

## SENTIDO Y VIGENCIA DE LA CRISTOLOGIA DE SAN ANSELMO

### Ensayo de lectura estructural del "Cur Deus homo" (2ª parte)

por E. BRIANCESCO (Bs. As.)

La primera parte de este estudio, consagrado a poner de relieve el interés de la obra de Anselmo en el panorama actual de las cristologías contemporáneas, estuvo destinado a preparar el terreno sobre el cual asentar nuestro análisis del *Cur Deus homo* (CDH). Se recurrió para ello a cuatro autores que, con preocupaciones similares, lograron aproximaciones valiosas al texto anselmiano<sup>1</sup>. Sus interpretaciones llevan, en síntesis, a plantear dos interrogantes: ¿cuál es la sección principal (*Kernstück*) del CDH?; b) ¿qué tipo de *lectura* practicar para llegar a descubrirlo? Diacrónica o sincrónica, cualquiera sea la vía elegida, ella lleva a conclusiones que interesan a la *estructura* del texto y, por su intermedio, al *sentido* profundo de la doctrina.

Sobre esa base ofrecemos ahora nuestra propia interpretación del CDH. Con esta aclaración: interrogarse sobre el *Kernstück* y el tipo de lectura que a él conduce sitúa la reflexión a nivel textual, *ie* de la comprensión estructural del texto. A ese punto nos condujo el artículo precedente, poniendo de manifiesto la relación entre el *modo de lectura* del texto y su *modo de composición* por parte del autor. La pregunta clave es entonces la siguiente: ¿cómo ha trabajado Anselmo en la composición de su texto? *ie* ¿cómo ha hecho *progresar* la relación entre sus principales elementos hasta elaborar un todo estructurado? Lectura y composición se refieren, pues, al *texto* escrito, examinado en perspectiva *diacrónica* que favorece el movimiento progresivo del itinerario anselmiano.

Al pasar de él a la perspectiva *sincrónica*, que permite la captación *simultánea* de todas las relaciones básicas del pensamiento del autor, se llega a una *visión de conjunto* cuya inteligencia supera el simple modo de la composición del texto (*quomodo*: el cómo) para abrirse a su mismo núcleo (*quid*): verdadero *Kernstück*, no ya simplemente textual sino de sentido y contenido profundos. La pregunta es entonces: ¿qué quiso decir el autor? ¿cuál es el significado íntimo de su doctrina? Inseparable de la articulación estructural, la lectura sincrónica desborda sin em-

<sup>1</sup> Cf. *Sentido y vigencia...*, 1ª parte, *Stromata*, 37 (1981) 3-18.

bargo la composición del texto en cuanto tal para adentrarse, con el mayor respeto, en la mente del *autor*.

Se tiene así el orden de la presente exposición. A una lectura diacrónica que muestre *cómo progresa* el pensamiento de Anselmo en las *sucesivas etapas del CDH*, seguirá un momento sincrónico que manifieste, a la manera casi intuitiva de un golpe de vista, los *estratos simultáneos* del pensamiento del autor a través de los cuales surja lo que él realmente quiso hacer. En concreto, tratándose del CDH, conviene precisar de antemano: la pintura de un *icono de Cristo*. Tal el sentido profundo de la cristología anselmiana porque tal parece haber sido la intención del mismo Anselmo.

El primer aspecto mostrará la trabazón sucesiva de los dos libros que componen la obra, el segundo tratará sobre todo de hacer comprender la estructura del libro II: Más exactamente, iluminar cómo el libro I está contenido en el II o, en otras palabras, cómo todo el libro ha sido *pensado* desde el libro II, donde Anselmo logra realizar lo que anuncia desde el comienzo: emular a los pintores que, bien o mal, tratan de diseñar los trazos de la figura de quien, al decir de la Escritura, fue el más hermoso de los hijos de los hombres (I, 1)<sup>2</sup>.

Exponer lo que antecede en detalle superaría con creces las proporciones de un modesto artículo, razón por lo que se intentará, ayudándose de algunos gráficos, mostrar lo esencial del movimiento del texto y del pensamiento inherente al CDH. Así, pues, a una primera parte diacrónica (II) seguirá una segunda sincrónica (III), todo ello precedido por algunos prolegómenos (I) que faciliten la lectura, ardua pero a nuestro entender cristológicamente decisiva, de cuanto seguirá. Si con ello se consigue despertar el apetito de lector y facilitarle la lectura directa del CDH nuestro esfuerzo estará más que compensado.

He aquí el orden de la exposición:

- I — El proyecto anselmiano
- II — Lectura diacrónica del CDH
- III — Lectura sincrónica del CDH.

\* \* \*

<sup>2</sup> "Hoc quoque multum me retrahit a petitione tua, quia materia non solum praetiosa, sed, sicut est de specioso *forma prae filiis hominum*, sic etiam est speciosa ratione super intellectus hominum. Unde timeo, me, quemadmodum ego soleo indignari pravis pictoribus cum ipsum dominum informi figura pingi video, ita mihi contingat, si tam decoram materiam incompto et contemptibili dictamine exarare praesumo".

## 1. El proyecto anselmiano

1. Conviene observar desde el comienzo la *magnanimidad* del proyecto que dio origen al CDH y que está formulada en su mismo título: ¿Por qué un Dios (hecho) hombre? Lo que sólo es posible si se percibe la íntima relación entre el tema y sus destinatarios. *Unum idemque est quod quaerimus*: dice Anselmo refiriéndose al interés universal suscitado por el tema de la redención del hombre por Cristo. Cristianos y no cristianos discuten de algo cuyo sentido, la salvación del hombre, les interesa por igual. El cristiano debe, en un diálogo de horizontes explícitamente religiosos, justificar humanamente la visión cristiana de la salvación<sup>3</sup>. Para lograrlo convoca a sus destinatarios a un diálogo, transformándolos *ipso facto* en actores o artífices de la misma búsqueda.

Pero el interés universal, humano, de la temática de la redención se amplía más todavía si se tiene en cuenta que los meros destinatarios de la reflexión anselmiana, y no sólo sus actores, son tanto las personas cultivadas como las iletradas<sup>4</sup>. Magnanimidad de un proyecto que supera no sólo las fronteras entre cristianos y no cristianos sino también entre cultos y sencillos, uniéndolos a todos en torno al tema central de la salvación del hombre. Unidad de intereses que, además, despierta ecos en las profundidades de todo el hombre. Gracias a la lógica salvífica cristiana, sólidamente fundada en razón, el corazón y el espíritu podrán finalmente entender y gozar<sup>5</sup>. El diálogo se abre, pues, a una contemplación rebosante de verdad y belleza.

Es decir, la magnanimidad de este proyecto es verdaderamente ecuménica: abarca a *todos* los hombres sin distinción de religiones (cristianos-no cristianos) ni de cultura (cultos-sencillos), e interpela a *todo* el hombre en sus resonancias tanto intelectuales como afectivas (entran en juego el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*).

2. La realización de dicho proyecto pone en juego dos *lógicas* distintas pero unidas en la persona del pensador cristiano. Lógica del infiel y lógica del fiel cristiano que dividen prácticamente los dos libros del CDH: libro I (cc. 11-25: infiel), libro II (cristia-

<sup>3</sup> I,2: "Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus".

<sup>4</sup> I,1: "De qua quaestione non solum litterati sed etiam illiterati multi quaerunt et rationem eius desiderant".

<sup>5</sup> *Ib.*: "...et licet in quarendo (hanc rationem) valde videatur difficilis, in solvendo tamen omnibus est intelligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis...".

nos); pero ellas están englobadas en la mente del cristiano que, al someterse al diálogo, recorre dialécticamente ambas. Vale decir, la lógica cristiana, y no sólo del cristiano, asume, aunque sin aceptar la misma infidelidad, la lógica de la infidelidad en lo que ésta tiene de válido. Un itinerario racional (*sola ratione*) que, desde una situación personal determinada (el hombre infiel), concluye necesariamente en una *impasse* (no hay salvación = desesperación)<sup>6</sup>.

Se ve, pues, el sentido profundo del *diálogo* como intercambio de posturas y asunción de convicciones. Los participantes son actores que dan y reciben. Es posible, y se debe, entrar en la lógica del "otro" para poder "dar razón" de la propia lógica<sup>7</sup>. Es cierto que el cristiano no deja por eso de creer en Cristo, pero también es cierto que para poder mostrar la verdad de su propia fe no le basta con afirmarla afirmando así su propia identidad. El esfuerzo dialógico de Anselmo con los infieles comienza precisamente al constatar la insuficiencia de dicha actitud cristiana: creer sin hacer esfuerzo por entender<sup>8</sup>. Actitud por él calificada de "negligente" y que engendra, si se atiende a la estructura misma del libro I del CDH, el rechazo de la Redención por los infieles. Así, pues, si puede decirse que la abstención (por parte de Anselmo y Boso) de referirse a Cristo en este libro I supone una simple "hipótesis"<sup>9</sup>, no valdría lo mismo, a nuestro entender, con relación a la lógica de la infidelidad que es asumida realmente y ponderada en su justo valor: *sola ratione*. En ese plano es concluyente y vencedora, aunque no venza salvíficamente, siendo incapaz de aportar al hombre la más mínima luz de salvación<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Es de notar que el CDH expone un diálogo racional entre hombres de diversa actitud *religiosa*. Perspectiva distinta de la del *Prologion* que tiene en cuenta la postura *atea*. Eso en cuanto al punto de partida. En cuanto al término, el CDH excluye el destino absurdo expresado en una postura *desesperada*, *ie* sin esperanza ni salvación.

<sup>7</sup> Actitud que recuerda la de Pablo VI en su recomendación del diálogo: cf. nuestro artículo *En torno a la "Evangelii Nuntiandi"*. *Apuntes para una teología de la evangelización*, en *Teología* (1977), 101-134, esp. 118, 124 (sobre "Evang. Nunt."), 128 (sobre "Ecclesiam Suam").

<sup>8</sup> I,1: "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".

