



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Lenguaje hipostático y satisfacción redentora en San Anselmo

Autor:

Eduardo Briancesco

Revista:

Patristica et Mediævalia

1991, 12, 33-51

Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

LENGUAJE HIPOSTATICO Y SATISFACCION REDENTORA EN SAN ANSELMO

EDUARDO BRIANCESCO *

I. Encuadre del tema

Estas líneas constituyen el primer eslabón de un estudio más amplio sobre la "via eminentiae" en Anselmo de Canterbury. El problema de la satisfacción operada por el hombre-Dios es, como lo mostró acertadamente M. Corbin, la expresión más acabada del funcionamiento del "unicum argumentum" del *Proslogion* en perspectiva cristológica¹. Pero no sólo esto, pues tomando en serio las *rationes altiores* de los últimos capítulos del *Cur Deus homo* (=CDH II 18-20) que llevan el tema a su culminación, se abre el camino para una mejor comprensión de la *via eminentiae* en toda la teología anselmiana. Cuestión capital que exige, en particular, mostrar la interacción del *Monologion* y del *Proslogion* en el discurso soteriológico del CDH, poniendo así de relieve la novedad metodológica del mismo. Novedad que, a nuestros ojos, permite captar la "via eminentiae" que se mantendrá presente en las dos grandes obras siguientes del Doctor Magnífico: *De conceptu virginali* (DCV) y *De Concordia*².

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval. Miembro de la Carrera del Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Corbin, Michel, *L'oeuvre de saint Anselme de Canterbury*, Paris, Cerf, 1988, tomo 3, Introduction: *La nouveauté de l'incarnation*, p. 126: "Semblable 'circularité' des deux Noms I (*quo maius cogitari nequit*) et III (*maius quam cogitari possit*) par quoi se donne le vrai sens du Nom II: *summum omnium sive maius omnibus*, est le mouvement qui structure tout le *Cur Deus homo*. En allant du péché exigeant satisfaction à la satisfaction qui prévaut sur le péché, elle n'a pu se déployer qu'en présupposant cette prévalence et cette surabondance".

² Cfr. nuestros estudios "Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury", *Patristica et Mediaevalia* (IV-V), 1983-1984, 45-65; (VI) 1986, 43-55, y "El último Anselmo. Ensayo sobre

Dentro de dicha perspectiva este artículo quiere sólo subrayar el punto de partida indispensable: la íntima conexión entre lenguaje hipostático y teoría de la satisfacción. Al hacerlo se verá sin embargo que el despliegue de este punto manifiesta una dinámica capaz de contener en germen todo el desarrollo ulterior. Imposible, en Anselmo, separar al hombre-Dios del redentor, y las múltiples relaciones entre ambos están dadas por un *plus* que, al profundizarse, subraya el inconfundible sello del "unicum argumentum", presente de manera original en el discurso soteológico del CDH.

Más allá de toda polémica nuestro propósito es aquí situar el legítimo planteo anselmiano, lo que exige:

- abrirse camino entre diversas interpretaciones hoy todavía vigentes
- formular con precisión los múltiples matices de la postura de Anselmo
- tomar conciencia del carácter profundamente cristiano de su teoría de la satisfacción.

Quede, en fin, claro que este enfoque supone el análisis detallado de los textos del CDH que ya hemos presentado en otras oportunidades³. Lo damos aquí por sentado, reservándonos el derecho de volver a indicar lo que consideramos indispensable para el presente estudio.

II. Entre diversas interpretaciones

Quien está al tanto de la historia de las doctrinas teológicas conoce bien las dificultades, críticas y malentendidos de que

la estructura del 'De Concordia', *Patristica et Mediaevalia* (VII), 1987, 61-87, sobre todo la *reflexión hermenéutica* final, 84-87 (cfr. el texto original francés en las Actas del V Congreso Internacional Anselmiano publicadas en: "Anselm Studies. Proceedings of the Fifth International Saint Anselm Conference: St. Anselm et St. Augustin. Episcopi ad saecula", Kraus International Publications, New York, 1988, con el título *Le dernier Anselme. Essai sur la structure du "De Concordia"*, II 559-596).

³ Cfr. "Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del 'Cur Deus homo'", en *Stromata* (1981) 3-18, (1982), 283-315. Más brevemente nuestra comunicación al IV Congreso Internacional Anselmiano: "Le portrait du Christ dans le 'Cur Deus homo'. Herménéutique et démythologisation", en *Spicilegium Beccense* II, Paris, CNRS, 1984, 621-648.

ha sido objeto la teoría anselmiana de la *satisfacción* redentora. Más bien que reiterar aquí consideraciones generales parece imprescindible deslindar con precisión el terreno sobre el que pueda avanzarse luego con seguridad. Con ese fin se propone aquí un diálogo con dos polos opuestos de la actual interpretación anselmiana: J. Hopkins y M. Corbin⁴. El primero es un caso típico, y particularmente penetrante, de la lectura "tradicional" del CDH (satisfacción jurídica o vicaria); el segundo, siguiendo la inspiración "estética" de von Balthasar, asume como se verá el polo prácticamente opuesto. La diferencia entre ambos manifiesta la pertinencia de nuestro tema: relación entre lenguaje hipostático y satisfacción. En efecto, se trata de captar que el hombre-Dios capaz de salvar a los hombres pecadores es una realidad *radicalmente* nueva en el ámbito de la creación, pero no por ello *totalmente* nueva. Sólo discerniendo esos matices es posible, creemos, adentrarse en la mente auténtica de San Anselmo. Aunque ya hemos tenido ocasión de marcar nuestro acuerdo fundamental con el trabajo interpretativo de Corbin, estimamos ahora indispensable un esfuerzo suplementario de precisión⁵.

Se expondrá entonces:

- (1) la crítica de J. Hopkins a la satisfacción anselmiana
- (2) el aporte reciente de M. Corbin.

