

EL PRESUPUESTO DE LA CRISTOLOGÍA EN SAN ANSELMO DE CANTERBURY

La divinización de lo humano en Jesucristo

RESUMEN

El autor ofrece un acercamiento a la *Epistola de Incarnatione Verbi* de san Anselmo, con el objeto de mostrar que su cristología está motivada por un presupuesto teológico hipostático. Hay razones para que esta fórmula y su desarrollo puedan concebirse como una clave hermenéutica del *Cur Deus homo*. Su hallazgo permite afirmar que según san Anselmo la encarnación y la cruz redentora son, por sobre toda otra conceptualización, la propuesta positiva, libre y luminosa de la divinización de lo humano.

Palabras clave: san Anselmo, cristología, soteriología, hipóstasis, persona, amor.

ABSTRACT

The author offers an approximation to the *Epistola de Incarnatione Verbi* of St. Anselm, in order to show that his christology is motivated by a theological hypostatic presupposition. There are motives for conceiving this formula and its development as a hermeneutical key of the *Cur Deus homo*. The finding allows us to affirm that according to St. Anselm the incarnation and the redeeming cross are, above any other conceptualization, the positive, free and luminous offer of divinization for the human being.

Key Words: St. Anselm, Christology, Soteriology, Hypostasis, Person, Love.

1. Introducción

Se estudiará en este artículo una sección de la *Epistola de Incarnatione Verbi* (EIV) de San Anselmo de Canterbury. El objeto es

rescatar de ella cierto elemento que entendemos debe ser considerado como “presupuesto” de su cristo-soteriología y, en ese sentido, junto a sus implicancias, una clave hermenéutica cristológica fundamental. Ella seguramente debería ser tenida en cuenta al abordar el célebre *Cur Deus homo* (CDH).¹

En el cuerpo de obras de Anselmo la cristología ocupa un lugar eminente. Su amplio tratado sobre la encarnación –puede leerse así en cualquier manual dedicado al asunto– se yergue como el primer gran estudio sistemático sobre Jesucristo en clave escolástica. En el CDH la óptica de ataque de Anselmo es por completo original: aborda el misterio central de la salvación desde la inquisición racional, en pos de una lógica (porqué) que permita superar las aporías que se multiplican a partir de la conjunción misma de lo supremamente dispar: lo increado y lo creado (un Dios hombre). Anima la dialéctica de Anselmo, en el fondo, una preocupación de índole teológica: si no existieran armonías que con la humana razón pudieran sacarse a flote, lo que dejaría de ser sustentable es la misma noción del Dios revelado en la Sagrada Escritura como luz, sabiduría, belleza, amor, misericordia, y por sobre todas las cosas paternidad y fraternidad. Si a partir del dato de fe la inteligencia no puede decir nada dando cuenta del porqué una encarnación hasta la pasión y cruz atroces, el Dios Revelado –y supremamente revelado en Cristo– se precipita en la precariedad de una deidad pagana más. Es lo que Anselmo rechaza de plano.

Las hermenéuticas del CDH han sido muchas y frecuentemente antagónicas.² Se ha tenido al Anselmo cristólogo como el defensor, en base a sus condicionamientos epocales, de un Dios gélido y jurídico, así como por otro lado se lo sitúa en estrecha dependencia de las perspectivas escriturísticas y de los Santos Padres jugadas a favor del Dios de amor compasivo y libérrimo hacia el hombre.³

La incansable relectura y comentario de su obra, en especial de alguna parte de ella –ante todo el argumento del *Proslogion*, conocido

1. Las citas de las obras de Anselmo son tomadas de la edición crítica de su obra completa: ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, S., *Opera Omnia*, 2 vol., ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt, o.s.b., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1968. La numeración de los textos reproducidos sigue el orden de página y línea de la edición, v.g.: EIV 16,3-5.

2. Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990, tomo I, 371ss.

3. Las posiciones favorables a Anselmo han aumentado su número especialmente a partir de mediados del siglo XX, cuando la edición crítica de su obra llevada a cabo por F. S. Schmitt dio lugar a un movimiento de revalorización de su figura y su pensamiento.

luego como argumento ontológico, y después precisamente el CDH y sus “razones de la encarnación” – corre a lo largo de los siglos y llega hasta el día de hoy. Afortunadamente en los últimos decenios se afianzó una recuperación valorizadora de la obra anselmiana de la que da cuenta incluso Juan Pablo II.⁴

En esta misma línea, el presupuesto de la cristología al que nos dedicaremos, refugiado y desarrollado en el corazón de la EIV, creemos debe vitalizar toda la interpretación cristológica anselmiana en un orden hipostático y en una clave positiva. Incluso tendría que habilitar a una lectura e interpretación del CDH que vaya mucho más alto y lejos que la reductora hermenéutica que cincela a aquel Dios legalista yendo en pos de restablecer su honor mancillado.

2. La noción de presupuesto

Utilizar el término “presupuesto” exige una explicación. Se trata, por cierto, de algo que atañe al proceso científico. ¿En el método teológico, particularmente en el caso de Anselmo, cabe hablar de “presupuestos”, y siendo así, en qué consisten?

