hombre redimiéndolo, su solo querer da razón del hecho de la encarnación redentora. Pero esto implica tematizar el querer mismo divino puesto así de manifiesto; obviamente no como 'solo iussu' sino como 'rationabilis velle'.

En todo caso, lo que asombra (mirantur) a los infieles es que no baste el solo imperio divino para operar la salvación del hombre, único modo que, a su juicio, no es inconveniente a dios. Lo que los asombra es el protagonismo inmediato divino que los cristianos entienden en la redención y que ellos, a su vez, creen innecesario porque conciben la salvación solamente como liberación.

'Liberación', tal como categorialmente es acuñada por los infieles, apunta a una noción de omnipotencia divina definible exclusivamente como 'iussu', como potencia meramente imperativa. A los ojos de Anselmo, esta potencia meramente imperativa es inconveniente no sólo respecto a dios sino también respecto al hombre.

Si dios liberase al hombre por medio de alguna otra creatura interpuesta por él 'ad hoc' (solo iussu + mediación), el hombre

mismo no sería restaurado en su original dignidad consistente en deberse únicamente a dios a semejanza de los ángeles confirmados en el bien, porque descendería a un estado de servidumbre respecto de aquella creatura por la que fuera liberado. Y si lo hiciera sin mediación alguna (solo iussu), sería su propia dignidad divina la que se vería lesionada al aparecer su querer tal cual un querer irracional (*irrationabilis velle* = solo iussu), querer que, explícitamente desde la perspectiva de capítulos posteriores (e. g. 12-13), pero ya desde el cap. 8 (e. g. lin. 10-11, p. 59 et lin. 9-14, p. 60), aparecería desvinculado de su rectitud sobreeminente apareciendo desvinculado de la justicia.

Como se ve, ocupándose la reflexión de abordar el tópico de la sabiduría queda respondida la cuestión relativa al tópico de la impotencia. Si dios quiere obrar la salvación del hombre como redención, su solo querer da razón del hecho de la encarnación redentora. Pero esto implica tematizar el querer mismo divino puesto así de manifiesto, obviamente no como 'solo iussu' sino como '*rationabilis velle*'.

'Solo iussu', como forma categorial del modo de la salvación cuando ésta es concebida como liberación, involucra, pero reductivamente, el querer de dios, al reducirlo a una '*irrationabilis voluntas*'. 'Non solo iussu', como forma categorial del modo de la salvación cuando ésta es concebida como redención, también involucra el querer de dios aunque no lo exponga adecuadamente, por adolecer de la esencial referencia a la razonabilidad de la justicia. La negación presente en la segunda forma categorial no afecta a 'iussu' sino a 'solo', de modo que lo que aparece para la reflexión como tematizable a través de las categorías '*liberatio*' y '*redemptio*' es, obviamente, el querer divino.

Una vez despejado el problema generado por 'solus' - 'non solus', y puesto en evidencia lo inconveniente que resulta '*solo iussu*' (= *irrationabilis velle*), es preciso atender a '*velle*', al querer divino que —siendo también '*iubere*'— no puede ser reducido, sin embargo, a éste como forma categorial, en virtud de que tiene que ser apto para pensar adecuadamente la redención.

El nivel usual-categorial en que se desenvuelven las categorías '*liberatio*' y '*redemptio*' corresponderá, por tanto, al nivel textual que trata de pensar (i. e. de diseñar textualmente) el querer divino (= *numquam irrationabilis*) en la medida en que tal tópico aparece como insoslayable para la reflexión: sin desentrañar la significación de '*velle*' implícita en la noción de 'encarnación' tal como los cristianos la confiesan, no será posible hacer patente la diferencia categorial entre '*liberatio*' y '*redemptio*' ni designar comprensivamente el modo por el que es operada la salvación del hombre.

b) *Articulación usual-categorial.*

*Texto 1º:* "A. *Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas dei numquam est irrationabilis.*  
B. *Verum est, si constat deum id velle unde agitur. Nequaquam enim acquiescunt multi deum aliquid velle, si ratio repugnare videtur*".