<sup>9</sup> Tal la postura de Roques ya señalada en nuestro artículo anterior p. 11.

<sup>10</sup> Ver la magnífica afirmación de Anselmo hacia el final del c. 24: "Rationem postulasti, rationem accipe...", con lo que muestra el rigor racional que lleva, a su manera, a conclusiones innegables. como tales, no pueden ser reducidas al axioma: "posito absurdo sequitur quodlibet". La

Inversamente, el libro II desarrolla con amplitud la lógica cristiana, mostrando su posibilidad intrínseca (*sola ratione*) y su fecundidad salvífica frente a los infieles, y dándoles así la oportunidad de asumirla de modo humano. Pero, de hecho, el libro II muestra el itinerario dialéctico como asumido exclusivamente por Boso y Anselmo, *ie* por los cristianos. También aquí Cristo sigue siendo todavía una hipótesis (al menos hasta el c. 15) en un proceso, inquisitivo más que deductivo, solamente recorrido por los cristianos frente a "hipotéticos" infieles que ocupan así el rol de meros espectadores de la lógica cristiana. Sólo en el momento en que se decidan a creer serán capaces de practicar realmente la lógica cristiana como Anselmo y Boso.

3. Un último punto preliminar sobre el *método* de trabajo anselmiano. ¿Cuáles son los rasgos salientes de la articulación funcional entre fe y razón presentes en el CDH? La exposición que sigue aportará la mejor respuesta posible, pero es conveniente adelantar ahora algunos elementos importantes.

Dos parecen ser las dimensiones principales del método: crítica y constructiva. La *primera* comprende:

a) la dialéctica dialógica a la que acabamos de referirnos y que enlaza, gracias al juego de las *rationes necessariae*, las dos lógicas opuestas frente al hecho cristiano;

b) también se refiere, correlativamente, a la crítica de la tradición, cuyo "logos" relativo al misterio de la obediencia salvífica de Cristo en la Cruz se revela, a los ojos de los infieles, endeble (*figmentum*) o carente de todo valor (*nullam vim habent*). Se compromete así la posibilidad de "dar razón" de los textos venerables de la Escritura al respecto<sup>11</sup>. La *sola ratio* de Anselmo debe pues, proceder a un trabajo al mismo tiempo "desmitologizante" del discurso tradicional y "hermenéutico" de la Biblia<sup>12</sup>.

La *segunda* dimensión, constructiva, del método se presenta como una *lógica de la grandeza divina*, una especie de original "via eminentiae", que engloba los elementos críticos, relativizándolos y superándolos, hasta lograr transformarlos en un todo

lógica de la infidelidad responde a la *realidad* de un mundo cerrado a la salvación.

<sup>11</sup> Alusiones a la tradición: paralelismos Adán-Eva-Satanás (cc. 3-4), derechos del demonio (cc. 6-7); textos de la Escritura (cc. 8-10).

<sup>12</sup> Ciertos autores califican de "demythisation" al esfuerzo de Anselmo en el CDH: J. Plagnieux, *Le binôme "iustitia-potentia" dans la sotériologie augustiniennne et anselmienne*, dans *Spicilegium Beccense*, Vrin, 1959, p. 149; R. Pouchet, *La "rectitudo" chez saint Anselme, Et. Augustiniennes*, Paris, 1964, p. 159 (donde cita y aprueba al autor anterior).

que traduce la intención del autor de pintar, como ya se dijo, el retrato, o mejor, el icono de Cristo. Las *rationes necessariae* se presentan así con una insospechada dimensión pictórica. Ellas son el instrumento fundamental, como el pincel capaz de pintar la parte más sólida e importante de la figura del segundo Adán, en torno al cual encontrarán su ubicación los personajes de la historia salvífica (Adán, María, Satanás) que la tradición había ubicado en primer plano.

El trabajo constructivo de Anselmo adquiere, a partir del c. 16 del libro II, una profundidad insólita. El dinamismo de su dialéctica se abre al infinito. Al llegar al Misterio Pascual, conducido por la investigación sobre el hombre pecador que debe ser salvado, la mente entra en el espacio del Infinito. Allí lo impensable se hace pensable, siendo el signo de ello que todas las categorías hasta entonces empleadas se ven transformadas en un doble sentido: inversión del orden inductivo precedente (como se verá más adelante, relación entre el *exemplum* y la *eminentia*: las dos dimensiones fundamentales del retrato), *ie* que lo menos importante debe entenderse a partir de lo más importante; segundo, porque los contenidos mismos de las categorías se ven desbordados por todos lados al tratar de “adecuarse” a la realidad profunda del Misterio (*mirabilis restauravit*). A ellos nos referiremos en detalle más adelante, pero conviene subrayar que Anselmo ofrece en esta reflexión un ejemplo preclaro de lo que es practicar la *via eminentiae* del conocimiento divino.

El anuncio cristiano de salvación, por el mismo hecho de ser propuesto al hombre, lo invita a pensar. Lejos de imponer límites a su pensamiento le abre, de derecho, perspectivas vertiginosas en las que el hombre puede y, al menos, es mejor que entre porque así, según la admirable fórmula de Boso (c. 16), al decir algo del Misterio, por poco que sea, se permitirá vislumbrar la posibilidad de seguir indagando y afinando el pensamiento para descubrir más y mejor su abismo infinito<sup>13</sup>.

## II. Lectura diacrónica del CDH

Al tratar de mostrar cómo progresa el pensamiento de Anselmo en sus sucesivas etapas se pondrá de manifiesto cómo ha trabajado la composición del texto. Más aún, pues la lectura diacrónica del CDH puede ser emprendida a diversos niveles de

<sup>13</sup> II,16: “*Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris*”.

profundidad: desde el más inmediato y material (orden de capítulos y de las ideas que emergen más inmediatamente de ellos) que manifiesta la factura textual de la composición, hasta otros niveles más profundos que revelan sobre todo la articulación a nivel del pensamiento “composicional” del autor<sup>14</sup>.

A ese nivel pretendemos referirnos ante todo, presentándolo de la manera siguiente:

1) Se hablará primero, de la “*quaestio*” implicada en el *Cur* del título, y, en segundo lugar, de la “*respuesta*” dada por Anselmo al problema del hombre-Dios. Se recorrerán en ambos casos los dos libros de la obra.

2) Tanto la cuestión como su respuesta serán examinadas en su aspecto óntico y noético. El primero marca el aspecto objetivo (el *quid*) del tema haciendo surgir sus diversas aristas; el segundo subraya la manera (el *quomodo*) en que el pensador encara y resuelve la cuestión. Se pondrá así de relieve el sujeto que piensa y su modo de pensar.

### A. La “*quaestio*”

Claramente enunciada por el título *Cur Deus homo*, ella es, como se dijo, objeto de universal interés por parte de los dialogantes: “*unum idemque est quod quaerimus...*”. Si se la examina en perspectiva óntica y noética se obtienen los siguientes resultados:

#### 1) *Perspectiva óntica*

El *quid* de la cuestión como tal es la figura de un Dios-hombre justificable a los ojos de la razón humana. Desde ese ángulo el pensamiento del libro progresa del modo siguiente:

El libro I se ocupa ante todo de *Dios*. Lo verdaderamente cuestionado por todo este problema es la *imagen divina* creída

<sup>14</sup> La expresión “composicional” (= ¿compositoril?) pertenece al léxico musical (cf. R. Leibowitz, *Le compositeur et son double. Essais sur l'interprétation musicale*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 48, 64, 79-80, 180, 224, et *passim* (compositional/le); G. Schmidgall, *Literature as Opera*, Oxford UP, New York, 1977, p. 307 ss.). Nada raro hay en esta analogía si se recuerda la importancia que tuvo la música para las investigaciones estructurales de un Lévi-Strauss, y a partir de él en la metodología para analizar textos: cf. por ejemplo, la Introducción de P. J. Labarriere, *Structures et mouvement dialectique de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1968, o la conclusión del estudio teológico de M. Corbin, *L'inouï de Dieu*, Desclée, Paris, 1981.

por los cristianos según el testimonio de las Escrituras: referencias a los atributos divinos (omnipotencia, sabiduría, misericordia, justicia) y a la cuestión trinitaria implicada por el sacrificio sangriento de la Cruz. Todo ello entre el c. 4 y el 10.

El resto del libro I (del c. 11 al 25) se centra en el *hombre pecador*, *ie* en la figura del primer Adán.

El libro II realiza en cierta manera la síntesis: elabora la figura del *hombre-Dios* que es, de hecho, el segundo Adán. Se habla tanto de su ser (*esse-persona*) como de su obrar (*facere*: dividido en *agere-pati*), pero se acaba insistiendo en su actividad donde resplandece el carácter de *auctor salutis* señalada desde el comienzo (I, 3). Al ser segundo Adán, y como tal Redentor, el hombre-Dios precisa de qué Dios (*Deus-homo*) y de qué hombre (*homo-Deus*) se trata.

He aquí un gráfico alusivo:

|  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
|--|---|------|--------|-----------------------------|---------------------|-------|----------------|-------------|--|--|----|-------------|--------|----------|-----------------------|
| <table style="border-collapse: collapse;"> <tr><td style="text-align: center;">I</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">Dios</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">imagen</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">{ atributos { obediencia de</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">{ trinidad { Cristo</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">_____</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">hombre pecador</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">primer Adán</td></tr> </table> | I | Dios | imagen | { atributos { obediencia de | { trinidad { Cristo | _____ | hombre pecador | primer Adán |  | <table style="border-collapse: collapse;"> <tr><td style="text-align: center;">II</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">hombre-Dios</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">{ esse</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">{ facere</td></tr> <tr><td style="text-align: center;">segundo Adán-Redentor</td></tr> </table> | II | hombre-Dios | { esse | { facere | segundo Adán-Redentor |
| I  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| Dios   |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| imagen   |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| { atributos { obediencia de  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| { trinidad { Cristo  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| _____  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| hombre pecador   |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| primer Adán  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| II   |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| hombre-Dios  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| { esse   |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| { facere   |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |
| segundo Adán-Redentor  |   |      |        |                             |                     |       |                |             |  |  |    |             |        |          |                       |

## 2) Perspectiva noética

Se trata aquí del “cómo” de la cuestión, *ie* de ver quién se va interrogando a través del libro y cómo se va cuestionando. Estos son, en líneas generales, los resultados:

• El libro I presenta, como se dijo, *dos actitudes* insuficientes: la de cristianos racionalmente negligentes, *ie* poco convincentes, y la de infieles temerarios e igualmente poco convincentes en sus mismas exigencias racionales.