Una primera y rápida respuesta a modo de adelanto: sin duda en teología ha de existir una postulación de fe constituida en objeto material –aunque más no sea convencionalmente, en orden al trabajo–⁵ y que en esa medida se vuelve pasible de ser profundizada en una labor de indagación racional. Este *intellectus* sólo entonces puede correctamente admitir el complemento *fidei*: intelección de la fe.

Mucho le preocupa a Anselmo conducirse de un modo metódico. Siendo conciente de que abre camino al pensar y al escribir, determina pormenorizadamente los pasos a dar. El primero de esos pasos, indefectiblemente, es la aceptación del dato revelado. De San Agustín trae la noción y la reformula en su célebre divisa *fides quaerens intellectum*, anciano título del *Proslogion*. La fe se presupone, está “puesta previamente como soporte” (*prae-suppositus*) y aún más, como se ve, es protagonista, sujeto de la acción teológica (*quaerens*): ella misma busca

4. Cf. *Fides et Ratio* 14.

5. Aunque no sea precisamente lo ideal, se puede hacer teología sin que el teólogo posea fe subjetiva, o virtud y gracia, pero no sin que el investigador acepte los materiales que le vienen ofrecidos por las fuentes de su ciencia, la Sagrada Escritura y el magisterio eclesial.

entender. En cuanto disciplina la teología puede definirse a partir de esa dinámica de la presuposición: ella es *intellectus fidei* porque el genitivo “de la fe” vale tanto en sentido objetivo –el dato donde sumergirse– cuanto, incluso prioritariamente, en sentido subjetivo –comprensión de sí protagonizada por la fe cristiana a través de la Iglesia y del sujeto creyente–. Esta última dimensión de la teología supera la postura que en línea de mínima incluye al estudioso no creyente pero experto en el dominio de las herramientas de trabajo, para anclarse al horizonte brillante donde el Espíritu divino asiste a la fe eclesial en la historia impidiendo que se degrade y se pierda. Así pues, la teología es una ciencia que en cuanto tal solamente puede existir si es capaz de aceptar un presupuesto: la fe revelada.

La condición de presupuesto que vale para la totalidad del contenido creído como “don pensable” (fe teológica-teologal) y “don pensante” (fe teologal-teológica) también vale para puntos particulares que integran las diversas ramas o tratados del saber revelado.

No hace falta extenderse demasiado en este punto. Para comprobar que en su sistema de trabajo (metodológicamente) San Anselmo se mueve en base a explícitos presupuestos es suficiente poner dos ejemplos, pero eso sí, de relevancia.

El primero: al desplegar el *unum argumentum* de la existencia de Dios en el *Proslogion*, el Doctor Magnífico no descarta la vigencia divina sino que, al contrario, la da por sentada en el primer formulado del desarrollo: *id quo maius cogitari nequit*.⁶ Queda aceptado y entendido en este aserto de notable composición relativa y negativa que Dios es aquello de lo cual no puede pensarse nada mayor o mejor. C. Fabro advierte el sistema de la presuposición que posibilita un ahondamiento cuando explica que el *argumentum* “parte, como hemos visto, de la fe y, por ende, de una noción de Dios muy sólida, sin riesgos, y su procedimiento consiste en un silogismo más explicativo que demostrativo”.⁷

El segundo ejemplo viene dado en la misma EIV. Sostiene Anselmo allí que el auténtico cristiano no debe permitirse rebatir con arrogancia lo que la Iglesia cree y enseña por el hecho de no entenderlo. La actitud del pensador ha de ser la opuesta: *semper eandem fidem*

6. *Proslogion* 101, 15-16.

7. C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, Rialp, 1977, 440.

indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit (7,1-2). La búsqueda del *quomodo* se hace posible únicamente contando con el presupuesto claro de una fe potente –como contenido y como gracia que anima–, al punto que no se la pone nunca en tela de juicio ni se la se olvida. Sólo si se la afirma con dilección y se vive de ella es posible ir en pos de sus íntimas *rationes*.⁸

Al cabo, no hay duda de que para Anselmo la comprensión puede acrecentarse cuando no se pierde nunca de vista el sólido presupuesto de la fe. Este presupuesto va declarándose presente en las etapas del trabajo por medio de aseveraciones, de mejores condiciones que sostienen la marcha. El discurso es iluminado por el presupuesto y obtiene de él su sentido y fuerza de avance.⁹ Las razones, por su parte, van nutriendo el contenido creído. A medida que esto ocurre, el dato de fe obtiene una más precisa formulación y así puede constituirse otra vez en nuevo presupuesto que inaugure una etapa más elevada.