CDH, I, 8, lin. 10-13, p. 59  
s. n.

Dirimir la cuestión suscitada en el nivel categorial por las expresiones '*liberatio*' y '*redemptio*' implica avanzar hasta lo que estas designan intratextualmente. Para tal tarea se hace necesario abordar el querer mismo divino.

En el primer texto transcripto, '*velle*' se ve desdoblado. Anselmo (como interlocutor) propone una '*voluntas rationabilis*' (= *numquam irrationabilis*) que es '*per se*' razonable en la medida que es '*voluntas dei*'. Bosón (como interlocutor) objeta la propuesta apelando a una distinción que desdobla la '*voluntas dei*' en '*voluntas agens*' y '*voluntas quae vult id unde agit*' (= *voluntas volens*), problematizando la razonabilidad '*per se*' de la voluntad divina e introduciendo una instancia previa en el orden del obrar (*agere*) divino.

A través del hiato entre '*voluntas agens*' y '*voluntas quae vult id unde agit*' reingresa la cuestión relativa a la diferencia categorial entre '*liberatio*' y '*redemptio*', pero esta vez, por tratarse de una distinción establecida en dios mismo, involucra su constitución trinitaria.

*Texto 2º:* "A. *Quid tibi videtur repugnare rationi, cum deum ae voluisse fatemur quae de eius incarnatione credimus?*  
B. *Ut breviter dicam: altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore*".

CDH, I, 8, lin. 14-17, p. 59

La respuesta que ofrece el segundo texto parece retrotraer la cuestión a su comienzo, tal como fue expuesta en el capítulo 3 y reconvenida categorialmente en el 6. Pero nada más lo parece, porque aunque los términos de la objeción de Bosón reiteran los de los capítulos 3 y 6, sin embargo el ámbito en el que ahora



exigen ser dirimidos es nuevo. La 'voluntas dei', entendida desde la perspectiva del hiato que establece Bosón entre 'voluntas agens' y 'voluntas quae vult id unde agit' (= voluntas volens) a la reflexión hacia el seno de la constitución trinitaria del dios cristiano, pensado ahora como 'deus Pater - 'deus Filius'.

La salvación del hombre es impensable a menos de pensarla como redención. A su vez, la redención es inconcebible si no lo es desde un dios trinitariamente constituido<sup>12</sup>. Por tal motivo Anselmo (como interlocutor), en el primer texto, indica la 'voluntas rationabilis' como suficiente para la cuestión en debate. Debe bastar el "factum incarnationis" (voluntas agens) en la medida en que implica un querer divino efectivamente consumado, aunque no sea patente para nosotros la instancia íntima del querer divino: "Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit" (= voluntas quae vult id unde facit) (= voluntas volens)<sup>13</sup>.

Obviamente, el designio redentor de dios es inefable por su sobreeminencia y está esencialmente vinculado a su constitución triunitaria, y, bajo la forma textual del 'pacto trinitario' de II, 20, iluminará en un movimiento descendiente<sup>14</sup> la reflexión del CDH. Con todo, en este momento de la reflexión (I, 8) Anselmo apela a la voluntad divina estableciéndola, sin, más, como horizonte último (voluntas *per se* rationabilis) de la comprensión reflexiva concerniente a los motivos de la encarnación.

Si la reflexión continúa su cometido después de dicho establecimiento, es a consecuencia de lo objetado por Bosón, que pretende un 'plus' en el orden de la comprensión extendiéndola más allá de la 'voluntas agens', hacia el seno mismo de la constitución trinitaria. La expresión 'id unde agitur' nos conduce a la 'voluntas volens' como instancia previa del obrar divino patente en el 'factum incarnationis'. Esta voluntad divina nunca es, a juicio de Anselmo, irrazonable. Para Bosón, en cambio, que establece el hiato entre ambas instancias del 'velle' divino, la razona-

<sup>12</sup> Así como en el Monologion la noción de 'creatio' remite a la noción de un dios trinitariamente constituido en su sobreeminencia, lo mismo ocurre en CDH, en el cual, a partir del capítulo 8 del libro I y a través de la distinción establecida entre 'voluntas agens' y 'voluntas quae vult agere', la reflexión se introduce en una estricta consideración trinitaria que culminará, en II, 20, con el pacto eterno entre Padre e Hijo, misericordes respecto del hombre.