Los primeros capítulos (4-10) enfrentan a cristianos y no cristianos (cultos o iliteratos) en un diálogo del que, por una parte, cierta tradición cristiana sale mal parada (*figmenta... nullam vim habent*), sin que por otra, los infieles demuestren poseer una imagen de Dios (sola omnipotentia, solo iussu, sola misericordia) que se revele suficiente a los ojos de la razón. Por eso el c. 10 elabora un *pacto noético*, entre discípulo y maestro, que respete ante todo la imagen de Dios<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> I,10 (hacia el final): “A. - Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum *pacisci*, ut nullum vel minimum inconveniens *in Deo* a nobis accipiatur et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiiciatur. Sicut enim

El resto del mismo libro (11-25) despliega la *lógica de la infidelidad* compartida por fieles e infieles. Ella procede *sola ratione* y llega válidamente a sus conclusiones: ¡no hay salvación! En esa perspectiva el triunfo de la razón coincide con el absurdo de la existencia humana. La desesperación es su signo acabado.

• El libro II expone la *lógica de la fe cristiana* en un doble momento: lo que podría llamarse lógica de la esperanza y lógica del amor. La primera abarca los quince primeros capítulos que culminan en el encuentro con la figura de Cristo, el Redentor cristiano ansiosamente buscado y deseado por todos<sup>16</sup>.

La segunda, en cierta manera la más importante por revelar la sabiduría de la misericordia divina que está en juego desde el comienzo del CDH (I, 3), eleva la reflexión hasta la misma fuente. El *cur* se plantea en el hombre que desea la salvación porque existe, ante todo y eternamente, en el Dios cristiano que desea ser el Salvador como mayor manifestación de su Soberano Bien y, por ende, como mayor prueba de amor al hombre. Y el *pacto* (noético) puede darse entre los hombres que buscan salvarse porque existe, ante todo y eternamente, en la vida misma de Dios donde Padre e Hijo tejen, en el mismo seno de la Alianza trinitaria, el pacto por el que el hombre podrá integrarse en ella, gracias a la realidad del hombre-Dios, a título de hijo y heredero, *ie* con paridad de derechos<sup>17</sup>.

*in Deo* quemlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas.

B. - Nihil in hac re accipio libentius, quam ut *hoc pactum* inter nos communiter servetur”.

<sup>16</sup> II,15: “*Aperte igitur invenimus Christum, quem Deum et hominem confitemur et mortuum propter nos. Hoc autem absque omni dubietate cognito...*”. Que esos quince primeros capítulos responden a la lógica de la esperanza aparece, primero, por oposición al libro I que expone en su segunda parte (11-25) la lógica de la desesperanza, propia del infiel (cf. c. 20 fin, 22 inicio, 23 fin, 24 fin). En segundo lugar se lo dice expresamente, de acuerdo a lo anunciado en el mismo comienzo del CDH (I,1: “*parati semper ad satisfactionem omnipotentis se rationem de ea quae in nobis est spe*”) en algunos capítulos: cf. c.6 fin, c.8 fin).

<sup>17</sup> Dicho de otro modo, la *misericordia* divina y la *salvación* del hombre van de la mano en el pensamiento anselmiano: el libro I culmina en la pregunta (humana): ¿qué sucede con la misericordia de Dios y con la salvación del hombre? (cc. 24-25). El libro II es la respuesta simultánea, de Dios y del hombre, a esa doble y única pregunta, tal como la anuncia y la enuncia el mensaje evangélico. El cristiano se eleva allí hasta el *Pacto* trinitario, diálogo eterno donde Padre e Hijo se interrogan y responden misericordiosamente al hombre que debe ser salvado (cf. esperando la exposición del texto, cc. 16: Pacto; 18: hombres como hijos y herederos = *debitum* del Padre; 20: diálogo trinitario y llamado a la fe).



salida en perspectiva: si Dios, que puede hacerlo, cumple con la satisfacción imposible al hombre. La condición necesaria (o *necesidad* condicional) del c. 4 aparece así en el horizonte de libro I. Más aún, está implícitamente afirmada en la necesidad de creer en Cristo, conclusión del libro I que supone la realización de dicha condición. Conclusión también de la primera parte del diálogo entre cristianos y no cristianos, la necesidad de la fe pide una mediación que será ofrecida en el transcurso del libro II: la *conveniencia* de llevar a su término (*perficere*) la obra divina creará el nexo indisoluble entre el *factum* y la *necessitas*. Rotundamente afirmada a fin del libro I (c. 25) ella será desarrollada y justificada en todo el resto del CDH.

• Examinado desde este ángulo el libro II articula admirablemente *conveniencia* y *necesidad*. Más aún, puede dividirse en tres partes de las cuales la segunda, ocupada en mostrar la necesidad (peculiar, *ie* libre) propia del ser y del obrar del hombre-Dios (cc. 6-15), se ubica entre la presentación de dos conveniencias: relación, primero, entre creación (destruida) y recreación (*perfectio operis*: cc. 1-5), y segundo, afirmación e inteligencia del modo más admirable de la recreación (cc. 16-19). La razón de ser de esa necesidad condicional está enmarcada por una profunda meditación sobre la conveniencia de semejante actuar divino. Importa verlo en detalle.

Los primeros cuatro capítulos ponen en evidencia la *conveniencia* de la recreación divina (*perficere opus*) a partir de las mismas estructuras naturales de la creación: en concreto el hombre es creado racional, justo y feliz, llamado por lo tanto a la inmortalidad y a la resurrección. Dicha conveniencia es tal que hace surgir un “debitum” en Dios, una especie de necesidad que Anselmo no duda en llamar “*gratia*”. Expresión de su bondad en acto de comunicación gratuita que engendra en Dios una cuasi-obligación (*sponte se ut perficeret inceptum bonum quasi obligavit*: c. 5), la cual expresa a su vez la decisión inalterable de permanecer fiel al proyecto creador, *ie* a la Alianza original con el hombre<sup>20</sup>.

Así, pues, esta primera parte pone de relieve la conveniencia dentro del marco de la relación entre las estructuras creacionales

<sup>20</sup> II,5 fin: “Quae scilicet *necessitas* non est aliud quam *immutabilitas honestatis eius*, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur *necessitas*. Dicamus tamen quia necesse est, ut *bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat* de homine quod inceptit, quamvis *totum sit gratia bonum quod fecit*”.

y la libre e inalterable fidelidad de Dios a ellas, más allá del pecado y su consiguiente satisfacción.

La respuesta lógica a dicha conveniencia está dada por los cc. 6-15. Ella pinta la figura del hombre-Dios en su ser y en su obrar: ambos *necesarios* si la satisfacción, imposible al hombre, *debe* ser cumplida para la realización del plan divino. Pero, aun así, importa subrayar que dicha necesidad es *asumida libremente* por el hombre-Dios, tanto en cuanto Dios como en cuanto hombre inocente que escapa al “debitum” del pecado (c. 11).

Así articuladas, una necesidad libremente asumida (la satisfacción por el hombre-Dios) a una conveniencia libremente elegida por Dios como necesaria (se quasi obligavit), los cc. 16-19 retornan al horizonte de la *conveniencia* abriéndolo hasta el Infinito. Es desde Dios mismo que se percibe ahora dicha conveniencia, desde lo que podrían llamarse estructuras, no ya creacionales, sino divinas. Y, por eso, esos capítulos retoman las perspectivas trinitarias apenas insinuadas en el primer tramo del libro I, explicitándolas y desbordando así cuanto se dijo hasta este momento en el libro II. Tanto las estructuras creacionales como el “debitum” de la satisfacción, asumidos por el hombre-Dios, ceden el lugar al Pacto trinitario, donde el eterno diálogo entre Padre e Hijo hace brillar la fuente y la razón última de toda conveniencia. A través de la *voluntas pia* del Hijo, soberana expresión de una Libertad Misericordiosamente Sabia, el Infinito de Dios se revela como visualizando y queriendo la máxima exaltación de la naturaleza humana a través de un hombre-Dios capaz de conciliar en sí mismo Santidad y Pecado, Vida y Muerte, Inocencia y Castigo. Como dice Boso en el c. 18, en semejante perspectiva, propia de la “*summa communicatio Summi Boni*”, todo “debitum” ha desaparecido (*nulla ratione ex debito*). En eso consiste precisamente el carácter más admirable (*mirabilis*) de la restauración operada en Cristo sobre la creación hecha en el primer Adán. El segundo lo desborda infinitamente (*plus in infinitum*, fórmula que aparece en los cc. 14 y 18) al superar no sólo las exigencias del “debitum” de la satisfacción sino las mismas exigencias creacionales formuladas al comienzo del libro II, todas ellas relativas al primer Adán. La *civitas caelestis* (II, 16) a la que Dios llama no configura al segundo Adán, hombre-Dios, Salvador de los hombres. Lo que equivale a decir que el hombre entra en la Alianza trinitaria (el *Pactum*) con derechos de hijo y heredero, *ie* con igualdad de derechos.