Asimismo puede suceder que programáticamente se efectúe una “suspensión” de la fe, una puesta entre paréntesis, para trabajar con hipótesis racionales, con la sola arma de la inteligencia deseosa de ver y entender más. De ningún modo esto implica descartar la fe, al contrario. Es lo propio de la especulativa teológica: la razón no deja de ser razón humana por aplicarse a un contenido que la supere. Seguramente no hay función intelectual más noble que ésta, la que humildemente admite que es sobrepasada –lo tiene previamente sabido (es su presupuesto)– pero se empeña con todo lo que tiene en conocer aquello que la alberga. Por caso, la norma anselmiana del *remoto Christo* en el CDH¹⁰ en vez de alejar la fe en el Señor para olvidarse de ella, representa un distanciamiento metódico que consiente no perder

8. El metódico *rectus ordo* que abre el CDH repite esta convicción de la EIV, pero la completa. Presupuesta la fe, comprender no es sólo posible, es además un deber: *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* (CDH 48,16-18).

9. Opina así E. Corti en el caso del presupuesto latente en la primera frase del *unum argumentum*: “*Id quo maius...* contiene la *vis significationis* imprescindible para la prueba del *Prosligion* y es la fuente desde donde surge con toda su fuerza especulativa el pensamiento anselmiano posterior” (E. CORTI, “La regla del silencio”, en: C. RUTA ed., *Memoria y silencio en la Filosofía medieval*, Buenos Aires, Jorge Baudino-UNSAM, 2006, 109).

10. “*Ac tandem remoto Christo, quasi numquam fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo.*” (CDH 42, 11-13).

de vista su valioso espesor, mientras colabora a no refugiarse en el asentimiento vacío de interpretación propio del fideísmo.

En resumen, ya aclarado su concepto, el presupuesto que pretendemos mostrar activando la cristología en la EIV es un principio de fe, una afirmación creyente sostenida y enriquecida por una reflexión previa y que, por su parte, motoriza la exposición subsiguiente. Ese presupuesto unido a la comprensión teológica que suscita, es lo que veremos tiene un valor tal que exige ser reconocido como clave hermenéutica necesaria de la cristo-soteriología anselmiana. Se podrá entender mucho mejor por qué Anselmo se interna en los vericuetos del pecado y de la necesidad de satisfacción en el CDH, sabiendo de dónde viene y adónde se dirige, gracias a los resultados de una adecuada lectura de la epístola.

3. Consideraciones generales sobre la Epístola

Lamentablemente la EIV no ha sido suficientemente ponderada a la hora de estudiar el CDH. Terminó de ser redactada en 1094, es decir justo cuando comienza Anselmo a componer el gran tratado sobre la salvación, una tarea que le demandará cerca de cuatro años. Esta cercanía cronológica no es un punto a descuidar,¹¹ y de hecho no es que nadie la haya tenido en cuenta. Ocurre, sin embargo, que la mayor repercusión de la epístola se ha verificado en el área de los estudios trinitarios, dado que Anselmo se ocupa de rebatir allí el error sobre las divinas personas del maestro itinerante Roscelino de Compiègne.¹² Es muy cierto que la reflexión cristológica de la EIV está al servicio de la problemática trinitaria. Pero ello no quita que la obra ofrezca en el discurso sobre la encarnación ante todo un material de enorme categoría y concisión,¹³

11. Es elemental que la cercanía o la distancia de datación entre las obras es un factor que el investigador no puede dejar de lado a la hora de interpretar el pensamiento de un autor. Por ejemplo, lo tiene en cuenta E. Briancesco con Anselmo al trabajar sobre sus oraciones ("Teología de la caridad y oración en San Anselmo: Lectura de la oración XII", *Teología* XXIX, 60 (1992) 120.148).

12. Algunas referencias de Roscelino pueden encontrarse en: R. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta, ritratto su sfondo*, Milano, Jaca Book, 1998, 184ss, así como en: R. PERNOU, *Eloisa e Abelardo*, Milano, Jaca Book, 1991, 10s.91-93.

13. Inevitable no rechazar con energía la siguiente opinión referida a lo que Anselmo hace en la EIV: "Il ne traite qu'incidemment de l'incarnation, malgré le titre de l'ouvrage" (F. CAYRÉ, "Saint Anselme"; en: AA.VV., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, Tomo I, 1933, 397).

y además un adelanto y resumen de lo más substancial de la cristología presente en el gran libro al que de inmediato se abocará el Doctor Magnífico.

La EIV es una obra breve. Sin tener las ambiciones de un tratado, está compuesta de una forma sumamente precisa, con un montaje admirable. En atención al factor constructivo, conviene acceder a ella en base a una hermenéutica no sólo conceptual o nocional, sino asimismo desde una hermenéutica de la estructura, para no dejar perder sentidos que haya querido sugerir Anselmo. Aunque sea inviable justificar todos los resultados analíticos que mencionaremos, podremos poner detalle en lo que interesa a este artículo: el presupuesto de la cristología. Para enmarcarlo conviene visualizar el conjunto completo de la obra.

Dos secciones conforman la EIV.