⁴ La postura crítica de Hopkins

En las páginas 190-198 de su libro el autor expone con mayor precisión sus objeciones a la famosa dialéctica de la satisfacción formulada en el CDH (II6): el hombre *debe* satisfacer y no puede; Dios *puede* y no debe. Luego: el Dios-hombre puede como Dios y debe como hombre. Usando ese argumento Anselmo cometería, al decir de Hopkins, una doble equivocación (en el sentido estricto de "aequivocatio"): tanto el *debet* (d) como el *potest* (p) estarían así gravados de un doble sentido que convertirían el argumento en un inaceptable paralogsimo, a saber:

a) mientras el hombre (A1) *debe* (d1) la satisfacción por el pecado de manera incondicional (A1=d1), el Dios-hombre

⁴ Hopkins, J., *A companion to the Study of Saint Anselm*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972 (Cap. 6, 198-212); M. Corbin, *loc. cit.* Corbin da su propia versión de las dificultades de la interpretación del CDH en la Sección I de su Introducción, pp. 17-25.

⁵ Hemos presentado nuestro punto de vista crítico sobre la exposición de Corbin en "¿Renacimiento de San Anselmo?: La nueva edición de su 'Obra completa'", *Stromata* (1989), 201-232.

(A2) la debe (d2) sólo condicionalmente, *i. e.* si quiere libremente asumirla (A2=d2). El deber, pues, se deslinda en dos: d1= incondicional, *i. e.* sólo debe; d2= condicional, *i. e.* debe si quiere.

b) Por otra parte, sólo Dios (D) puede (p1) satisfacer, *i. e.* tiene el poder efectivo para satisfacer, mientras el Dios-hombre (D-h) puede (p2) hacerlo aceptablemente, *i. e.* de manera teológicamente legítima, pues no hay perdón posible sin la satisfacción hecha por un hombre de la raza de Adán (A1). Así pues: D=p1; D-h=p2. El poder se deslinda aquí también: p1=efectivo; p2=teológicamente legítimo.

Hopkins concluye: "La confusión de Anselmo ocurre cuando él infiere válidamente que porque sólo el hombre debe 1 y sólo Dios puede 1, sólo un hombre-Dios debe 2 y puede 1" (p. 197)⁶.

c) El autor agrega a continuación una ulterior confusión de Anselmo relativa a los dos Adanes: la necesidad de que el Dios-hombre (A2), para satisfacer, asuma la naturaleza *adamítica* (A1). Al respecto Hopkins observa: "Y la confusión (de Anselmo) continúa cuando implica que sólo el hombre adamítico puede 2 porque él debe 1, esto es que el hombre no-adamítico no puede 2 porque no debe 1. Pero si Jesús al mismo tiempo no debe 1 y puede 2, ¿por qué debería ser diferente para un hombre no-adamítico? En otras palabras, ¿por qué deberíamos predicar "no puede 2" más bien que simplemente "no puede 1" de un hombre no-adamítico?". Y luego de precisar que dicho hombre no podría satisfacer (puede 1) por no ser Dios, agrega: "¿Por qué no habría podido 2 Dios haberse encarnado asumiendo una naturaleza humana no-adamítica en orden a que un hombre-Dios-no adamítico hiciera la satisfacción?"⁷.

Imposible negar que Hopkins con sus críticas obliga a adentrarse profundamente en el mecanismo de la dialéctica anselmiana de la satisfacción. La defensa que se intenta a continuación de la argumentación anselmiana se apoya, ante todo, en la doctrina del CDH para recurrir luego a ciertos aspectos decisivos del DCV que esclarecen notablemente el tema.

⁶ Cfr. *loc. cit.*, p. 197: "Anselm's confusion occurs when he infers invalidly, that because only man ought1 and only God can1, only a God-man ought2 and can1".

⁷ *Ibid.*: "And his confusion continues when he implies that only Adamic man can2 because only Adamic man ought1— that is, that non-Adamic man can2 not because he ought1 not..."

Desde el "Cur Deus homo"

Dos principios parecen dominar la reflexión. Ante todo la afirmación rotunda del libro I cap. 8: "voluntas Dei numquam est irrationalis". Lo que, a la luz del pacto establecido entre Anselmo y Boso en el cap. 10 significa, como lo ha mostrado ampliamente Corbin en su comentario, que conveniencia y necesidad (o inconveniencia e imposibilidad) coinciden cuando se trata de pensar al Dios "quo maius cogitari nequit"⁸.

En segundo lugar, el argumento de la satisfacción operable sólo por un Dios-hombre supone pensar de manera indisoluble el *potest-debet* que la dialéctica anselmiana comienza por separar para poner en marcha el pensamiento. Vale decir, pensar al Dios-hombre, si tal cosa es posible, equivale a tratar de pensar un p2/1 (en la línea del "potest") y un d2/1 (en la línea del "debet"). Y precisamente en ese orden y no a la inversa, ya que se trata del segundo Adán que viene del primero *recreándolo* desde adentro según un *plus* que Anselmo desenvolverá ampliamente en las "rationes alteriores" del libro II cc. 16-20. Se trata, pues, de A 2/1, y no simplemente de A2 diverso y opuesto a A1.