El gráfico siguiente ayudará a captar, en grandes rasgos, el movimiento de esta sección:



|           | I   | II  |
|-----------|---|---|
| c. 4      | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Homo peccator: <i>factum</i></li> <li>• Opus perficiendum: <i>convenientia</i></li> <li>• Persona Dei<sup>9</sup> <i>nece-ssitas</i></li> </ul>  | <i>Convenientia: ex</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>• structura creationis</li> <li>• facto satisfactionis</li> </ul>  |
| cc. 8-10  | <ul style="list-style-type: none"> <li>Voluntas-Persona (Dei)</li> <li>Voluntas: libera oboedientia</li> </ul>  | <i>Necessitas hominis-Dei: libera</i>   |
| cc. 11-25 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Factum: Peccatum-Satisfactio Homo debet</i></li> <li>• <i>Necessitas conditionalis Deus potest (si vult) (necessitas fidei: credendum!)</i></li> <li>• <i>Convenientia: s perficiendi opus</i></li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>{ esse</li> <li>{ agere</li> <li><i>Convenientia: ex</i></li> <li>• Dei: Summo Bono (Pactum)</li> <li>• homine: exaltato per hominem-Deum (filius-haeres)</li> <li>= <i>Civitas caelestis</i></li> </ul> |

## 2) Perspectiva óptica

El aspecto noético ha mostrado el orden de las cuestiones fundamentales que Anselmo va desarrollando y acentuando según diversos ángulos hasta centrarse preferentemente en la conveniencia. Su importancia se debe a algo esencial: en ella se pone en juego la *imagen del Dios cristiano*. Ese es el objeto, el *quid*, que esta nueva sección debe manifestar, recorriendo también los libros del CDH.

• Como se sigue de todo lo que antecede los primeros diez capítulos del libro I, al plantear la cuestión y dar los lineamientos para su solución, acentúan la necesidad de dar razón de la Redención cristiana, *ie* de mostrar que ella presenta una imagen de Dios, un sentido de Dios, se diría, capaz de ser justificada ante los ojos de la razón humana. Tanto el problema de los atributos (sabiduría, omnipotencia, amor-misericordia) como las imágenes trinitarias (obediencia del Hijo a su Padre a través de la Cruz) hacen resaltar el punto clave: ¿qué tipo de Dios elegir? ¿en qué Dios se cree? Un Dios fácil, poco complicado, benévolo, que repugna al sacrificio: tal, en breve, la postura no-cristiana fundada en una cierta idea de la Trascendencia divina. O más bien un Dios difícil, rígido en su justicia, misericordioso pero sólo a través de los requerimientos de una satisfacción rigurosa hasta exigir un sacrificio sangriento: postura atribuida generalmente a los

cristianos y bien presente en los primeros capítulos del CDH<sup>21</sup>.

Así, pues, la conveniencia de que Dios lleve a buen término su obra creadora arruinada por el pecado, formulada en el c. 4 se enmarca en un mundo de ideas e imágenes que revelan el problema del sentido "humano" (sola ratione) de Dios. Se trata, pues, de dar razón ante los hombres del Dios en quien se cree. Un Dios, por sobre todo, eminentemente sabio: a través de la *lógica* del creyente se manifiesta la *sabiduría* del Dios confesado en tal o cual religión<sup>22</sup>.

El resto del libro I muestra cómo se va abriendo camino el cristiano que acepta semejante desafío. La perspectiva noética marcó la importancia del *factum* y la *necessitas* en esta serie de capítulos 11-25. Es claro, sin embargo, que Anselmo está lejos de olvidar que ellos se enmarcan dentro de la *convenientia*. El capítulo final del libro I lo dice expresamente:

"An non intelligis ex iis quae supra diximus, quia *necesse est* aliquos homines ad beatitudinem pervenire? Nam *si Deo inconveniens est* hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod illum sine omni macula fecit, ne aut boni incepti paenitere aut propositum implere non posse videatur; *multo magis propter eandem inconvenientiam* impossibile est nullum hominem ad hoc provehi ad quod factum est".

La imagen de un Creador trascendente y honorable impone la imagen de un Dios justo que respete y haga respetar, por parte de la creatura libre, las exigencias del orden creado<sup>23</sup>. Tal imagen adquiere trazos muy rígidos cuando se la contrapone a la imagen del hombre pecador. Es lo que ocurre en estos capítulos 11-25, de los cuales el texto citado expone la conclusión, engendrando en el lector un innegable malestar. La reacción del mismo Boso,

<sup>21</sup> I,10 hacia el fin: "Quaeritur enim cur Deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse Deo hominem hoc modo salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem. *Mirum enim est, si Deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti*". Comparar con la crítica que, sin nombrar a Anselmo, hace R. Girard de una postura teológica idéntica en su libro *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978, (pp. 206-208: el "pacto" 236-237, 240, 250, 252-253), señalando con toda justeza los peligros de semejante concepción.

<sup>22</sup> La importancia de la sabiduría divina aparece ya desde el comienzo (I, cc. 3, 6, 8, 15, 25) hasta dominar todo el libro II, donde irrumpe explícitamente en los cc. 12-13 acerca de la sabiduría de Cristo (*immensa sapientia*), y sobre todo a partir del c. 16 que trata de exponer la profundidad sapiencial del Misterio de Dios.

<sup>23</sup> Los textos principales al respecto se encuentran en la segunda parte del libro I (cc. 11-25), en especial cc. 11, 13, 15 con las referencias al honor y la justicia divinas.



por otra parte, lo atestigua claramente y debe ser así. Lo malo es limitarse a dichos textos olvidando que integran un todo. Pero, situados donde están, conservan su pleno valor y forman parte irrenunciable de la lógica de la infidelidad. Anselmo no pretende en modo alguno renunciar al severo contenido ahí expresado. El Dios cristiano no es un títere paternalista fácilmente manejable. Semejante imagen es indigna de Dios. En este punto hay, según el CDH<sup>24</sup>, clara oposición entre cristianos y no-cristianos. El cristiano cree en la misericordia de Dios pero no se contenta con cualquier pintura de la misma. En ello están involucradas la dignidad de Dios (el *honor*) y la del hombre. Por eso el libro I culmina en la necesidad de buscar la verdadera imagen de la misericordia divina manifestada en la redención cristiana: "*Aliam misericordiam Dei video esse quaerendam quam istam*" (I, 24).

• Ese esfuerzo de investigación (quaerere) es la obra del libro II que propone tres aspectos de la imagen, correlativos a los tres momentos de la perspectiva noética.

La *conveniencia* propia de las estructuras creacionales hace surgir, en el c. 5, la imagen del *Dios de la Alianza*, invariable e inmutablemente *fiel* a la misma, que por pura gratuidad mantiene de manera incólume el don de su Promesa. Detrás de una terminología estática y, sobre todo para mentes de formación aristotélica-escolástica, de marcado cuño filosófico (*immutabilitas honestatis eius*), Anselmo dibuja ante nuestros ojos los primeros rasgos del Dios judeo-cristiano: perspectiva vetero-testamentaria donde el Creador se encuentra frente a su primer Adán, colocada ya en el horizonte de una culminación final. Ya en este primer nivel todo es "gracia".

En un segundo momento, las estructuras creacionales dan lugar a las estructuras hipostáticas (o teándricas) que se encarnan en la persona del *hombre-Dios*. Este, al mismo tiempo cumplimiento y superación de todo lo que creación y satisfacción por el pecado exigen, abre un nuevo y más amplio espacio de gratuidad: la reconciliación de Dios y del hombre, miembros de la Alianza, se transforma en su real perfeccionamiento óptico (*perficere*). La imagen del primer Adán está, en efecto, diseñada sobre otra imagen cuyos primeros rasgos permiten intuir y afirmar una realidad que las trasciende infinitamente (*plus in infinitum*) y que Anselmo, con audacia y respeto al mismo tiempo,

<sup>24</sup> Referencias a esa imagen de Dios: redención *solo iussu* (I,6), *sola misericordia* (sine iustitia) (I,24).

trata de penetrar más aún teniendo conciencia de las hondas proximidades del Misterio.

De eso se ocupa el tercer momento (cc. 16-20). Las estructuras teándricas ceden aquí el lugar, integrándose en ellas, a las estructuras divinas, más exactamente *trinitarias*. Es el nivel más profundo de la Alianza: el *Pactum* entre Padre e Hijo en el seno mismo de Dios. Es la inversión de todas las perspectivas precedentes que encuentran así su más acabada comprensión (la "ratio") en el Don Infinito de Sí mismo que Dios hace a la humanidad en la persona del Hijo Redentor, segundo Adán a cuya imagen debe conformarse el Reino (la "*civitas caelestis*"). Es, por lo mismo y sobre todo, la más honda razón de toda *conveniencia*.

Importa ver más en detalle esta inversión de perspectivas según la cual las estructuras trinitarias, al asumir las otras estructuras (creacionales e hipostáticas), las desbordan *in infinitum*.

La creación del hombre libre, deliberadamente destruida por el pecado, tiene exigencias que se manifiestan en dos aserciones: el *debitum satisfactionis* por el pecado cometido y el *debitum iustitiae integrae* o vuelta a la condición primera de la justicia en que Adán había sido creado<sup>25</sup>. La redención operada por el hombre-Dios desborda infinitamente todas esas exigencias ya que, en razón de su cualidad de hombre-Dios, su acción (*facere*) supera con creces cuanto Dios podía exigir de un hombre justo que, hipotéticamente, ocupara el lugar de Adán pecador. Es decir, desde este ángulo, la unión hipostática supera las justas demandas de la satisfacción. Por lo mismo la Encarnación desborda también la Redención del pecado.

Sin embargo eso no basta. Importa afirmar a continuación e inversamente que el modo concreto como se operó la redención y restauración del hombre (el *mirabilis* del c. 16) supera a su vez las meras estructuras hipostáticas en cuanto tales. Vale decir, añade un *plus* de gratuidad en la comunicación del Sumo Bien a los hombres pecadores. Al hacerlo desborda también, y por lo mismo, todas las estructuras creacionales (del primer Adán). El *segundo Adán*, en efecto, es el *hombre-Dios-Salvador del género humano* con cuyos rasgos debe modelarse la *civitas caelestis* o Reino de Dios.