- a) En un primer segmento breve de introducción se contiene, como elemento resaltante, una exposición acerca de la dialéctica y el *intellectus fidei*: es una lección de cómo concebir la *sacra doctrina*.¹⁴ Detenerse en el método viene a cuento porque si la EIV quiere desactivar las posiciones heterodoxas de Roscelino de Compiègne, lo primero es recordar cómo, desde dónde y en qué condiciones se debe trabajar en teología, para que se evidencien así cuáles aspectos metodológicos cayeron en descuido o fueron directamente derribados por el maestro. Hemos mencionado un aspecto de esta presentación anselmiana al referirnos antes a la idea de presupuesto. M. Corbin señala que posiblemente sea la exposición orgánica más completa que Anselmo ha ofrecido sobre su concepto de teología.¹⁵
- b) El otro segmento de la EIV, mucho más extenso que el primero –prácticamente toda la epístola– está destinado a refutar las posiciones triteístas de Roscelino.¹⁶ Éste concibe a las tres personas divinas con una independencia mutua semejante a la que caracteriza a distintos individuos de una misma especie o sustancia. La clave de su argumento es ésta: si la doctrina de la encarnación asevera que sólo el Hijo se encarnó, y no el Padre

14. El desarrollo íntegro se encuentra en EIV 6,5–10,17.

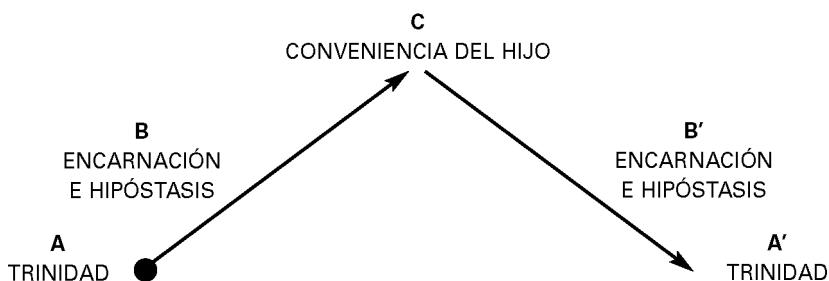
15. cf. M. CORBIN, *La Pâque de Dieu. Quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1997, 109.

16. El segundo segmento está en EIV 11,14–35,18.

ni el Espíritu junto a él, entonces Padre, Hijo y Espíritu Santo deben ser diferentes entre sí como lo son tres ángeles o tres almas.¹⁷ El presupuesto teológico en el que Roscelino se basa es la encarnación de tan sólo una persona.

Esa formulación errónea, por su modalidad, reclama de Anselmo una doble respuesta: la primera se cumple desde la teología trinitaria; la otra, más completa e importante, se despliega a partir del pensamiento sobre la hipóstasis en la encarnación, mostrando que la asunción de lo humano por parte de uno en nada compite con la consustancialidad específica y numérica de las divinas personas.

La construcción de la EIV es muy cuidada, como dijimos. El montaje del segundo segmento, donde se desarrolla la esencia de la obra, es perfectamente simétrico y quiásmico. En un bloque inicial A y en uno final A', que se corresponden e interconectan, entrega Anselmo la "respuesta 1" desde lo trinitario. Contendida entre ambos, aparece la objeción al maestro dialéctico a partir de la encarnación y la teología hipostática: la "respuesta 2" se estructura a su vez en dos bloques, B y B', que se ligan también recíprocamente. Por fin, entre uno y otro queda centrado arquitectónicamente un último bloque C, destinado a mostrar la conveniencia de que la encarnada haya sido la persona del Hijo, y no la del Padre o del Espíritu.¹⁸ Pongámoslo en un gráfico:



17. La fórmula que usa el maestro dialéctico sigue la doctrina clásica de las personas divinas para desembocar en la afirmación inaceptable de que, así las cosas, se habrían encarnado las tres juntas (EIV 10,22-11,1). Por eso postula un cambio en el modo de entender la unidad y diversidad trinitaria.

18. Sin explicar aquí las razones de esta fragmentación, damos los textos de la EIV que constituyen cada sección. Bloque A: 11,14-19,18. Bloque A': 30,10-35,18. Bloque B: 20,1-25,4. Bloque B': 28,11-30,9. Bloque C: 25,5-28,10.

Desde la consideración estructural, el bloque C –constituido por el capítulo X de la epístola– es nada menos que el eje de la obra. Ahora bien, resulta enormemente significativo que siendo así, sin embargo, su contenido no sea indispensable y hasta ni siquiera útil para desarticular el triteísmo de Roscelino. Vale decir que escapa fuera de la necesidad de la EIV: no es una “respuesta 3” sino a lo sumo un prescindible apéndice de la “respuesta 2”. El propio Anselmo lo hace notar al disculparse casi por hablar de ello.¹⁹ Lo que él vino haciendo en los dos primeros bloques A–B y continuará haciendo en los dos últimos B’–A’ es más que suficiente para demostrar que la encarnación de una sola persona bajo ningún concepto conlleva la comprensión de tres hipóstasis divinas separadas substancialmente como lo son tres ángeles o tres almas. Si se permite Anselmo explicarse sobre la conveniencia de la encarnación del Hijo –y ocupar con eso nada menos que el centro de la EIV– es porque en ese momento tiene que haber un interés suyo personal muy marcado acerca de la cristología: lo que piense y diga al respecto en la epístola debe ser ponderado con enorme atención. Tenemos en las manos un texto corto y cuidadosamente elaborado por el que se sabe con absoluta certeza que Anselmo ha deseado pronunciarse: texto sobre el Señor encarnado que justifica plenamente se lo considere una cifra cristológica clave. Esta cifra hermenéutica sin duda alguna tiene que activar el CDH, el tratado que por esa misma época comenzará a manuscibir Anselmo.