Las incidencias que se siguen sobre el argumento de la satisfacción son considerables. Si el Dios-hombre sólo es pensable como A2/1 eso significa que su satisfacción (*satis facere*) sólo es pensable igualmente como p2/1 y d2/1 y, además, como la unión inseparable de ambos aspectos. Es decir, sólo quien debe (d2/1) puede (por don de Dios) p2/1, y a la inversa sólo quien puede (p2/1) debe (por la libre "assumptio" del "debitum") d2/1. En otros términos: decir que Dios puede (p1) satisfacer significa que El puede libremente asumir el "debitum" (d1) de la humanidad adamítica, para que ésta cumpla de alguna manera con la obligación de satisfacer. Pero este poder (1) de Dios se hace realmente efectivo en el Dios-hombre el cual, por ser quien libremente debe (2) al asumir desde dentro la situación adamítica (d1), es quien puede realizar de hecho (p2/1) la satisfacción. Por esa misma razón, al asumir libremente (d2) un "debitum" que es y porque es necesario a la naturaleza adamítica, la única que necesita satisfacción (d1), debe decirse inversamente que A2 no podía haberse encarnado en una naturaleza no-adamítica ya que ésta no debía (d1) la satisfacción y la voluntad de Dios sólo hace y puede hacer aquello que es conveniente *i. e.* racional.

Se ve, por tanto, que es absolutamente necesario pensar al Dios-hombre como A2/1, el cual simultáneamente p2/1 y d2/1,

⁸ Corbin, M., *loc. cit.*, p. 50 en referencia sobre todo a CDH I 10.

y que sólo así puede poner (*ratione necessaria*) el acto de satisfacción por el pecado adamítico. Todo lo demás relativo a $p1$ y a $d1$ es únicamente condición para poder pensar el acto real de satisfacer por $A2/1$, es decir un acto tal que sólo es pensable racionalmente (*sola ratione*) a partir de un *Dios-hombre de la raza de Adán*. Y ese hombre es el *homo assumptus* de la fe cristiana, el cual, por elección plenamente libre, entró (=asumió) en la condición pecadora adamítica sobre la que pasa absolutamente la obligación de satisfacer. La "*assumptio*" articula, pues, indisolublemente el gesto *libre* y la obligación *necesaria*⁹. La satisfacción deviene entonces la articulación necesaria de $d2/1 + p2/1$, presentándose como algo *realmente nuevo* con relación a Dios ($p1$) y al hombre adamítico ($d1$), aunque *no totalmente nuevo*, porque sólo es pensable a partir de uno y otro, y apuntando además al nexo misterioso de la unión hipostática expresado por el modesto y admirable *guión* de la expresión *Dios-hombre*¹⁰. Conclusión que es posible esclarecer más todavía recurriendo a DCV, la obra donde Anselmo retoma y profundiza el tema.

Desde "De conceptu virginali"

Dentro de la segunda sección del libro (cc. 8-21), donde se van escalonando los argumentos para mostrar el carácter "*mirabilis*" de la concepción del hombre-Dios concebido como "*semen mundum de virgine munda*", el c. 16 emplea la expresión *aliquid novum naturae* aplicable a dos casos: tanto al *hombre-Dios* que satisface como al hipotético *purus homo* que naciera sólo de una madre virgen, *i. e.* sin padre y sin contraer entonces el pecado original. Así quiere indicar Anselmo el carácter *moralmente "mirabilis"* de esos hombres cuya condición sería, frente al resto de los humanos, *aliquid inauditum et inopinabile et incognitum naturae*¹¹. Es de notar sin embargo que la situación de esos dos

⁹ Daría la impresión de que Hopkins es capaz de pensar la posibilidad de $p2/1$ pero no la de $d2/1$. Por eso, creemos, no percibe la diferencia entre las diversas hipótesis sobre la conveniencia o inconveniencia de un hombre-Dios ($A2/1$ en el primer caso y sólo $A2$ en el segundo).

¹⁰ Corbin, M., *loc. cit.*, p. 95.

¹¹ El texto del cap. 16 del DCV, en su parte central, reza así: "*Aliud est enim aliquid inauditum et inopinabile atque naturae incognitum facere, et aliud naturam aut aetate aut aliquo vitio debilitatam sanare et ad suum opus revocare. Nam si Adam non peccasset: sicut ipse nulla senectute, nulla causa infirmaretur, sic natura propagandi creata in illo et ad utendum —ut iam dictum est— eius potestati subdita, nullo casu a suo cursu impediretur. Non ergo in Iohanne et similibus est aliquid novum naturae Adae, sicut in filio virginis datum, sed quod suis causis infirmatum erat, cognoscitur esse reparatum...*".

casos no es exactamente igual aunque ambos coinciden en ser "aliquid novum naturae". En efecto:

a) el *purus homo* se caracterizaría como:

- "mirabilis naturaliter", al ser engendrado sólo de una madre virgen sin intervención de varón (propagación no natural).
- y "mirabilis moraliter", porque esa propagación no natural lo preservaría de la transmisión del pecado original, naciendo entonces con *entera rectitud moral*. En tal sentido se presentará como "aliquid novum naturae" frente a un universo de seres humanos pecadores. Esta línea de reflexión se refiere formalmente a la *rectitudo/iustitia* anselmiana¹².

b) del *homo-Deus*, en cambio, habría que decir lo siguiente:

- es "mirabilis naturaliter", porque se propaga exclusivamente de una madre virgen (propagación no natural)
- pero es "mirabilis moraliter" el hecho de que naciera con *entera rectitud moral*, como le correspondía por su propagación no natural, y *simultaneamente asumiendo las condiciones de la humanidad adamítica pecadora* (*homo assumptus*). Lo que también le correspondía en cuanto su madre virgen (aún purificada de hecho por la fe) procedía por propagación natural de Adán y Eva (*unde assumendus erat: c. 23*). Por eso mismo el "aliquid novum naturae" se redobla aquí porque no se limita a marcar la *diferencia moral* entre los hombres pecadores y un hombre justo de su naturaleza pero no de su raza o descendencia, sino que implica además la conciliación en un hombre singular (*homo-Deus*) de la exclusión del pecado (*non est per Adam*) y del origen o descendencia desde el pecado (*unde assumendus erat*). Es de notar además que la expresión "*de (Adam)*" juega en Anselmo en el doble sentido indicado de acuerdo a los diversos contextos. De donde parece lícito inferir que, utilizada simplemente (*de Adam*), tiende a unir inseparablemente el carácter moralmente único —*mirabilis*— del hombre-Dios expresado a través del *non per - unde*. Hasta tal punto es necesario llevar el carácter moralmente inaudito del *homo-Deus-assumptus* que lo distingue de un "purus homo", el cual no hubiera significado de hecho más que