A ese nivel debe comprenderse la inversión de perspectivas arriba indicada. Si la restauración supera la instauración original

<sup>25</sup> Sobre el *debitum satisfactionis* c. 11 y ss., sobre el *debitum iustitiae* cc. 23-24. La unidad de ambos "débitos" aparece claramente formulada en *De conceptu virginali et originali peccato*, cc. 2, 8, 12, 22, obra inmediatamente posterior al CDH.

en Adán (estructuras creacionales) ello se debe a que la Misericordia divina realiza con creces las exigencias de la Justicia que impone la satisfacción por el pecado. ¿Cómo? La obediencia de Cristo en la Cruz, obra suprema de la Misericordia, es la expresión de lo que Anselmo llama *voluntas pia* del Hijo quien, en el seno de la Trinidad, se ofrece para salvar al hombre incapacitado de hacerlo. Voluntad enteramente libre, Don puro de Dios en Sí mismo, que es fuente de la decisión divina de crear y de recrear al hombre, previendo y permitiendo el pecado y sus consecuencias. Voluntad puramente libre que llega, por así decir, a su paroxismo (mirabilis) cuando asume el modo de realización más paradójico, desconcertante y admirable al mismo tiempo. Es la expresión de la Sabiduría de Dios escondida en su Misterio.

En efecto, el segundo Adán, hombre-Dios-Redentor, se presenta como la conciliación de los opuestos. El es la Santidad (*munditia* en el lenguaje anselmiano) que se hace Pecado, superando de algún modo la oposición entre justicia e injusticia (bien y mal); es la Vida que asume y vence a la Muerte, mostrando que la verdadera Vida (Vida eterna) está más allá de nuestra vida y nuestra muerte; es el Inocente justo (ya pintado en el Antiguo Testamento) que admite ser tratado y condenado como culpable malhechor en la Cruz, haciendo patente que el Poder de Dios es capaz de asumir la debilidad para triunfar de la ceguera y las maquinaciones de la malicia humana. Así, pues, en plena consonancia con la Escritura, el hombre-Dios, según Anselmo, asume el pecado (sin ser pecador), pasa por la muerte y se identifica con el castigo de los malhechores. Todo ello por pura gratitud, desbordando toda posible exigencia brotada, sea de la satisfacción por el pecado sea de las mismas estructuras hipostáticas. Es la *máxima comunicación del soberano Bien*. Y ¿por qué?

Una es la respuesta, simple y profundísima: el bien del hombre. En lenguaje anselmiano, la *exaltatio humanae naturae*, de la que ya se habla al comienzo del CDH (I, 8) y que corre paralela con la manifestación del rostro misericordioso de Dios. Esa es la imagen del Padre que resplandece en el segundo Adán enviado por El mismo para salvar a los hombres. Ese el núcleo del Misterio cristiano que culmina en la apertura hacia el mismo seno de la Trinidad donde eternamente dialogan Padre e Hijo sobre “por qué un Dios hombre”.

Una palabra más para mejor entender en qué consiste esa exaltación de la naturaleza humana. La manera paradójica y admirable de realizar la restauración humana transforma la imagen del segundo Adán en la del *Primogénito* de muchos hermanos.

En otros términos, los hombres son no sólo hijos sino también herederos de la obra (facere) admirable del hombre-Dios-Redentor. Es el contenido de los cc. 18-19, auténtica culminación de la soteriología anselmiana. A tal punto que la acción puramente gratuita de Dios a través del hombre-Dios trae aparejada, como consecuencia ineluctable, la aparición de un *debitum* en el seno mismo de Dios. El Padre *debe* responder al gesto incomparable de su Hijo y como, según Anselmo, nada puede darle a Este dada su condición divina, sólo queda que Le responda en la persona de sus hermanos y herederos, los hombres redimidos. Lo que implica dos cosas de enorme trascendencia: ante todo, que Dios mismo lleva el Don de Sí mismo hasta “renunciar” a ser Don, en la medida en que libremente quiere que surja en su propio seno un *debitum* con relación a la naturaleza humana recreada a la imagen del segundo Adán. Luego que, por el mismo hecho, la exaltación del hombre alcanza un nivel muy superior al que tendría si no hubiera sido redimida del pecado, aun en el hipotético caso (*per absurdum*, según Anselmo) de que Cristo se hubiera encarnado como simple coronación de toda Creación. En tal perspectiva se entiende más que nunca que el cristiano pueda cantar: “*O felix culpa!*”<sup>26</sup>

Se puede ver entonces con claridad cómo este tercer momento consagrado a adentrarse en la imagen del Dios cristiano supera todas las estructuras anteriormente vistas: creacionales (incluyendo la satisfacción por el pecado que destruye el orden del mundo) e hipostáticas. Más aún, se está casi tentado de agregar que el dinamismo del *plus in infinitum*, con que Anselmo concluye en los cc. 14-15 su investigación sobre la necesidad de un hombre-Dios-Redentor, adquiere en los capítulos siguientes una especie de vértigo.

La entrada en el ámbito trinitario permite que irrumpa verdaderamente, en lo que se vislumbra del Misterio de la Nueva Alianza, “*aliquid novum*”<sup>27</sup>. Ni las estructuras humanas ni las estructuras trinitarias quedan simplemente iguales a lo que serían

<sup>26</sup> Lo que se expone en el texto lleva a concluir que la doctrina de Anselmo supera una serie de antinomias comunes en las reflexiones cristológicas: sobre la conveniencia de la Encarnación (con o sin pecado), sobre el sentido de la Redención de Cristo por nosotros (= “*propter nostram salutem*”, o “*pro nobis*”): *ie* en lugar nuestro y *favor* nuestro), y sobre el mérito (dimensión óntica y jurídica).

<sup>27</sup> La expresión *aliquid novum naturae* aparece en *De conceptione...* c.16, aplicada al Hijo de la Virgen. Y si allí parece extenderse a la hipótesis de un puro hombre, sin conexión directa con Adán pecador, la misma expresión es aplicable *a fortiori* cuando ese hombre es, además, Hijo de Dios. Por lo que puede ser legítimamente empleada con relación a la doctrina del CDH que estamos exponiendo.

si sus relaciones no hubieran pasado por el pecado. La afirmación de la obediencia de Cristo en su Pasión como *victoria de Dios* constituye un auténtico triunfo *óntico, noético y ético* al mismo tiempo, en cuanto expresión suprema de su Poder, su Sabiduría y su Libertad-Don de Sí. Tal es el Dios Fiel de la Nueva Alianza que ha querido *desde siempre* llevar a su término, perfeccionándola (perficere), la obra de la Creación. Tal el Dios que nunca ha existido sin querer al segundo Adán-Redentor y a sus hermanos como integrados en la misma vida íntima del Primogénito.

Las alturas contemplativas a las que llega así la búsqueda de Anselmo permiten acercarse al auténtico sentido del CDH: el cristiano que, como lo hacen Anselmo y Boso en el libro II, piensa su fe en la Redención para testimoniarla en el diálogo, acaba descubriendo rigurosamente (sola ratiōne) que las estructuras de la creación y de las exigencias brotadas en ella a partir del pecado —preámbulos y axiomas de su investigación—, se encuentran como pensadas y queridas eternamente por Dios (trino) dentro de estructuras divino-humanas (Nueva Alianza) más comprensivas y, por lo mismo, capaces de englobarlas superándolas infinitamente: *et plus in infinitum*. Perspectiva dinámica que Anselmo está lejos de pretender agotar. Al contrario, él sólo desea proponer “*aliqua ratio*” (II, 16), por supuesto válida a los ojos de la razón, pero que deje abierto el campo del Misterio para que otros espíritus puedan explotarlo más ampliamente.

Una vez más, conviene recapitular lo dicho gracias a un gráfico que permita apreciar el movimiento del texto:

| II   | II  |
|--|---|
| <p><i>Convenientia:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• opus perficiendum</li> <li>• <i>imago Dei:</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>} attributa (Sapientia)</li> <li>} voluntates</li> </ul> </li> </ul> <hr/> <p><i>Convenientia: ex</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• factio peccati et sequelis</li> <li>• <i>Iustitia Dei (Honor)</i><br/>v. homo peccator (Adan)</li> </ul> | <p><i>Convenientia: ex</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. structura Creationis:<br/><i>Deus fidelis</i> (Alianza<br/>(immutabilis honestas)<br/>etiam post peccatum</li> <hr/> <li>2. structura hypostatica (supposita necessitate satisfactionis):<br/><i>homo-Deus</i><br/><i>plus in infinitum</i></li> <hr/> <li>3. structuris trinitariis<br/>(<i>Pactum Patris et Filii</i>): <ul style="list-style-type: none"> <li>• summa communicatio Summi Boni (Donum)</li> <li>• exaltatio naturae humanae (debitum Patris)</li> </ul> </li> </ol> <p>= <i>secundus Adam-Primogenitus fratrum</i></p> |

A esta altura el camino está suficientemente libre para adentrarse en la lectura sincrónica del texto anselmiano y completar así esta visión rápida pero nuclear del CDH. Convendrá sin embargo reiterar de manera sintética cuanto se viene de afirmar durante el recorrido diacrónico del texto. Aún a riesgo de repetirse un poco, con ello se pondrá en mejores condiciones al lector que se aventure a una lectura directa de la obra. Y esa es nuestra finalidad.

Se propondrán tres puntos: tras resumir de manera apretada el encuadre de la lectura diacrónica: pregunta y respuesta (A), se mostrará en un segundo momento la unidad de los aspectos noético y óntico (B), para en fin, conectando ambos aspectos (A + B) abrir el camino a la lectura sincrónica (C).