No atenderemos a “respuesta 1” trinitaria. Pasando directamente a la “respuesta 2”, ambos bloques B–B’ despliegan contra Roscelino un discurso hipostático en vínculo con la encarnación. ¿Cómo ha de pensarse lo personal divino asumente? El curso de la exposición lleva la ruta que va de lo imposible a lo necesario. Las consideraciones hipostáticas determinan a lo largo de B el “no ha lugar” para la encarnación de las tres personas en simultáneo. Si eso es imposible, sólo una hipóstasis puede encarnarse. En B’ se desarrolla luego el sentido de esa necesidad antes enunciada a modo de conclusión: en armonía con Calcedonia la encarnación ha de explicarse como la coexistencia de dos naturalezas diferentes en la unidad de una idéntica persona. Con este material se ve cumplida la refutación más completa al razonamiento triteísta del maestro de Compiègne.

19. *...quamvis in hac epistola nostrum hoc non fuerit propositum, tamen quoniam huius rei mentio se obtulit, aliquam reddendam rationem existimo* (EIV 25,7-9).

El bloque C excede la argumentación simplemente hipostática e incursiona en lo cristológico y soteriológico: Anselmo llegará a concluir la conveniencia de que sea el Hijo quien se encarne y no el Padre ni el Espíritu, prestando atención a lo histórico-salvífico, a la función –o las funciones– que cumple el Mesías al interno y en favor de una humanidad concreta condicionada por el pecado. Pero habremos de ver que esta excedencia o desborde de la EIV hacia la cristología se ve provocada y sustentada en todo su desarrollo por una afirmación de orden hipostático que es su presupuesto. Sin ambas cosas, este presupuesto y lo que él ocasiona, no puede interpretarse correctamente la cristología del Doctor Magnífico.

4. El presupuesto de la cristología y la soteriología anselmianas

Procederemos a continuación de la siguiente forma, de acuerdo a nuestro interés:

1. Se revisará lo fundamental del contenido del bloque B referido a los temas de la hipóstasis y la encarnación. Al final del segmento se rescatará el enunciado hipostático conclusivo que, como presupuesto, abre el juego al discurso cristológico.

2. Se analizarán algunos tramos salientes del capítulo X añadiendo a la consideración nocional de su materia alguna observación de estructura. Este trabajo deberá revelar la índole cristológica anselmiana, en plena armonía con su mencionado principio.

4.1. La encarnación y la unidad de lo divino y lo humano en la persona

La sección B de la epístola ocupa cuatro capítulos, del VI al IX. Anselmo continúa las respuestas a Roscelino comenzadas antes, pero a partir de la encarnación va a esparcir sobre la mesa los mejores argumentos antitríteístas. Los tres primeros capítulos desbaratan la lógica del heterodoxo con elementos que podemos soslayar en este artículo.²⁰ Lo que nos importa ahora viene ofrecido en el capítulo IX.

20. Mencionemos simplemente que en todo el bloque B las argumentaciones a partir de la encarnación ponen la mira en tres implicancias enfermizas posibles en la postura trinitaria de Roscelino: un velado sabelianismo, su expreso triteísmo y la absurda idea de la composición en Dios.

Dos asuntos clave se llevan adelante: el primero es: A) *la distinción entre substancia y persona*, y luego, a consecuencia de éste: B) *el objetivo de la unión teándrica*.

A) La correcta distinción entre substancia y persona determina los terrenos para comprender respectivamente la unidad y la pluralidad en Dios. Si Roscelino se equivoca al pretender que la separación de las tres personas divinas sea como la de tres ángeles, apoyado en que la fe revelada dice que sólo una persona, el Hijo, se encarnó, es por una sencilla razón: porque interpreta que la encarnación ocurre a nivel de la substancia. Anselmo reproduce su error fatal poniendo estas palabras en su boca: *Si filius incarnatus est et filius non est alia, sed una et eadem numero res quae pater est: ergo necesse est patrem quoque esse incarnatum* (23,18s). Es decir, si el Hijo fuera “una y numéricamente la misma cosa” con el Padre, entonces el Padre habría debido encarnarse con su Hijo. Pero no fue así porque ambos y el Espíritu Santo no son *una et eadem numero res*, sino que son como tres almas. *Hic autem somniat hominem a filio dei magis esse assumptum in naturae unitatem quam in personae unitatem* (24,10-13): lo que resulta evidente a partir de las observaciones de Anselmo es que el primer error de Roscelino está en su manera de entender la encarnación; su segundo error, el consecuente, en la formulación trinitaria.