<sup>13</sup> Cfr. CDH, I, lin. 10-11, p. 59.

<sup>14</sup> E. Briancesco desde 1981-2 (Sentido y vigencia de la cristología de S. Anselmo, en *Stromata* XXXVII (1981) y XXXVIII (1982)) y M. Corbin, explícitamente desde 1988 (*L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, T. 3, Paris, Cerf, 1988, section II, p. 24) indican dicho pacto como 'asintótico' respecto del texto completo del CDH.

bilidad debe ser objeto de reflexión siendo menester ocuparse del 'cur velit'.

Lo que aparece a los ojos de los infieles como inconveniente es el hecho, atribuible a dios Padre, de tratar o permitir que sea tratado Cristo del modo que en la encarnación se puso de manifiesto. La reflexión ha ingresado en la intimidad trinitaria. La naturaleza humana asumida personalmente por dios en Cristo. Hijo dilecto del Padre, introduce en la reflexión el hiato en el cual se desarrolla la cuestión 'cur velit'.

La inconveniencia que plantean los infieles no concierne a la naturaleza divina como tal, sino que la afecta en tanto le es atribuible por mediación de la naturaleza humana asumida por dios en la unidad magnífica (quiddam magnum) de la persona de Cristo. En Cristo, verdadero hombre, dios Padre y dios Hijo manifiestan el eterno pacto trinitario de amor inefable por el hombre, que aparece, así, como la palabra empeñada de dios.

*Texto 3º*: "B. Verum quomodo iustum aut rationabile probari poterit, quia deus hominem illum, quem pater filium suum dilectum, in quo sibi bene complacuit, vocavit, et quem filius se ipsum fecit, sic tractavit aut tractari permisit?"

CDH, I, 8, lin. 2-5, p. 60  
s. n.

La cuestión de la encarnación, cuando es referida al querer divino como a su causa (en el sentido de 'voluntas quae vult id unde agit'), no puede soslayar la constitución trinitaria que tal cuestión exige. No hay posibilidad de pensar la encarnación sin pensarla en relación con un dios trinitariamente constituido. 'Redemptio', a diferencia de 'liberatio', exige usual-categorialmente la constitución trinitaria del único dios capaz de redimir al hombre.

Según lo visto a través de los textos 1º, 2º y 3º, es preciso establecer un corte de índole usual-categorial entre los capítulos 8 y 9 del libro I. Este corte deslinda dos nociones de dios: un dios que tan solamente libera, y un dios capaz de redimir.

### c) *Articulación nocional-fundamental.*

El conjunto determinado por la superposición de los cortes efectuados de conformidad con los dos niveles anteriores, es decir el conjunto que abarca los capítulos 6, 7 y 8, contiene el núcleo nocional del primer sector del libro I.

La categoría 'redemptio' es la adecuada para pensar un dios trinitariamente constituido, y sólo un dios trinitariamente constituido hace posible la comprensión cabal de lo que 'redemptio' significa para la lógica de la fe.

En el ámbito de las objeciones formuladas a partir de los 'verbi infidelium' y de las respuestas ofrecidas en términos de la lógica de la fe (verbi fidelium), la categoría 'redemptio' debe sustituir a 'liberatio' para poder pensar, a partir de ella, adecuadamente un dios trinitariamente constituido, único capaz de dar razón y sustento a la salvación del hombre y justificar su esperanza en la beatitud.