### A. Diacronía: pregunta y respuesta (Cur Deus homo)

#### 1) Pregunta (Cur)

(a) óntico: el *quid*

la figura del *hombre-Dios* “*auctor salutis*”  
imagen de Dios y del hombre (Adán)

(b) noético: *quomodo = quis*

quién se interroga: *pacto noético*  
(Boso-Anselmo/Adán-María)

su *lógica (via veritatis):*

*lógica de la fe:* { religiosa (infidelidad)  
esperanza cristiana  
amor cristiano

#### 2) Respuesta (al “Cur”)

(a) noético: el *quomodo*

elementos de solución (las tres Alianzas):

{ *factum* (creatio/peccatum/satisfactio)  
*necessitas* (homo-Dei-Redemptoris)  
*convenientia* (restauratio/perfectio)

(b) óntico: el *quid = quis + quomodo*

quién responde y qué *actitud* demuestra:  
la *imagen de Dios-Misericordia:*

{ persona Deus-homo-Verbum)  
atributos (Sabiduría)  
*voluntas pia* (Libertad-Donum)

qué realiza (*facere/perficere*):  
la *restauratio* como *exaltatio naturae humanae*  
= *Victoria* (Pascual) del Bien sobre el Mal  
(pecado-muerte-castigo entre el bien y el  
mal (*conciliatio oppositorum*?)<sup>28</sup>.

## B. Diacronía: de lo noético a lo óntico

(del *quomodo* al *quis*)

(a) Lo *noético* (la vía, el método, el *quomodo*):

- cuestión: *quomodo* = *quis*  
dos lógicas (infidelidad y fidelidad)  
acaban uniéndose en la *via veritatis* que se  
despliega *sola ratione* en la
- respuesta: los tres momentos que constituyen el  
*ordo viae*: *factum-necessitas-convenientia*  
forman el verdadero *quomodo* del aspecto  
noético.

(b) Lo *óntico* (la verdad, el pensar, el *quid*):

- cuestión: el *homo-Deus-auctor salutis*:
- respuesta: {
  - del primer Adán al *segundo Adán*
  - del Dios-Justicia al *Dios-Misericordia*
 a través de tres imágenes:
  - a) Dios *fiel* a la Alianza
  - b) Dios *sabio* que asume y desborda las  
justas exigencias de la satisfacción
  - c) Dios *misericordia* que elabora el *Pacto*  
trinitario de salvación dominado por  
la voluntad absoluta o decreto crea-  
tivo, y de la voluntad permisiva del  
mal.

La búsqueda del *quid* se transforma, pues, en la búsqueda  
de un *quis*, *ie* del rostro del *Redentor*, *segundo Adán* donde  
resplandece la imagen de la *civitas caelestis* (el Reino =

<sup>28</sup> Es de notar bien, al respecto, que las opiniones Santidad-pecado,  
Vida-muerte son el don de Cristo (agere) que *mira directamente a Dios*,  
mientras que la muerte como castigo doloroso (*pati*), *ie* la Cruz en cuanto  
tal modo de morir ajusticiado, considera la Pasión de Cristo en cuanto  
*mira a los hombres* como máxima expresión de solidaridad para con ellos.  
Es capital captar e insistir en este doble aspecto para no caer en una  
imagen sado-masoquista de Dios.

*exaltatio naturae humanae* = *fili, fratres et haeredes*) y la  
de un Dios *Trinidad* que introduce a la humanidad en el  
círculo de su vida íntima (*Pactum*).

## C. (A + B): de la cuestión por la respuesta a la cuestión (Cur Deus homo)

- cuestión: *manera* de cuestionarse (*quid* = *quo-*  
*modo* = *quis*):  
las dos lógicas unidas que permiten al  
cristiano recorrer las tres estructuras  
de la Nueva Alianza (creación-unión  
hipostática-Trinidad).
- respuesta: *razón última (ratio)* de la respuesta  
(*quis* = *quomodo* = actitud):  
la imagen de Dios (persona + volun-  
tad) que se revela finalmente como  
Don Infinitamente Libre en la Miseri-  
cordia (*voluntas pia*) que domina el  
Pacto.
- cuestión: irrumpe la imagen de un Dios Trino  
(*Pactum*) que se pregunta eterna-  
mente “*cur Deus homo*” para respon-  
der también eternamente “*ut homo*  
*fiat Deus*”, *ie* para que se dé *aliquid*  
*novum* e insólito (ónticamente): un  
segundo Adán, hombre-Dios a cuya  
imagen es querido el primero y toda  
su descendencia, a pesar, a través y  
más allá del pecado, a fin de que así  
configuren la *civitas caelestis*. Exalta-  
ción de la naturaleza humana al ser  
introducida *pleno iure*, por los *méritos*  
del Redentor, en el seno de la vida  
trinitaria<sup>29</sup>.  
Al responder, gracias a la fe cristiana,

<sup>29</sup> La importancia de la *civitas caelestis*, modelada en la intención di-  
vina de acuerdo a la imagen del segundo Adán, muestra la conexión de estos  
capítulos 16-19 del libro II con los paralelos del libro I (16-18). Aunque, de  
acuerdo al tenor explícito de la composición, estos aparecen como un ex-  
curso o paréntesis en el transcurso del libro I, la lectura diacrónica permite  
entrever que, más allá de los recursos *retóricos* del escritor Anselmo, hay

al Dios Redentor que se le revela de ese modo, el hombre entra en esa eterna pregunta-respuesta con que Dios-Misericordia-soberano Bien vence el mal (*victoria*) haciendo algo nuevo, una realidad *divino-humana* que afecta intrínsecamente a ambas esferas.

### III. Lectura sincrónica del CDH

Como ya se adelantó, la lectura sincrónica permite la captación simultánea de las relaciones básicas del pensamiento del autor, gracias a una visión de conjunto cuya inteligencia supera el simple modo de composición del texto (*quomodo*) para abrirse explícitamente al mismo núcleo (*quid*) donde se esconde el sentido profundo querido por el autor. Inseparable de la articulación estructural del texto, la sincronía desborda su composición para adentrarse con respeto en la mente del autor. Al hacerlo se descubrirá, conforme a lo adelantado en el párrafo I sobre el “proyecto anselmiano”, que nuestro autor, pretendiendo emular el trabajo de pintores que se esfuerzan por pintar a Cristo, presenta él mismo un retrato del Redentor como segundo Adán. Más aún, su manera de hacerlo permite hablar de un verdadero “icono de Cristo”, vencedor de la muerte y del pecado. Pero conviene avanzar gradualmente.

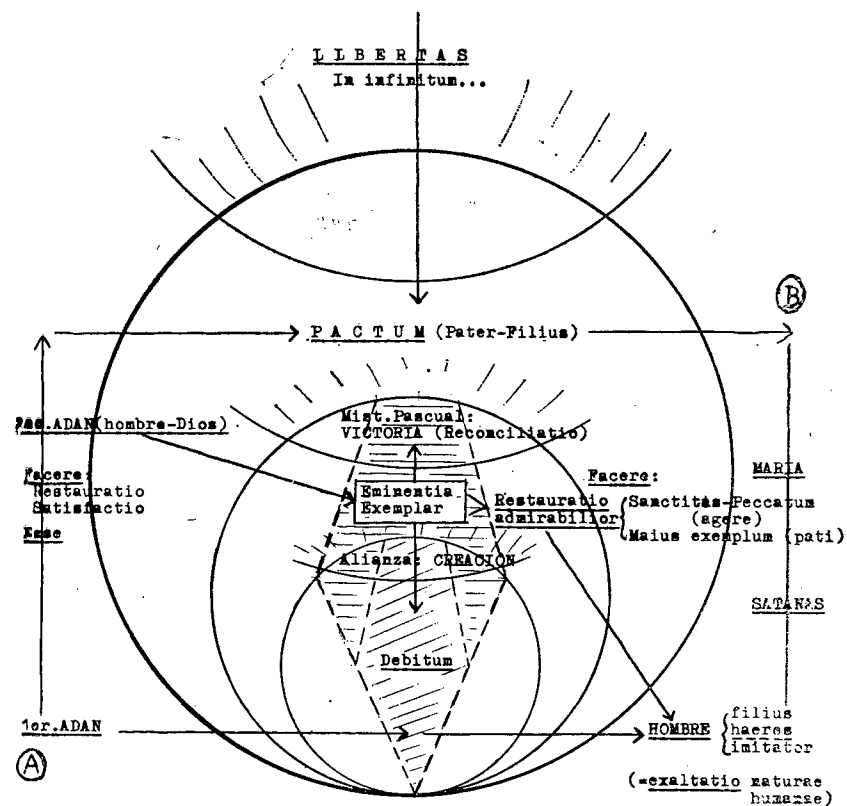
Si la lectura diacrónica exigió recorrer los dos libros que componen el CDH, la perspectiva sincrónica se centra solamente en el libro II. Es allí, en efecto, donde Anselmo diseña los rasgos del hombre-Dios.

Para facilitar su comprensión conviene proponer de antemano un gráfico que permita captar con una sola mirada las relaciones esenciales que determinan el retrato del hombre-Dios. Al realizarlo, se han preferido círculos y flechas a meras líneas para dar al conjunto un carácter dinámico más de acuerdo al sentido de la expresión con que Anselmo formula el Don Infinito de la Vida divina en Cristo: *et plus in infinitum* (II, 14.18). Algo inefable e inagotable que, sin embargo, excita y dispone a penetrar siempre más en los sucesivos círculos del Misterio de Dios que se desbordan unos a otros. Es, en el fondo, la dialéctica del *Proslogion*: el *id quo maius cogitari nequit* inicial (c. 2) se trans-

una conexión férrea entre la doctrina de ambos libros en lo que concierne a la creación (*per se*) del hombre y su recreación en Cristo.

forma en un *maius quam cogitari possit* (c. 15), el cual no es percibido así sino en la misma práctica del esfuerzo (*intendere*) por vislumbrar algún destello del mismo (c. 26; cf. CDH II, 16). Esto como se verá, no es posible sino volviendo sobre el terreno andado, *ie* descendiendo el camino ascendente, e invirtiendo y desbordando el sentido del camino y el contenido de las categorías.