¹² La expresión "mirabilis moraliter" no está ciertamente en el texto de Anselmo pero traduce el fondo de su pensamiento. No se debe "saltar" sin más el plano de la unión hipostática. Y aunque es claro que Anselmo apunta hacia ella, importa considerarla también en su aspecto propiamente moral (el *dare* de la satisfacción). O si se prefiere, apuntar a la *Iustitia Christi* como expresión "suma" de la rectitud de una voluntad libre. Se adelanta así el final de nuestro artículo.

la presencia de algo así como un extraterrestre entre los hombres históricos. Ahora bien, ya se sabe que para Anselmo Dios no hace nada inconveniente porque le es imposible. Luego la satisfacción de un hombre-Dios-non assumptus, *i. e.* asumiendo una naturaleza humana no adamítica, se revela como imposible por su misma inconveniencia.

Es, pues, claro que el "aliquid novum naturae", propio del hombre-Dios, manifiesta su carácter moralmente más admirable e inaudito en cuanto precisamente concilia el d 2/1 (línea del *unde*) y el p 2/1 (línea del *per* opuesto al "non per Adam") que le es debido respectivamente en cuanto *A2/1 = un homo Deus*¹³.

Por tanto el lenguaje hipostático es condición básica para pensar racionalmente (sola ratione) el acto de la satisfacción redentora: sólo un *homo-Deus-assumptus* puede poner un acto que exige p 2/1 + d 2/1. Luego *ese* hombre debe ser A 2/1, es decir el *nuevo Adán* del que habla San Pablo en sus epístolas. El es, como antes se dijo, algo realmente nuevo aunque no totalmente nuevo. A fin de comprenderlo mejor convendrá ahora entrar en diálogo con M. Corbin.

(2) *El aporte de M. Corbin: la "novitas incarnationis"*

Pasar de Hopkins a Corbin es pasar de una actitud crítica a otra diametralmente opuesta. Y sin embargo algunas de sus afirmaciones sobre el carácter totalmente nuevo de la deuda inaugurada por Cristo con su muerte satisfactoria dan que pensar. Así, por ejemplo: "esa confesión coloca la deuda de la creatura como creatura en el mismo Cristo, más grande que el hombre. La deuda es el libre don de Jesucristo más allá de toda deuda y de toda obediencia de la creatura. Pues tal es la unión sobreeminente

¹³ El hombre-Dios nace, además, por suprema conveniencia, de una madre virgen y "munda" (santificada *i. e.* sin pecado), libre del pecado original por la fe que la dispone, por la acción del Espíritu, a ser madre *natural* del hombre-Dios. El carácter "mirabilis" (naturaliter/moraliter) del hombre-Dios se abre así a la dimensión propiamente teologal-teándrica de la encarnación redentora, que sólo es pensable *a partir y dentro de la lógica del Don* (= Pacto trinitario) desarrollada por Anselmo en CDH II 16-20, sobre la base del hallazgo del "plus in infinitum" de los capítulos 14-15 que se constituyen así en el trampolín para entrar en la verdadera *via eminentiae*. Mostrarlo en detalle será el objeto de la continuación del presente trabajo pero se encuentra ya más que esbozado en nuestros artículos citados en la nota 3.

Sobre la maternidad natural de María con relación al hombre-Dios cfr. el penetrante comentario de Corbin en su Introducción al DCV (t. 4 de la "edición completa", pp. 86-87), en referencia a la *Oratio VII* a María que dice: "...ut naturaliter esset unus idemque communis filius Dei et Mariae (Schmitt t. 2, 22, 97).

de la justicia (*igualdad* de la deuda y de su cumplimiento) y de la misericordia (*más allá* de la deuda)"¹⁴. Se entiende entonces que la caridad fraterna sea, a ejemplo y en seguimiento de Cristo, la "*única deuda inextinguible*" para el cristiano, la única que "permanece y es exigida en justicia"¹⁵. También se comprende entonces que la ejemplaridad sobreeminente (*plus quam exemplum*) de la muerte de Cristo "ofrezca al discípulo la posibilidad y el mandato de ofrecer libremente, *más allá de toda deuda*, lo que él perderá necesariamente un día, *en razón de su deuda*"¹⁶. Dichas formulaciones dan la impresión, al menos en una primera lectura, de encontrarse ante algo *totalmente nuevo*, y no sólo realmente nuevo como se mostró contra Hopkins.

En efecto, si la nueva deuda está más allá de toda deuda y obligación de creatura, ¿por qué permanece la necesidad de morir propia de la primera deuda? ¿por qué libremente el hombre-Dios quiso asumirla al entrar en la condición del hombre adamítico? Si se responde que ella pertenece necesariamente a tal hombre, se sigue entonces que la nueva deuda no está más allá de toda deuda, ya que la necesidad de morir pertenece a la primera deuda no cumplida (el "*debitum solutionis*" de CDH I 12, 19, 24). La deuda nueva (d2) desborda evidentemente a la antigua (d1), pero necesariamente la integra para formar d2/1. Y afirmar, como lo hace repetidas veces Corbin, que lo igual y el "plus" (*égal-plus*) se integran en un más allá de todo concepto, ¿no equivale en concreto a pensar una deuda enteramente nueva, la caridad fraterna que, a lo sumo, se yuxtapone —no se sabe bien

¹⁴ Cfr. *loc. cit.*, p. 109: "...cette confession place la dette de la créature comme créature dans le Christ lui-même, plus grand que l'homme (subrayado por el autor). La dette est le libre don de Jésus-Christ au-delà de toute dette et de toute obéissance de créature. Car telle est l'union suréminente de la justice (*égalité* de la dette et de l'acquiescement) et de la miséricorde (au-delà de la dette)".