### 3.2. Segundo sector del texto. Capítulos 11-25.

#### a) Articulación categorial.

El segundo sector del libro I depende del pacto metodológico de I, 10, pacto que también condiciona el desarrollo de la reflexión en el libro II. A continuación del pacto, el segundo sector está precedido también por una cláusula de remoción que he denominado 'óntica'. Finalmente, el segundo sector comienza su desenvolvimiento haciendo explícitos los supuestos de toda su argumentación, la que queda centrada sobre la noción de 'remissio peccatorum'.

Las primeras líneas del capítulo II expresan que, a los efectos de proceder al análisis de la imprescindible remisión de los pecados del hombre por parte de dios, es preciso previamente esclarecer dos tópicos: qué sea pecar, y qué sea satisfacer por los pecados.

Desde la perspectiva general por la cual cristianos é infieles concuerdan en la necesidad de la remisión de los pecados, la significación de 'peccare' y de 'satisfacerse' adquiere perfil categorial. Quiere esto decir que no se tratará de establecer la remisión como condición imprescindible para la salvación del hombre, sino de pensarla categorialmente desde la significación de 'peccare' y 'satisfacere'. Para poder comprender en toda su magnitud la remisión es preciso partir del significado de dichos términos porque se trata no sólo de una liberación sino de una redención. Redención implica, como se vio, el modo de ser consumada que le es adecuado.

'Redemptio' involucra en su significado no solamente la dignidad del dios redentor (honor dei) sino también la del hombre que ha de ser redimido. Excluye de su significado, por tanto, una acción unilateralmente divina efectuada al margen del hombre, i. e. un 'solo iussu', lesionante, como se vio, de las dignidades divina y humana.

*Texto 1º:* "A. Quarendum ergo est qua ratione deus dimittat peccata hominibus. Et ut hoc faciamus apertius, prius videamus quid sit peccare et quid pro peccato satisfacere".

CDH, I, 11, lin. 3-5, p. 68

*Texto 2º:* "A. Teme igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum".

CDH, I, 19, lin. 28-32, p. 85  
s. n.

No es posible dimisión por parte de dios, sin espontánea satisfacción realizada por el hombre. La razón es que están en juego sus dignidades respectivas: un 'solo iussu' haría aparecer el querer de dios como estando al margen de la justicia y la razonabilidad, además de impedir la restauración del hombre en su original dignidad.

La significación categorial de 'peccare' y 'satisfacere' se desenvuelve, en un primer sentido, entre los capítulos 11 y 19 del libro I tal como los textos 1º y 2º lo indican, constituyendo, así, el nivel categorial del sector. Pero hay, aún, un segundo sentido categorial que surge de los siguientes textos:

*Texto 3º:* "A. Hoc quoque non dubitabis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. B. Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum, quod esse non potest, si deus nihil relinquit inordinatum in regno suo. Sed hoc est praestitutum quia quamlibet parvum inconveniens impossibile est in deo".

CDH, I, 20, lin. 19-23, p. 86

La "mensura satisfactionis" depende, en su significación, de la 'mensura peccati'. Es la magnitud intensiva del pecado (pondus peccati) lo que determina la magnitud de la satisfacción debida. El texto siguiente arroja una luz sobre la noción 'pondus peccati'.

*Texto 4º:* "A. Sic graviter peccamus, quotiescumque scienter aliquid quamlibet parvum contra voluntatem dei faci-

mus, quoniam semper in conspectu eius, et semper ipse praecipit nobis ne peccemus”.

CDH, I, 21, lín. 21-23, p. 89

Entre los textos 3º y 4º reúnen los elementos claves para la determinación del segundo sentido categorial antedicho, en que el texto asume ‘peccare’ y ‘satisfacere’ a partir del capítulo 20: ‘inordinare’ y ‘ordinare’.

La satisfacción debida por el hombre viene exigida por la violación de un orden original que requiere ser restaurado. Tal orden expresa inequívocamente la voluntad de dios, y su violación constituye precisamente la índole de ‘peccare’ su ‘pondus’.