Por eso Anselmo determina que el instrumento indispensable para zanjar la polémica es la distinción substancia–persona: los tres son numéricamente una misma *res*, si se toma esta “cosa” como la substancia o naturaleza divina: *secundum substantiam non sunt plures nec alii ab invicem... sed una et eadem substantia...* Pero si por *res* se entiende la hipóstasis, entonces *secundum personam vero sunt plures et alii ab invicem* (23,13-16).

La marcha del trabajo, en atención al debate, lleva al Doctor Magnífico a recordar la fe según Calcedonia: *qui recte suscipit eius incarnationem, credit eum non assumpsisse hominem in unitatem naturae, sed in unitatem personae* (24,9s). El *recte suscipit* aunado al *credit* expresa muy bien su modelo del *intellectus fidei*: una fe cargada indispensablemente de razones; cuando se pierden de vista éstas, como ocurre en el caso de Roscelino, no es posible mantenerla en pie.

Con lo tratado hasta ese momento, el planteo del capítulo IX de la epístola llegó al punto que era de esperar: la distinción entre subs-

tancia y persona aplicada a la cuestión de la encarnación es el elemento necesario y suficiente para rebatir al maestro itinerante.

B) Sin embargo el capítulo IX da un paso más y concluye con el segundo asunto que anunciamos antes: el “objetivo” de la unión teándrica. ¿Por qué Anselmo apela a la causa final? Entraremos en la etapa más importante de nuestra búsqueda, dando con lo que cabe designar como el presupuesto de la cristología en la EIV: lo hipostático como proyecto y finalidad de Dios.

Veamos. Al parecer no solamente preocupa a Anselmo profesar y entender correctamente lo que la fe tradicional dice acerca de la encarnación, esto es, que se encarnó el Hijo y lo hizo en la unidad de la hipóstasis, sino que se nota un deseo de transcurrir de esa fe a una fe enriquecida, ahondada. Se verifica, de algún modo, un adelanto de lo que desarrollará en el capítulo X: la vía de lo más conveniente, de lo que tan conveniente se muestra que toma la calidad del sumo necesario.²¹

La fórmula anselmiana íntegra reza de este modo: *Quippe deus non sic assumpsit hominem, ut natura dei et hominis sit una et eadem, sed ut persona dei et hominis una eademque sit.* Y se completa con un colofón: *Quod non nisi in una dei persona esse potest* (24,19-22). Dios no se encarnó para que su propia naturaleza y la humana fuesen una, sino para que la persona divina y la humana sean una e idéntica, algo que sólo es posible en la persona divina.

La potencia semántica de la frase es enorme. Si bien cierra armónicamente, aunque no fuera indispensable, el discurso hipostático anterior, se lanza más allá del cuadro de discusión y se interna como un dardo en el designio providencial divino al expresar el propósito de Dios: “Dios asume al hombre *para...*”. Con la encarnación Dios no busca hacer de la naturaleza humana y la divina una sola fusionándolas –lo cual sería imposible y en cualquier caso, aniquilador de lo creatural– sino hacer que la persona humana ceda lugar a la persona divina y, por lo tanto, que la naturaleza humana tenga por hipóstasis a la persona divina. Dicho en otros términos: Dios quiso ser persona de lo humano. O también: Dios ideó que por vía hipostática lo humano

21. En lo referido a Dios y a sus obras, lo conveniente (*parvam rationem*) se torna necesario. Este principio lo consigna Anselmo explícitamente en el CDH: *Sicut enim in deo quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas* (67,4-6).

fuese divino. Esa es, según Anselmo, la finalidad, el objetivo de la encarnación a partir del deseo divino: un proyecto divinizador.

La sola sinergia del párrafo alcanza para que se lo tome con profunda seriedad. Pero sobre todo al analizar estructuralmente el capítulo X, el bloque C, se verá con mejores razones su condición de presupuesto de la cristología.

4.2. *La salvación de Cristo, donación al hombre del amor divinizador*

Internémonos, pues, ahora en el capítulo X de la EIV. Como se anticipó, y por ser imposible decirlo todo, escogeremos algunos párrafos salientes, los suficientes para elucidar el carácter de la cristología de Anselmo y su coherencia con el presupuesto hipostático de divinización que acabamos de poner en primer plano.