¹⁵ *Ibid.*, p. 129: "La louange est devenue possible... et le dispense de toute expiation, de toute réparation, de tout sacrifice. Le croyant, pardonné de son péché et toujours 'de nouveau' pardonné, est ici dispensé de toute oeuvre *sauf* 'de la dette de la charité fraternelle' (Rom 13,8). Seule dette inextinguible, elle est l'unique manière de rendre un dû qui ne peut être jamais acquitté parce qu' 'une fois pour toutes' (He 7,27) le Fils de l'homme l'a surabondamment acquitté. Donnant à l'homme d'aimer à la manière même de Dieu, librement et sans attendre en retour, la charité est la seule dette qui demeure et qui se trouve exigée en justice, comme Anselme le disait à ses moines...".

¹⁶ *Ibid.*, p. 149-150: "Car l'égalité hors concept d'égal et de plus grand, qui donne à la mort du Christ d'être exemple et plus qu'exemple, offre au disciple la possibilité et le commandement d'offrir librement, au-delà de toute dette, ce qu'il perdra nécessairement un jour, en raison de sa dette".

por qué— al “debitum” anterior o necesidad de morir —conservado no se sabe tampoco bien por qué—? Lo que aquí no aparece suficientemente claro es la *necesidad libremente asumida de entrar* en un régimen adamítico donde la necesidad de morir es la expresión ineludible de la deuda (d1) del hombre pecador¹⁷. Por tanto, no sólo debe afirmarse que el hombre-Dios asume libremente (sponte) la necesidad adamítica de morir, sino que también e indisolublemente debe afirmarse que, si el hombre-Dios (A2/1) quiere satisfacer por el pecado humano, es *necesario* que *libremente asuma la necesidad de morir* como expresión de *amor mayor* (plus) de la justicia manifestado en una realidad no sólo *necesaria* sino *difícil*¹⁸. Así aparece la unidad de la deuda d2/1 que sólo un hombre-Dios puede p2/1 realizar. La necesidad de morir que pertenecía de hecho a la situación penal de la raza adamítica, es asumida *en cuanto necesaria* por el hombre-Dios (A2/1) quien se vale de su carácter *necesariamente difícil* (independientemente del modo como éste tenga efecto en concreto) para transformarla en un acto libre de *mayor amor a la justicia*¹⁹.

¹⁷ Lo que guarda estrecha relación con la interpretación que da Corbin tanto del famoso *pro nobis*, excluyendo el sentido clásico de “substitución” (à notre place-en notre nom, p. 150), como de la “libera praeferentia” del cap. 18. Sobre ambos temas nos hemos explicado en nuestro artículo de la nota 5, sobre todo pp. 229-231.

¹⁸ El texto clave sobre este punto es CDH II 11: “Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit” (Schmitt 111, 22-25). A su luz conviene insistir en formular con delicadeza los matices que aquí se imponen. No sólo debe afirmarse que el hombre-Dios:

a — asume *libremente* la necesidad adamítica de morir (sponte) y
b — que él debe cumplir *fielmente, i. e. necesariamente*, aquello a lo que libremente se obligó (immutabilis honestas),

sino que también debe afirmarse que:

c — es *necesario*, si quiere satisfacer, que él asuma *libremente* la *necesidad de morir* como expresión de su amor *más grande* de la justicia manifestada en una situación *más difícil*.

Los dos primeros aspectos (a - b) se refieren a p2/1 mientras que (c) concierne d2/1. Así, al parecer, se articulan mejor en d2/1:

— la necesidad y libertad (subjetivas) del *acto de asumir en sí mismo*, y no sólo en sus consecuencias o efectos como fidelidad inquebrantable a lo asumido. En efecto, el texto del cap. 11 arriba citado dice: “*libere potest quia necessarium erit*”.

— la necesidad y libertad (objetivas) en el *plus* de la satisfacción a cumplir como *datio vitae* (libre) y *acceptio mortis* (necesaria).

¹⁹ Así se percibe mejor que el “debitum solutionis” que debía ser saldado “per modum poenae” por el hombre adamítico (incapaz por sí mismo de dar satisfacción), es saldado por el hombre-Dios “per modum satisfactionis” poniendo libremente (sponte) un acto difícil (maius), más allá de la estricta obligación de justicia (suplementario) que acaba, por las mismas condiciones de quien lo pone, superando el mismo *plus* exigido por la

Eso es lo que pudo p2/1 hacer el hombre-Dios y lo que lega como deuda d2/1 posible de realizar a través de la caridad fraterna. En el fondo esto equivale a reiterar el retrato moral de Cristo —el “exemplum” destinado a transformarse en “plus quam exemplum”— presente ya en el cap. 9 del libro I del CDH: Cristo es aquel que “veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat”, a tal punto que “propter ... oboedientiam servandi iustitiam in qua tam fortiter perseveravit... (ut) inde mortem incurreret”. Se afirma un verdadero *más allá*: un amor de la justicia *humano-divina* (en cuanto al *esse*, si puede decirse: A2/1), ejercido con absoluta *libertad* (en cuanto al *agere*: el *sponte* humano-divino: p2/1), pero insertado en una situación *necesariamente difícil* (necesidad de morir del hombre adamítico: d1) que deviene expresión concreta del *mayor amor que pide la satisfacción* (el *plus* humano-divino: d2/1). Todo esto debe incluirse explícitamente en el gesto libre de *asumir* puesto por el *hombre-Dios*, el *homo assumptus*, A2/1 que no puede ser pensado sino como articulación inseparable de p2/1 + d2/1: algo realmente nuevo y sin embargo no totalmente nuevo.