He aquí el gráfico:



- |  |   |
|--|---|
| <p><b>A</b></p> <p>cc. 1-15: <i>movim. ascendente</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. - <i>Ex Adam (homo) ad hominem-Deum (Christum)</i></li> <li>2. - <i>Perfectio operis: Creatio-Incarnatio-Redemptio</i></li> <li>3. - <i>Libertas: Creatio Redemptio (Datio) Trinitas (Pactum: voluntates)</i></li> <li>4. - <i>Id quo maius... IN INFINITUM</i></li> </ol> | <p><b>B</b></p> <p>cc. 16-19: <i>movim. descendente</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. - <i>Ex Christo: per Christum (et Mariam) ad Adam (per fidem)</i></li> <li>2. - <i>Perfectio operis: Redemptio-Incarnatio-Creatio</i></li> <li>3. - <i>Libertas: Trinitas (voluntas pia) Dare Seipsum (Vita-mors) Credere (Re-creatio)</i></li> <li>4. - <i>Maius quam cogitari...</i></li> </ol> |
|--|---|

La lectura correcta del gráfico supone tener bien presente el doble movimiento, ascendente y descendente, que debe orientar la mirada. Ello corresponde, como se verá enseguida, al movimiento mismo de los capítulos del libro II del CDH. En líneas generales puede adelantarse que dicho movimiento doble permite una mejor apreciación, ella también doble, de los sucesivos círculos donde se van manifestando los rasgos cada vez más amplios y profundos del hombre-Dios. Círculos que pueden y deben ser leídos de adelante para atrás e inversamente. Círculos, además, dotados cada uno de su peculiaridad propia pero todos comunicados entre sí. De ahí, como el lector observará, los cortes empleados en la parte superior de los mismos para mostrar gráficamente que no se trata de universos clausurados y cerrados entre sí. Pero nada mejor que seguir las articulaciones del libro II para ir penetrando el sentido del gráfico y, así, el de la pintura de Anselmo.

#### IV. Las articulaciones del libro II

A. *Los quince primeros capítulos* hacen surgir la figura del hombre-Dios de la manera siguiente:

- recortado, primero, sobre la figura del hombre creado por Dios y pecador, obligado por lo mismo a la satisfacción (*Adán*): perspectiva de una teología de la Creación, obra de Dios eternamente fiel, más allá del pecado, a su Alianza con el hombre (1-5).
- afirmado, luego, en su ser (*esse*) hipostático (y además: solidaridad étnica con Adán y nacimiento virginal): condición necesaria de la satisfacción y la restauración (6-9).
- cumpliendo por su acción libre (*facere*) la obra de la reconciliación entre Dios y los hombres, como sigue:

a) siendo un ejemplo (*exemplum*) de perfecta obediencia a la voluntad de Dios en la línea de la satisfacción por cumplir y de la restauración de la naturaleza humana en su libre adhesión al bien (10-15),

b) él desborda todas esas exigencias por el Don libre de su Vida preciosa, hundiendo así la imagen del hombre-Dios en las profundidades del Misterio divino que triunfa *in infinitum* sobre todo pecado real y/o posible (!). Este aspecto de la imagen, que desborda y profundiza la ejemplaridad precedente, puede ser llamado *eminentia*: el hombre-Dios en cuanto se despliega, a través del propio Don de Sí Infinito, como suprema *victoria* de Dios. Así perfecciona Este su obra (*perficit*), la restaura y se reconcilia con los hombres.

Se ha llegado aquí al límite del ascenso, a la afirmación de la *summa communicatio Summi Boni* que sólo puede ser explorado adentrándose sin reservas en la *via eminentiae*.

B. Los *capítulos 16-19*, entrando más decididamente en el Misterio de Dios, invierten el sentido de la lectura dando prioridad y relieve al aspecto *eminentia* del retrato. Lo cual produce, desde el punto de vista pictórico, varias profundizaciones de las perspectivas hasta aquí presentadas. Comienza así el movimiento descendente.

La figura del segundo Adán aparece de la manera siguiente:

- recortada, primero, sobre un espacio infinito: el *Pacto* trinitario entre Padre e Hijo. Superación de la teología de la Creación y de su Alianza por la Alianza en el seno de la Vida eterna e Infinita del mismo Dios. Revelación de la Libertad Infinita en el diálogo de las personas divinas y en el juego de sus voluntades (*pia/approbativa* — *permissiva* — *absoluta/decretum*) dominado por el Amor Misericordioso que resplandece en el Hijo (*voluntas pia*). Allí se plantea y se resuelve la cuestión única y fundamental: *Cur Deus homo*. ¿Por qué (= para qué) un Dios (hecho) hombre, *ie* Cristo? Allí decide Dios la manera concreta y más admirable (*mirabilis*) de reconciliarse con los hombres recreándolos, *ie* restaurándolos a imagen del segundo Adán, mucho más allá de la instauración creadora. He ahí la *civitas caelestis* (= Reino de Dios) por la cual el Hijo ofrece eternamente sus servicios (*magnitudo servitii*) al Padre, como dice el hermosísimo c. 16 del libro II.

- afirmada, luego, como la figura del *Redentor y Salvador de los hombres* a través del Don Infinito de su Vida humano-divina, lo que significa:

a) prioridad de la *restauración* concebida como manifestación *eminente* de la Santidad divina capaz de asumir, sin sufrir el más mínimo perjuicio, el pecado (*ex genere Adae*), y de triunfar así sobre él de manera más perfecta todavía. Por decirlo de otro modo, se trata aquí del aspecto activo de la Redención: *agere*.

b) presentación del aspecto pasivo (*pati-sustinere*) como desbordando él también las exigencias de la satisfacción (c. 18, exclamación final de Boso: "*Aperte nunc video quia nulla ratione se ipsum mori ex debito... dedit ad honorem Dei...*"), en la medida en que la Cruz de Cristo, expresión perfecta de la libertad del hombre-Dios en la permisión de su muerte (*occisio*) por los hombres, lo revela un *maius exemplum* de su amor incommovible por el bien, afirmado en las peores condiciones concretas. Que el Justo

Inocente muera como culpable y sea cruelmente matado por aquellos mismos que El está salvando, eso supera ciertamente las exigencias de toda satisfacción real y posible. Es un gesto puramente gratuito y, por consiguiente, más allá de cuanto el Padre podía demandar por el pecado. Anselmo lo expresa en el c. 19 recurriendo, como en todo lo que corresponde a este aspecto, a un término tomado de sus obras morales. En este caso la palabra *mavult* remite a *De libertate arbitrii*. Preferencia de Cristo por una muerte cruenta que es expresión de su perfecta solidaridad con los hombres que debía salvar. Y sólo en ese sentido quiso el Padre que abrazara la Cruz<sup>30</sup>.

### El icono del Salvador de los hombres

En base a lo dicho, relativo al movimiento de los capítulos del libro II del CDH, puede afirmarse que la figura del hombre-Dios, leída en la perspectiva descendente que revela toda la profundidad del icono anselmiano<sup>31</sup>, tiene en definitiva los rasgos siguientes:

- sobre un fondo trinitario: *Pacto* entre Padre e Hijo, revelación de la Libertad Infinita de Dios.
- se ven surgir los rasgos del *segundo Adán*, el Redentor:
  - uniendo Santidad y Pecado, Vida y Muerte, Inocen-

<sup>30</sup> Cf. *De libertate arbitrii*, c. 9. El c. 9 del libro I, por otra parte, da una casi-definición de Cristo inspirada en el *De veritate*: Cristo fue perseguido, dice el texto, "quia veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat". La dialéctica *veritas-iustitia*, manifestada en actos y palabras, corresponde a la misma estructura de *De veritate*. La palabra *indeclinabiliter* corresponde a la reflexión sobre la *perseverantia* (= *fortiter servare*) propia de *De libertate arbitrii*.

<sup>31</sup> Me permito citar, de entre la rica literatura acerca del icono, algunos textos de J. L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, 1977; "L'icône ne manifeste ni le visage humain, ni la nature divine qui nul ne saurait envisager, mais, disaient les théologiens de l'icône, le rapport de l'une à l'autre dans l'hypostase, la personne. L'icône recèle et décèle ce sur quoi elle repose: l'écart en elle du divin et de son visage. *Visibilité de l'invisible, visibilité où l'invisible se donne à voir comme tel*, l'icône renforce l'une par l'autre. L'écart qui les rassemble dans leur irréductibilité même constitue, à la fin, le fonds de l'icône" (p. 15). Y en la p. 27: "Le concept ne pourrait-il pas jouer aussi et d'abord, comme un icône, au sens où comme l'icône offre la figure de l'invisible, "les mots ne sont pas la traduction d'autre chose qui étaient avant eux" (Wittgenstein), mais la *profération même de ce qui demeure au même instant à jamais indicible*". Con relación al icono y a la caridad: pp. 310, 311, 314...

cia y Castigo: es la *eminencia* del Don Infinito. Aspecto *icónico* del retrato.

- testimoniando su amor al Bien (= su obediencia al Padre) hasta aceptar libremente la Cruz impuesta por los hombres, como suprema manifestación del mal por vencer (deicidio: pecado - crueldad: pena). Deviene así *maius exemplum* para los hombres en total solidaridad con ellos: aspecto *moral* del retrato.

Así, pues, la pintura del hombre-Dios se transforma en icono de Cristo *Victor peccati et mortis*: he ahí el sentido de la redención cristiana según Anselmo. Al hacerlo, el segundo Adán es al mismo tiempo: el rostro de la Misericordia divina, el defensor del Honor de Dios y el modelo supremo de los invitados al Reino. Más simplemente, El es la expresión de la Libertad divina afirmándose como explosión triunfante del amor del Bien en su enfrentamiento con el mal presente en la creación y en la historia.

Quedaría por mostrar, cosa aquí imposible, cómo esas articulaciones del cuadro se combinan con otras estructuras que les dan más consistencia, profundidad y belleza. Lo que acaba de decirse basta, creemos, para comprender la intención de Anselmo de no pintar nada que atente contra la belleza del hombre-Dios y que sea infiel a la enseñanza auténtica de la fe cristiana en la Redención<sup>32</sup>.