El pecado de creatura racional en general, y del hombre en particular, consiste en desordenar el proyecto divino sustrayéndose voluntariamente a la voluntad de dios. Pero, y esto es lo decisivo, aún anteriormente al ‘factum peccati’ la creatura racional estaba esencialmente vinculada por un ‘debitum’ de sujeción voluntaria a la voluntad divina. En ello consistía el ‘debitum creaturae’ que le cabía en virtud de ser creatura y serlo como naturaleza racional: en tanto creatura ya estaba sujeta al creador, en tanto racional le cabía la índole voluntaria de la sujeción debida.

La raíz del pecado del hombre condice con su naturaleza racional: sustrarse voluntariamente a lo que *debió* y *pudo* voluntariamente sujetarse. El pecado hace que, permaneciendo el *debitum* ya *no sea posible* para el hombre permanecer sujeto por voluntad propia al creador. La pérdida del poder de sujeción voluntaria es, con todo, de su exclusiva responsabilidad, imputándosele como de su culpa. La satisfacción debida por el pecado deviene, a consecuencia del pecado mismo, no menos *debida* que *imposible* para el hombre.

*Texto 5º:* “A. Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus et a nobis exigit deus. (...) Huc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa. Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit. (...) Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit

solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non repuisset. Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator deo debet facere”.

CDH, I, 11, lín 14, p. 68 - lín 2, p. 69

Como se ve por el quinto texto, en el capítulo 11 ya estaba enunciado lo que se lee en el capítulo 20: si no hay satisfacción no puede haber remisión. Pero también algo más importante aún: la índole del pecado determina que, si bien se la considera, sea imposible de satisfacer por la creatura racional al margen de la encarnación divina redentora.

Si ya por el solo hecho de ser creada todo su ser era debido en la forma de una sujeción voluntaria a la voluntad del creador, sujeción que de haber acontecido, *por sí sola hubiera bastado* para mantener en equilibrio el fiel de la balanza (orden original establecido por dios), por el solo hecho de no haber acontecido introdujo en la balanza un desequilibrio tal que le resulta *imposible* restablecer, aun encontrándose en la estricta y exclusiva *obligación* de hacerlo.

*Texto 6º:* “A. Quid eergo solves deo pro peccato tuo?

B. Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam.

A. Quid ergo erit de te? Quomodo poteris salvus esse?

B. Si rationes tuas considero, non video quomodo.

CDH, I, 2z, lín 26-30, p. 87

Resumiendo: el segundo sector del libro I (caps. 11-25), en su nivel categorial, queda articulado a partir de las categorías ‘peccare’ y ‘satisfacere’ en los bloques 11-19 y 20-25, correspondiendo el primero a la exposición del ‘debitum satisfactionis’ y el segundo a la exposición de la ‘impossibilitas satisfactionis’. Ambos bajo el supuesto metodológico de la cláusula de remoción óntica, es decir, en la hipótesis de inexistencia de la encarnación y de la persona misma de Cristo, que *formulada* en I, 10 (cfr. lín 12-13, p. 67), se *reitera* en I, 20 (cfr. lín 4-6, p. 88) tal como a continuación se aprecia: “Sed Christum et Christianam fidem quasi nunquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus”.

¿Qué puede significar textualmente esta *reiteración* de la cláusula de I, 10 en I, 20? Para responder es preciso avanzar hacia el nivel usual-categorial.

b) *Articulación usual-categorial.*

Según se ha visto ya, tanto en I, 10 cuanto en I, 20 se reitera explícitamente el acuerdo respecto de la cláusula óptica. En los mismos lugares puede leerse también, e igualmente en una relación textual inmediata con dicha cláusula, una alusión a la *posibilidad* de salvación del hombre.

En I, 10 la alusión parte de Bosón (como interlocutor), que asume, a partir de allí, la posición personal de los infieles inaugurando el segundo sector del texto. En I, 20 es Anselmo (como interlocutor) quien cuestiona, en Bosón, a los infieles mismos personificados por éste.