¿Es esto lo que Corbin quiere indicar con su reiterada conciliación del “égal-plus” más allá de todo concepto? Es posible, pero no resulta evidente. En cualquier caso parece lícito esforzarse siempre más por explicitar mejor lo que encierran nuestras palabras²⁰.

satisfacción. Es la transición del “pro-satisfactione” al “plus-quam-satisfactio”.

²⁰ Se impone aquí una referencia, aunque breve, al t. 4 de la nueva edición bilingüe editada por Corbin aparecida cuando estas líneas estaban ya redactadas (Paris, Cerf, 1990). Su *introduction générale* (pp. 17-117) constituye un largo y profundo comentario a DCV, siendo su título elocuente por sí mismo: *L'Ancien et le Nouvel Adam*. Es, pues, evidente la relación con nuestro tema y, aunque esas páginas lo desbordan en interés y pluralidad de perspectivas, haremos aquí alusión a lo que corresponde estrictamente a esta reflexión.

Corbin decide pensar explícitamente la relación entre los dos Adanes y la fórmula como “une nouveauté d'autant plus nouvelle qu'elle recueille l'ancien” (p. 72). Se trata, pues, de un “re-commencement du commencement”, vale decir:

- no es *otro* (*autre*) comienzo, lo que excluye la hipótesis del *homo purus*, elaborada por Anselmo en el c. 13 del DCV (p. 64-66).
- ni es tampoco una pura repetición del comienzo sino una *reprise* que asume lo antiguo y restaura lo instaurado (p. 72).

Es por tanto, en lenguaje de Ireneo, una *recapitulación* (p. 91-93...) que piensa la unidad de los dos Adanes a través de los dos Testamentos (p. 56) y de la identidad entre Salvador y Creador de la que habla Anselmo en CDH I 4 (p. 72).

Queda, en fin, por interrogarse sobre la doctrina de la satisfacción en Anselmo, teniendo en cuenta lo que antecede y acentuando lo que, a nuestros ojos, las exposiciones anteriores no manifiestan de manera plenamente satisfactoria.

III. La satisfacción en Anselmo de Canterbury

Es sabido que el "debitum" de la satisfacción requiere, en opinión de Anselmo (CDH I 11 ss), un *plus* con relación al "debitum" de la justicia perfecta no cumplida por Adán e imposible desde entonces al hombre que lo hereda (CDH I 23-24; DCV 2, 8, 12, 22). La dificultad de bien comprender la doctrina anselmiana en este punto estriba, creemos, en deslindar la complejidad de ese *plus* que incluye no menos de seis aspectos. Ellos deben ser sucesivamente profundizados para captar, en fin, que la satisfacción puesta por el hombre-Dios desemboca en un más allá de la satisfacción (*plus quam satisfactio*), *i. e.* en una riqueza de sentido que integra y desborda todo lo requerido para cumplirla. En otros términos, la satisfacción de Cristo, hombre-Dios, culmina en un más allá de la misma satis-

El autor señala con insistencia el carácter *inaudito* de dicha concepción, en referencia al c. 16 de DCV (p. 65, 75, 87...). Y lo hace siguiendo una doble vertiente: una positiva, figurada en María, prototipo de la *innovatio naturae* que corresponde a la *novitas Incarnationis* donde respandeece la novedad de Dios y del hombre (cfr. Sección III: *Nouveauté de Dieu et innovation de l'homme*, sobre todo la tercera parte, p. 82 ss.). La otra negativa, referida al pecado del primer Adán que se constituye como *l'ombre portée* de toda la reflexión del segundo Adán (p. 97, 111 y *passim*). Lo que exige a Corbin mostrar que la ecuación *égal = plus*, que salpicaba su comentario del CDH, se complica aquí con otra *égal = moins* según la cual la recreación (o recapitulación) del segundo Adán debe ser hecha a partir de la sombra del pecado original (p. 82-83, 84... 88). Después de haber apuntado correctamente hacia el *logos crucis*, Corbin decide sin embargo aplicar la ecuación *égal = moins* a las hipótesis anselmianas del *homo purus* y de la *virgo peccatrix* (p. 82-84). ¿Por qué? ¿No habría que referirlo específicamente a la relación al primer Adán, incluyendo a su madre que, aunque habiéndolo concebido de manera purísima (conceptio de matre purissima: c. 18, Schmitt 159, 16) pertenecía a la raza pecadora de donde el hombre-Dios debía ser asumido (*unde assumendus erat*: DCV c. 23, Schmitt 163, 26; 164, 15-16)? ¿Se debe ello a su concepción del pecado que oscila entre la nada (*néant*) y la infinita gravedad (*poids infini*) (p. 77, 93 ss., esp. 102, 104-109, 111-112)?

No pudiendo entrar ahora en un análisis completo del comentario de Corbin baste con indicar que reaparece aquí un punto que no vemos claro en su teoría: ¿hasta dónde un hombre-Dios pensado así no es algo *totalmente* nuevo en el ámbito de la creación? ¿Es entonces verdadera recapitulación?

facción, gratuidad pura felizmente formulada por Anselmo mismo en su expresión *voluntas pia* que aparece en momentos culminantes de su CDH y también del resto de sus obras²¹. Bastará dar aquí los elementos indispensables para captar, aunque sea sintéticamente, lo que implica la doctrina de la satisfacción anselmiana.

El encadenamiento de los múltiples *plus* de la satisfacción supone como presupuesto dos niveles básicos, otros dos esenciales o constitutivos de la satisfacción, y en fin, otros dos que la desbordan haciendo de ella un "plus quam satisfactio". Los dos niveles medios, constitutivos, incluyen a su vez varios aspectos que es necesario subrayar, aunque sea rápidamente, en esta presentación de conjunto.