\* \* \*

Al concluir nuestro estudio, bien conscientes de no haber hecho más que despertar el apetito del eventual lector para una apreciación personal de la soteriología anselmiana, es necesario acen-  
tuar al menos dos puntos:

1. Es claro que si esta exposición es, al menos en sustancia, correcta, la doctrina de Anselmo nada tiene que ver con los reproches de juridismo, feudalismo medieval, rigorismo, etc., que son de uso habitual, incluso entre especialistas. Por lo mismo, en modo alguno supone la imagen de un Dios que, a fuer de justo, demuestra rasgos emparentados con un inconcebible sado-maso-

<sup>32</sup> Entre los puntos principales por precisar deben enumerarse: la relación *debet-potest*; el cuádruple *plus* implicado en la noción anselmiana de satisfacción; el sentido de la partícula *pro*, aplicado sea a la satisfacción donde equivale a "en lugar de", sea a la restauración donde significa "en favor de"; en fin, la relación entre *oblación* (y todo lo que podría llamarse lenguaje "sacrificial") y la *oración* que forma parte de la satisfacción. Desarrollar estos puntos insumiría varios artículos.



quismo<sup>33</sup>. No hay en el CDH ninguna obsesión por el pecado ni por la dura satisfacción que él exige. Sin negar nada de ello se lo ubica todo dentro del prisma de la *restauración de la humanidad en el segundo Adán*<sup>34</sup>. El Redentor de los hombres se revela como la máxima comunicación libre del Amor de un Dios Trino que, en su Hijo encarnado, triunfa (victoria) desde adentro sobre el mal haciéndose Pecado y asumiendo la Muerte.

2. Volviendo al punto de partida, es preciso retomar el diálogo con los cuatro autores que abrieron el camino a nuestra lectura del CDH, respondiendo brevemente a sus posturas particulares. Dos, decíamos entonces, eran las preguntas fundamentales surgidas del análisis de sus estudios: cuál es el *Kernstück* del CDH y cuál el tipo de lectura practicable para mejor penetrarlo.

Creemos que, al final del recorrido, puede decirse en pocas palabras lo siguiente<sup>35</sup>:

### El “Kernstück” del CDH

El núcleo central de esta obra se encuentra en el *libro II* que, de acuerdo a nuestro análisis, muestra la construcción pictórica del autor<sup>36</sup>. Es allí donde el gran benedictino pinta, en niveles

<sup>33</sup> Cf. el libro de R. Girard citado en la nota 21. Este conocido antropólogo culturalista nos ha dado, como lo reconoce Balthasar en la recensión de su libro (*Communio*, V/3, 1980, 73-75), una de las obras más profundas y estimulantes sobre el tema. Más allá de las críticas que pudieran formularse, su postura obliga al cristiano a afinar al extremo el lenguaje soteriológico. Y Anselmo es para ello, a pesar de todas las malas interpretaciones de que ha sido objeto, de una enorme utilidad.

<sup>34</sup> Hay que distinguir quizás, en este aspecto, la obra teológica de Anselmo de sus obras espirituales (oraciones y meditaciones) donde irrumpe con cierta fuerza una innegable coloración piadosa que podría llamarse medieval.

<sup>35</sup> Cf. el importante texto del comienzo del c.18 (libro II) da un resumen de todo el itinerario. Es indispensable leerlo con atención. Su longitud nos dispensa de citarlo.

<sup>36</sup> No debe olvidarse que Anselmo ha querido insertar explícitamente, entre el Prefacio y el c.1, un cuadro con los títulos de todos los capítulos de la obra. Eso indica de su parte el interés de facilitar al lector, aún antes de la lectura, la posibilidad de una mirada simultánea y total del conjunto de su doctrina. Al fin del Prefacio dice: “... quasi in eius fronte aspiciat, si quid in toto corpore sit quod non despiciat”. La terminología misma remite al c.4 donde es cuestión de “picturae” y de “corpus veritatis”. La simple lectura del cuadro inicial está entonces cargada de un poder de evocación sobre el tema que se hace cada vez más claro, viviente y preciso al fin de todo el itinerario dialéctico. Es lo que permite expresar, incluso gráficamente, la lectura sincrónica.

diversamente profundos, el icono del Salvador de los hombres.

Es necesario añadir que el libro II debe ser recorrido en su integridad, más exactamente hasta el c. 20 inclusive, si se quiere percibir en toda su magnificencia el retrato del Redentor. En un segundo momento, debe también insistirse en que los primeros capítulos de este libro (1-5) no son comprensibles sin el conocimiento de la última parte del libro I (cc. 11-25) donde se pinta la figura del primer Adán pecador y desesperado. El denso y sombrío contenido de dicha sección se encuentra condensado en el breve c. 4 del libro II mostrando así que, para Anselmo, la necesidad de la satisfacción se subordina totalmente a la restauración por y en Cristo segundo Adán quien, al realizarla, la desborda por completo. En tercer lugar, debe decirse que, si bien el c. 15 parece ser una primera culminación del libro II al concluir: “Aperte invenimus Christum...”, no hace en realidad más que permitir con ello una mayor exploración del Misterio de la Redención cristiana. Anselmo muestra en esa primera parte la *necessitas rationalis* (c. 15), *ie* la intrínseca posibilidad racional de un hombre-Dios que salve a los hombres pecadores, conclusión sólo postulada al término del libro I (cc. 24-25) y *fundamento de la necesidad ética* (*debitum*) de creer en el anuncio cristiano. Sobre dicha base los capítulos restantes, al invertir la perspectiva y encerrar la reflexión a partir del segundo Adán ya encontrado, muestran el *fundamento de la necesidad racional* en el mismo Dios Trino (el *Pacto = Alianza*) quien revela su Amor eterna e inmutablemente libre al hombre invitándolo a creer. Creyendo así, éste es restaurado a la imagen del segundo Adán, cumpliendo por añadidura y con creces todas las exigencias de la satisfacción. Es entonces la misma *concepción de la fe* que va presentando diversos matices: concebida primero como *postulado ético* (*credendum est = debitum*; fin del libro I), aparece luego como *capacidad de satisfacer* las exigencias *racionales* del hombre llamado a creer para, en fin, descubrirse como *respuesta humana libre y amorosa* al llamado igualmente libre que le dirige Dios Revelador para entrar amorosamente en el círculo del pacto trinitario (cf. el breve y admirable c. 20 que cierra el *Kernstück* del libro II).

Así se explica, de acuerdo a lo dicho en nuestro artículo precedente, el cambio de clima entre los dos libros del CDH: de necesidad noética a necesidad óptica (según Corbin), de necesidad de la fe a necesidad de los *credenda* u objetos de fe (según Audet). También se explica así que, de acuerdo a la observación de Schmitt, Anselmo use en los primeros capítulos del libro II el tiempo futuro (o presente) de los verbos, y luego a partir del c. 16, el perfecto. Expresión gramatical de la inversión de movi-

mientos ascendente y descendente que responde a un hombre-Dios buscado o encontrado. En ese sentido, es difícil responder si el procedimiento anselmiano es inductivo o deductivo. Se trata, como ya se explicó, de un doble movimiento que responde a la doble contemplación posible del icono de Cristo<sup>37</sup>.

En resumen, captar el *Kernstück* del CDH es ubicarse en la perspectiva de la lectura sincrónica, practicando la lógica de la fidelidad que supone e integra la lógica de la infidelidad. Al hacerlo se privilegia el momento óntico del análisis, el *quid* al que apunta la reflexión que, como se dijo en su momento, acaba remitiendo a un *quis*, el mismo Dios Trino quien se interroga y responde eternamente acerca del por qué del hombre-Dios. La *sincronía* remite al *icono* y este no es sino el resplandor del *Misterio invisible del Infinito*.

### Doble lectura del CDH

El privilegio acordado arriba a la lectura sincrónica no debe hacer olvidar la importancia de la diacronía. Inútil explicarse al respecto dada la extensión que ha ocupado dicha lectura en el transcurso del presente artículo. Sin ella, que pone de manifiesto la necesidad noética (el *quomodo*) del proceso de composición textual, habría sido imposible llegar al pensamiento hondo del autor y, por lo mismo, al sentido profundo de su doctrina. Ambas lecturas, diacrónica y sincrónica, son necesarias. Y en ese orden. Cuanto más pueda reiterárselas, en continua oscilación de una a otra, tanto mejor. Es el método ideal, creemos, para dejarse impregnar por el espíritu y la mente de un autor a través de su obra, a través de su modo de realizarla. Ambas lecturas enfrentan a dos sujetos (*quis*), autor y lector. Pero mientras la diacronía, al situarse al nivel de la composición del texto, enfrenta simplemente a dos sujetos humanos (autor-lector), la sincronía, queriendo adentrarse en el núcleo del pensamiento del autor, apunta a aquello que desborda incluso a este último. Por eso el icono una vez realizado remite, *ie* se abre, a un sujeto infinito, Dios, que desborda totalmente al autor y a su texto.

<sup>37</sup> Puede decirse entonces que no hay en el CDH ensayos fracasados. Todos se integran en la visión completa de Anselmo. El libro II contiene, como se dijo, tres ensayos que se relacionan estrechamente correspondiendo a las tres estructuras de la Alianza: creacional, hipostática y trinitaria. Ello responde también a los tres momentos de la satisfacción, la reconciliación y la restauración. El doble movimiento recorre pues, en sentido inverso al ritmo ternario.

Por eso, también, si la investigación como dice explícitamente Anselmo, es difícil y no puede ser practicada por todos (quaero = diacronía), la contemplación final puede ser comprendida y apreciada por todos (invenire = sincronía) (cf. I, 1).

Al término de tan largo recorrido muchas cosas importantes han quedado al borde del camino. Poco importa si con lo expresado el lector se siente movido a explorar por sí mismo el pensamiento de Anselmo de Canterbury, una de las mayores y más mal conocidas luminarias de la Iglesia de Cristo, cuya frecuentación depara constantes sorpresas y, sobre todo, ayuda a ser mejor cristiano. Tal es, sin duda, el más precioso fruto de la *magnanimidad* del proyecto anselmiano.