La conexión con el presupuesto se advierte desde la primera línea considerada estructuralmente. La frase de apertura del capítulo anuncia el tema a tratar –la conveniencia de la encarnación del Hijo– y establece con la última oración que lo cierra una inclusión de su íntegro contenido. Lo que marca el quiasmo es “la ascunción de lo humano en la unidad de la persona”. Ponemos juntas ambas frases. Abre: *Cur autem deus magis assumpsit hominem in unitatem personae filii quam in unitatem alicuius aliarum personarum* (25,6s) y cierra: *Suscepit autem hominem in unitatem personae, sicut dictum est, ut sint duae naturae, divina scilicet et humana, una persona* (28,9). Ahora bien, si ese quiasmo es justificado, también hay que notar que la más importante y clara inclusión es la que se juega entre esta última oración que clausura el capítulo X y la frase que hemos rescatado como presupuesto hipostático –invita explícitamente Anselmo a establecer este nexo con el *sicut dictum est*– y que se hallaba en los acordes finales del capítulo IX: *deus non sic assumpsit hominem, ut natura dei et hominis sit una et eadem, sed ut persona dei et hominis una eademque sit.* (24,19-22). La médula de la epístola, el eje situado en el bloque C, está abrazado por el presupuesto hipostático. Lo interesante es que estructuralmente se comprueba que Anselmo no pierde de vista su presupuesto a la hora de pensar en la salvación. El desarrollo cristológico del capítulo X nace y se resume en el deseo providente de Dios de que las dos naturalezas, la suya increada y la del hombre creado, sean una persona divina. Siendo esto así, el primero y más alto aspecto que hay que

considerar de la cristología anselmiana, englobándola, es el factor ele-
vante, divinizador. Pasamos a ver cómo lo desarrolla Anselmo.

¿Por qué es más conveniente que el Hijo se encarne, y no el Padre y el Espíritu? *Cur magis conveniat filio incarnatio quam alii* (26,10). La respuesta viene dada de inmediato por la función salvífica que desplegará la persona encarnada: *Qui enim erat incarnandus, oraturus erat pro humano genere* (26,10s).²² Antes que ninguna otra cosa sea dicha respecto de la misión mesiánica, antes de cualquier referencia al pecado o a la entrega dolorosa, la esencia de la tarea soteriológica viene expresada bajo la forma de la oración, la súplica intercesora, el diálogo. Y ese pedido, se afirma, necesita ser formulado en vía ascendente, por el hombre a Dios (*ab humanitate ad divinitatem*, 26,13). Si nos atenemos a esta primerísima explicación, vemos cómo el presupuesto hipostático se traduce en una acción de generosidad y amor: Dios se encarna a fin de ser persona de lo humano y divinizarlo, y para lograrlo suscita en el seno de lo humano la sed que mueva una petición confiada. Pero no cualquier petición. La plegaria intercesora ha de tener la fuerza y el derecho mismo de Dios: una súplica *ab humanitate* pero cumplida por la persona divina. Es lo primero que sale de la pluma de Anselmo al pensar la función salvadora: Dios se hace suplicante en lo humano para elevar lo humano ya en el mismo acto de suplicar. La lógica argumental del capítulo, habiendo dado estos primeros pasos, sigue una línea casi obvia: si de implorar se trata, ¿quién mejor que el Hijo para pedir y quién mejor que el Padre escuchar y conceder? *...convenientius satis suscipit mens humana filium patri quam alium alii supplicare* (26,13). Hay derecho a pensar que ya en estos pasos de la cristología del capítulo X está presente la siguiente idea germinal: lo más propio de la salvación es que lo humano pueda dialogar y pedir a Dios desde una posición verdaderamente filial, dilectiva. La humanidad divinizada se ve promovida a un estado desde el que puede hablar familiarmente con Dios como se lo hace con un padre.

Anselmo dará ingreso en los párrafos siguientes a la cuestión del pecado. Una palabra enlaza lo anterior con lo nuevo: *Amplius* (26,15). Lo que hará será ampliar lo ya expuesto. Destacamos esta pista textual,

22. En el CDH la formulación recobrada de la EIV tiene estos términos: *Est et aliud cur magis conveniat incarnari filio quam aliis personis: quia convenientius sonat filium supplicare patri quam aliam personam alii* (CDH 105, 20-22).

porque es preciso que la impostación positiva llevada hasta el momento no caiga en olvido. Se le hace obligatorio a Anselmo incorporar en su cristología el factor histórico, la tradición de pecado en la que de hecho el Mesías se sumerge y respecto de la cual se ubica como redentor. Pero el punto de partida no es éste, no es la rémora del pecado. Lo que vaya a decir Anselmo acerca del mal será un desarrollo de los logros anteriores.

El pecado es descrito como el acto de latrocinio –fracasado– por el que se pretende usurpar la dignidad divina. El pecador quiere hacerse semejante a Dios al margen de Dios, precisamente ejerciendo una libertad o voluntad que no le pertenece por ser creatura. Tanto el ángel como el hombre pecaron pues *per rapinam se voluerunt facere similes deo, cum propria sunt usi voluntate* (27,1-3). La semejanza con Dios viene identificada con la posesión de una “voluntad propia”, que Anselmo define como aquella voluntad que no está sometida a nadie (cf. 27,10s). Por eso a nadie fuera de Dios le corresponde esta voluntad: *Solius autem dei est propriam habere voluntatem, id est quae nulli subdita sit* (27,11s). Pecar es desear alcanzar lo inalcanzable, lo imposible, la condición de una libertad infinita, de un querer autónomo. Inmediatamente viene a la mente la seducción de la serpiente: “seréis como dioses”. En la EIV la semejanza divina está identificada con la suprema voluntad. El pecado naufraga en su propósito, no diviniza al humano, pero logra lesionar de algún modo a Dios. Además hay que pensar que lo que está en juego, en definitiva, es el amor: el acto propio de la voluntad es amar. Sólo a Dios le corresponde un amor no sometido a nada, un amor infinito que es, lo sabemos, la mejor expresión de su propia esencia. El amor pecaminoso, el amor ambicioso de sí mismo, egolátrico, queriendo ser semejante a Dios logra constituirse grotescamente en su máxima desemejanza.