A. — Los *presupuestos* de la satisfacción (*prae-satisfactio*):

(1). — el "plus" propio a todo acto de justicia, *i. e.* el *propter se* o amor de la justicia guardada por sí misma que asume y desborda el "debitum" del acto moralmente correcto: es la problemática ética del cap. 12 del *De veritate* sobre la "iustitia"²².

(2). — el "plus" del *esse* humano-divino, único sujeto capaz de poner p2/1 el acto de satisfacción que acompaña y desborda la posibilidad de nuevo adquirida por el hombre adamítico de guardar la justicia perfecta. Es la figura de A2/1.

B. — Los *constitutivos* de la satisfacción (*pro-satisfactio*):

(3). — el "plus" propio del gesto libre (*gere*), puesto por el hombre-Dios, de asumir la obligación de satisfacer (*debitum solutionis per modum satisfactionis*) que articula necesariamente la "datio vitae" espontánea con la "acceptio mortis" debida. Es el lado activo y ético (*agere*) del "plus" óntico (*esse*) antes señalado. La recta comprensión del "plus" propio del gesto libre del hombre-Dios implica a su vez cuatro aspectos expuestos por Anselmo en diversos lugares del CDH:

— un *plus=maius* en cuanto es puesto sólo por un hombre-Dios *i. e.* en cuanto apunta a su sujeto óntico

²¹ Cfr. CDH I 10 (Schmitt 64, 14; 65, 28), desplegada en las *rationes altiores* del Pacto trinitario (II 16-20); DCV 19 (Schmitt 160, 10-11). La noción de *Pietas* es central en todo el cuerpo de las oraciones anselmianas. La tónica está dada por las cuatro primeras (I-IV) que despliegan la lógica del Don centrada en la *voluntas pia* del Hijo, verdadero corazón de la cristología-soteriología de Anselmo de Canterbury.

²² Cfr. nuestro estudio *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme*, Paris, DDB, 1982, p. 36-43, y también "Justicia y verdad en San Anselmo", *Patristica et Mediaevalia* II (1981), 5-20.

- un *plus=gratuitum* o suplementario en cuanto su muerte no es debida a título personal, aunque sí lo es a título de la condición propia de la realidad asumida libremente
- un *plus=difficile* en cuanto su muerte áspera, costosa, se transforma en una victoria que manifiesta más todavía la espontaneidad de su entrega
- un *plus=oratio* o necesidad de la súplica para hacerse perdonar válidamente²³.

La “*assumptio*” articula así necesariamente el gesto de ofrendar libremente su vida (*datio vitae*) con la posición de un acto concreto donde se cumpla el “*debitum solutionis*” necesario al “*plus*” de la satisfacción (*acceptio mortis*).

(4). — el “*plus*” de la “*datio vitae suae*” (o “*dare seipsum*”). Se produce aquí un redoblamiento del “*plus*” activo y libre del hombre-Dios en cuanto no sólo se da, por así decirlo, en un acto cualquiera que ya por sí mismo poseería el poder (p2/1) de satisfacer (teniendo en cuenta las condiciones de gratuidad y dificultad indicadas), sino que se da a sí mismo, entrega su propia vida. En otros términos, no sólo se da subjetivamente como sujeto que pone el acto (*datio*), sino también objetivamente: *seipsum*. Si el primer aspecto distingue la satisfacción de un mero cumplimiento penal, al transformar la coacción en espontaneidad de la entrega, y además de un puro acto de obediencia, en cuanto la ofrenda o donación de sí mismo reemplaza el cumplimiento de una orden, este segundo aspecto de la “*datio vitae suae*” diferencia el gesto de Cristo, como bien lo indica Corbin, de toda apariencia de fatalidad o sometimiento al destino²⁴. La tragicidad

²³ Las referencias más importantes a este punto se encuentran en CDH I 22 y II 19. Imposible entrar aquí en este tema que, en relación con todo el “*corpus spirituale*” de Anselmo (cfr. nota 21), exigiría un largo desarrollo.

²⁴ Cfr. Corbin, M., *loc. cit.*, t. 3, pp. 109-110.

Quizás podrían expresarse las mismas ideas de otra manera. Cristo asume el “*debitum solutionis*” para satisfacer:

a/ aceptando libremente (*sponte*) guardar la justicia perfecta en el régimen de la pena, como inocente y no coactivamente.

Es decir que no asume la pena.

b/ asumiendo esa vida como propia y entregándola hasta el fin: la “*datio vitae suae*” no es un destino.

c/ guardando la justicia y la satisfacción debidas de tal manera y con tal plenitud que el “*propter se*” de su justicia desborda no sólo los débitos iniciales (de justicia perfecta y de satisfacción) sino que crea un nuevo débito, tanto en Dios (el *debitum retributionis* del Padre) como en los hombres (el *debitum caritatis fraternae* = *Lex Nova*). Estos, como herederos suyos, deben ver en él el “*maius exemplum*”, simultáneamente inalcanzable y digno de ser imitado puesto que da la gracia para hacerlo en una dinámica infi-

griega está ausente de la concepción anselmiana inspirada en Jo 10, 18: "Nadie me quita la vida, yo la entrego...". El hombre-Dios se entrega no sólo en los hechos (cualquier gesto efectivo o realidad suya) y con su afecto (su misma donación amorosa) sino que se entrega El mismo en persona. Es el aspecto *personal* de la "datio vitae" (suae) que por eso mismo se articula *indisolublemente* con la "acceptio mortis" (suae) *transformada* en gesto *máximo* de donación de sí²⁵.