Los textos son los siguientes:

I, 10: "B. Quaeritur enim cur deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit".

I, 10, lin. 21-22, p. 66

I, 20: "A. Quid ergo erit de te? Quomodo poteris salvus esse?"

I, 20, lin. 29, p. 87

El texto de I, 10 pertenece al inicio del desarrollo categorial del segundo sector en el cual las categorías 'peccare' y 'satisfacere' hacen posible la exposición del 'debitum satisfactionis'. El texto de I, 20 pertenece al mismo desarrollo categorial, pero esta vez las categorías 'peccare' y 'satisfacere' hacen posible la exposición de la 'impossibilitas satisfactionis'.

Las mismas categorías permiten exponer la doble perspectiva usual-categorial, la de la 'necessitas satisfactionis' (= debitum satisfactionis) y la de la 'impossibilitas satisfactionis', mediante un *doble uso* categorial: la consideración substantiva de las categorías (*quid sit peccare - quid sit satisfacere*) permite pensar la necesidad de la satisfacción como 'debitum rationalis creaturae'; la consideración atributiva (= ad-jectiva) de las mismas categorías (ordinare - inordinare), efectuada mediante el análisis del 'pondus peccati' (= mensura peccati), permite pensar la imposibilidad de la satisfacción como inherente a la '*rationalis creatura*', ordenando la 'mensura satisfactionis' a la 'mensura peccati'.

La salvación del hombre, que los infieles consideran *posible* en la hipótesis de inexistencia de Cristo (quasi nihil fuerit de illo), y que la reflexión de este segundo sector del libro I se en-

carga de mostrar como *imposible*, constituye, no un nivel nocional-fundamental expresable en un núcleo textual, sino un *horizonte* nocional hacia el cual tiende el libro I sin alcanzarlo. Es el horizonte de la línea de búsqueda (quaerere) que recién será vislumbrado en el libro II.

Bosón intento, en I, 20 (cfr. lin. 30, p. 87 - lin. 1, p. 88), una apelación *metodológicamente inconsistente* dirigida a la fe cristiana: "Si autem ad fidem meam recurso: in fide Christiana, quae per dilectionem operatur, spero me posse salvari (...)". Y es allí donde Anselmo lo insta a reconvenir la cláusula de remoción óptica, permaneciendo en los límites metodológicos que ésta impone: "Sola igitur rationes procedamus". (cfr. lin. 8, p. 88).

Al final del libro I, en el capítulo 25, se lee: "B. Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet (impossibilitas satisfactionis), nec salvari, si non solvit, debet?" (necessitas satisfactionis) (cfr. lin. 26-27, p. 94). Es Bosón el que ahora pregunta por la posibilidad de salvación, y con él, los infieles personificados por él. Pocas líneas antes, hacia el final del capítulo 24, y cuando Bosón desesperaba ante la imposibilidad de la salvación puesta de manifiesto en la conjunción 'necessitas satisfactionis - impossibilitas satisfactionis', obtenida metodológicamente a partir de la cláusula de remoción óptica a causa de proceder 'sola ratione', le recordaba Anselmo: "Rationem postulasti, rationem accipe". (cfr. I, 24, lin. 10, p. 94).

Ante esta situación de infieles que ven perecer su esperanza habiéndola cifrado en la 'certitudo rationis', Anselmo agudiza la alternativa respondiendo a la pregunta que interroga por la posibilidad de salvación del hombre, en estos términos: "Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris, ut dicant qualiter (i.e. quomodo) homo salvari possit sine Christo". (cfr. I, 25, lin. 1-3, p. 95).

Son ellos los que ahora deben responder. Bosón queda relevado de su personificación de los infieles. Esto permite que Anselmo y Bosón puedan pasar al libro II y continuar en él la línea de *búsqueda* del horizonte nocional de la salvación y, una vez alcanzado dicho horizonte, *encontrar* a Cristo. Y, una vez encontrado, gozar en la *contemplación intuitiva* de lo que la razón, según el modo de la 'ratio certitudinis' posibilitado por la fe, es capaz de hallar.