Anselmo avanza. Propone una vez más la conveniencia de que el Hijo sea quien se encarne, pero esta vez por la siguiente razón: el pecado concebido como pretensión de la semejanza divina, a quien más agravia es al Hijo, verbo e imagen eterna del Padre –*vera patris imago... verum per veram aequalitatem et similitudinem* (28,1s)–. Padece sobre todo la injuria del pecado el Hijo que tiene una *voluntas propria* de amor idéntica con el Padre. Y es por eso máximamente conveniente, concluye Anselmo, que sea el Hijo, “la semejanza divina”, quien por amor disculpe e interceda –*misericiordius parcit vel intercedit*, 28,5– por el pecador.

La salvación, sin embargo, no aparecerá en la EIV tan sólo ni prioritariamente como una remisión u olvido de la culpa por parte de quien peor ha sufrido la deshonra del intento de robo. Hay mucho más que eso en la función soteriológica del Hijo. Se trata del positivo y generoso obsequio de eso que el hombre no tenía, que nunca tuvo, y que al pecar buscó malamente obtener. Lo insólito es que Dios le da al pecador el botín que quiso robarle. El motivo que deja entrever Anselmo es que ése era su designio eterno, su voluntad antecedente al pecado humano: que el hombre fuera semejante hasta el punto de ser persona divina. ¿Cómo lo muestra la epístola, a qué nos referimos en concreto?

Para ornar la actitud salvífica del Hijo Anselmo memora los términos del himno que Pablo transcribe en Fil 2,6-11: *non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo* (28,2). Al *per rapinam* del pecado se opone ahora este *non rapinam*: el Hijo no se reservó con avidez celosa la semejanza divina, su voluntad de amor, sino que se abajó hasta ser uno de tantos e incluso someterse a la muerte y muerte en cruz. Él asumió lo humano hasta el extremo y se hizo persona divina de lo humano despojándose y regalando a los hombres su propia igualdad con Dios. Hablar de semejanza, no se olvide, es hablar de la voluntad “no sometida” porque “no superada por ninguna otra”, es apuntar a la capacidad de amar sin límites. El hombre asumido por la persona divina del Hijo ama como Dios ama.

Una vez concluidas en la EIV estas palabras acerca de la función mesiánica salvadora, el presupuesto hipostático viene recordado otra vez, como se anticipó, en la línea última del capítulo X. Ese presupuesto da movimiento y sentido a una exposición cristológica en la que el pecado tiene, no se lo dude, una posición adyacente, satelital. Lo redentivo se subordina a lo puramente donativo; lo sanante a lo elegante. En el eje de la cristología de la EIV está el proyecto divino, la voluntad propia de Dios, la semejanza divina/amor que se pone al servicio del hombre.

5. Conclusión

La EIV contiene la primera cristología anselmiana. Hemos tratado de justificar cómo su desarrollo es consecuencia del presupuesto teándrico que la anima y contiene: que Dios quiso hacerse persona de

lo humano. Este factor hipostático, formulado como deseo de Dios por y para el hombre, se despliega en la consideración de la función salvífica cumplida en la historia concreta, donde, desde luego, el pecado tiene su lugar. Ahora bien, ¿qué espacio le otorga Anselmo al pecado dentro de su propia reflexión cristo-soteriológica? ¿Qué importancia le da a la hora de elaborar el *intellectus fidei* de la actuación divina por medio de Cristo? Muchos analistas del CDH responderán: una importancia exagerada, un puesto de exorbitancia. Creemos que si se estudia la EIV con cuidado la respuesta debe ser otra. Se ha de ponderar, primero, la relación del discurso sobre la salvación por medio del Hijo con el presupuesto hipostático teándrico del que hemos hablado; segundo, el protagonismo de la voluntad/amor/ semejanza en la intervención divina; tercero, el especial interés que Anselmo muestra por la cristología en una obra de carácter trinitario, al punto de ubicarla en su mismo centro axial. Considerando lo dicho, no podrá negarse que anime la cristología anselmiana el punto de vista luminoso de un plan providente: la elevación divinizadora de lo humano –la *theíosis* a la que tanto se ha referido la patrística griega–. Si se es capaz de tomar esto como una clave programática de la cristología de San Anselmo, la lectura del CDH deparará gratas sorpresas a muchos.

JUAN BAUTISTA RAMÍREZ
15.02.10 / 05.03.10