La estructura usual-categorial del segundo sector del libro I, como se vio por lo que acaba de decirse, es *indiscernible* de la estructura categorial porque coincide con ella.

Las categorías 'peccare' y 'satisfacere' determinan un hito entre los capítulos 19 y 20, entre la consideración substantiva y

atributiva que el uso hace de ellas para pensar la salvación del hombre. Así, lo categorial y lo usual-categorial del texto coinciden en su sectorización haciendo nulo todo intento de señalar un núcleo nocional fundamental.

La línea de búsqueda comenzada en I, 11 a partir del pacto noético y la cláusula de remoción óptica de I, 10, *continúa y se decide* en el libro II.

La única cesura entre ambos libros consiste en que, con el relevamiento de Bosón en su responsabilidad de asunción personal de los infieles finaliza el cometido de la cláusula de remoción óptica. A partir de allí inicia su cometido la cláusula de remoción noética (quasi nihil sciatur de Christo).

Los cristianos saben por su fe que Cristo es el redentor del hombre y la única razón (ratio certitudinis) de su esperanza. Por ello únicamente acuerdan entre sí una cláusula de remoción noética como la antedicha. Esta les permite avanzar en el libro II sin romper el pacto de I, 10 relativo a la imagen de dios, que regula el régimen racional de su discurso de conformidad con la prescripción del 'rectus ordo': "Non ad hoc veni *ut auferas* mihi fidei dubitationem, sed *ut ostendas* mihi certitudinis meae rationem". (cfr. I, 25, lin. 6-7, p. 96).

## ELEMENTOS DE ANTROPOLOGIA TEOLOGICA CRISTIANA EN EL 'DE INCARNATIONE VERBI' DE SAN ATANASIO

por Enrique CONTRERAS O. S. B. (Los Toldos)

### Introducción

El tratado *Sobre la encarnación del Verbo* es una obra de los primeros años del episcopado de Atanasio. Está íntimamente vinculado al *Discurso contra los paganos*, del cual el *De incarnatione* (= DI) viene a ser como la segunda parte. Pero mientras que aquella propone los temas habituales de la apologética cristiana de la época: refutación de la idolatría y del panteísmo; defensa del monoteísmo; posibilidad del alma humana de elevarse a Dios a través de la creación; el DI tiene un carácter más teológico, sin perder por ello su tono apologético. Es una obra en la que se "subraya la debilidad humana y la iniciativa divina en el Verbo encarnado" (Kannengiesser). Además, con razón debe ser considerada una de las obras más significativas y originales de san Atanasio.

Hasta el presente se discute sobre la fecha de composición del DI. Montfaucon lo ubicó en el año 318, o alrededor de esa fecha, por tanto antes de recibir el episcopado, en virtud del silencio total de su autor sobre la controversia arriana. Por su parte, Tillemont, Schwartz y Tetz lo dataron entre los años 335-337, aduciendo que no se menciona a Arrio sino en la *carta festal* del 338. También argumentaron, en favor de su hipótesis, la dependencia del DI de una obra de Eusebio de Cesarea: *Theophania* (hacia el año 333), pero esta dependencia no es segura. En cambio, sí parece más claro el influjo de la *Demostración Evangélica* (312-320), del mismo Eusebio, sobre el tratado de Atanasio. Por último, Kannengiesser, en fecha más reciente y con buenos argumentos, propone como fecha de composición del DI, los años 335-337, durante el primer exilio de Atanasio en Tréveris<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> "La date de l'Apologie d'Athanase 'Contre les Païens' et 'Sur l'Incarnation du Verbe'", *RecSR* 58 (1970) 383-428. Probablemente la fecha indicada (335-337) deba considerarse como el momento en que Atanasio puso "a punto" toda la obra: el tratado *Contra los Paganos* y el DI, como para ser publicada definitivamente. Utilizamos las abreviaciones del *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (DPAC), vol. I, Casale Monferrato, 1983.