C. — El *más allá* de toda satisfacción (*plus quam satisfactio*):

(5). — la "datio vitae" se redobra aquí nuevamente pero de manera, por así decirlo, excesiva *i. e.* plenamente gratuita. En efecto, aceptar entregarse a través de una muerte recibida como castigo por el peor de los pecados (blasfemia por hacerse hijo de Dios) equivale a identificar en su persona la *imposible conciliación* (más allá de todo concepto) de *Justicia* (o *Santidad divina*) y *Pecado* (o *Mal*, en sentido bíblico), en un gesto libre que al ser sufrido en su persona —objetiva y subjetivamente— como máximo pecado (deicidio = la muerte de Dios), es capaz de superar con el perdón que El mismo *realiza y es* (el Per-dón) a

nita. La obediencia de Cristo supera así toda obediencia y deuda surgidas de meras estructuras creacionales que se ven integradas y desbordadas al mismo tiempo: es la re-creación.

Hay, pues, al parecer, un mutuo desbordarse entre:

- la "datio vitae suae" (b)
- y la "datio donationis suae" (c)

La entrega objetiva de su *persona* (b) y la calidad incomparable de su *donación amorosa* (c) son ambas aspectos esenciales e inseparables de la "Justitia Christi", *i. e.* del modo concreto como el hombre-Dios guardó *propter se* la justicia divina a la medida de Dios, por ser precisamente él la *medida sin medida* de ese amor a la justicia que es la rectitud divina, que es el mismo Dios revelado en la figura del Hijo. Tal la "voluntas pia" del CDH.

²⁵ Conviene aquí hacer referencia a ciertos textos del CDH donde la "datio vitae" es presentada como "victoria" en respuesta a la temática del libro I 23. Los capítulos 14-18 del libro II dicen respectivamente: "A. putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? — B. Immo plus potest in infinitum. — A. Vides igitur quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur" (Schmitt 114, 29-33); "Vitam autem huius hominis tam sublimem, tam praetiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum. Restat ergo nunc ostendere quomodo illa solvatur Deo pro peccatis hominum" (Schmitt 127, 6-9). Ambos textos, donde la noción de victoria aparece ligada al "pro peccatis hominum", muestran a nuestro entender, junto con muchos otros textos del CDH y del DCV, la conveniencia de conservar a la partícula *pro* el doble sentido de "en lugar" y de "en favor", este último acentuándose en la medida en que el "pro" debe dar lugar al "plus in infinitum".

todo pecado real, posible o imaginable: *in infinitum*. Se está, pues, frente a algo que va más allá de las exigencias de la satisfacción: *plus quam satisfactio* (requirit), más allá del "debitum solutionis" expuesto en el número 3. El hombre-Dios acepta ser condenado como máximo *pecador* superando así el máximo de los *pecados*²⁶: inefable correlación de la blasfemia achacada y del deicidio cometido, casi diríamos hoy entre la idolatría y el ateísmo. Ese es, quizás, el sentido profundo de lo que Corbin llama la *contra-imagen* en la que se revela la fuerza de la Verdad kenótica, y que el mismo autor parece concebir ante todo en términos paulinos de violencia y debilidad (I Cor 1, 22, 25)²⁷.

(6). — el "plus", en fin, del padecimiento de la cruz: el *pati crucem* correlativo del "agere" de la satisfacción pensada como "datio vitae-acceptio mortis". La modalidad específica de la cruz como tipo de muerte asumido libremente en las peores condiciones posibles, de crueldad por parte de quienes lo matan y de condenado como reo por parte del hombre-Dios, supera también todo lo que podía exigir la satisfacción requerida por el pecado de Adán. Pero mientras la *conciliatio oppositorum* de Vida-Muerte y de Santidad-Pecado considera la satisfacción en cuanto mira directamente a Dios, la cruz en cuanto castigo doloroso (*pati*) a un inocente injustamente condenado considera la pasión del hombre-Dios en cuanto *mira a los hombres* como máxima expresión de *solidaridad* para con ellos, mostrándoles que deben estar dispuestos a manifestar su amor a la justicia aún en las peores condiciones concretas. Ellos por necesidad, El por pura gratuidad. Por eso puede decir aquí Anselmo: "multo magis dedit exemplum" (CDH II 18). Es decir, es un "maius exemplum" o mejor "plus quam exemplum".

También brilla aquí la *contra-imagen* más explícitamente en su aspecto de *fuerza-debilidad*, en cuanto el inocente justo (ya pintado en el Antiguo Testamento) admite ser injustamente tratado y condenado como malhechor en la cruz, haciendo patente que el poder de Dios asume la debilidad para triunfar de la ceguera y de las violentas maquinaciones de la malicia humana.

Es posible volver ahora al punto de partida e interrogarse sobre la conexión entre el lenguaje hipostático y esta compleja

²⁶ En cuanto es provocada por otros la "acceptio mortis" equivale aquí a "sustinere, pati mortem", resultado de la *occisio* cometida por sus verdugos. Como tal es el máximo pecado a perdonar, problemática del libro II, cap. 15 del CDH que Anselmo resuelve por la ignorancia de los que lo cometieron.

²⁷ Cfr. Corbin, M., *loc. cit.*, t. 3, pp. 114 ss., en especial 116, 118.

visión anselmiana de la satisfacción. Más exactamente, sobre el lugar que ocupa el lenguaje del *assumptus homo* dentro del cuadro que integran los seis *plus* de la satisfacción dada por el hombre-Dios para la salvación de los hombres.

Resumiendo esquemáticamente lo dicho se tiene:

- (*prae*) { *plus* 1: el "propter se" del débito de la justicia, más el plus indeterminado de toda satisfacción posible: *d1*
plus 2: el *esse* del hombre-Dios (*A2/1*), único capaz de aunar *p1* y *d1* de la manera siguiente:
- (*pro*) { *plus* 3: el *agere* de *A2/1* que satisface por la "datio vitae accipere mortem": *p2/1* + *d1/2*
plus 4: el "agere" como *dare vitam suam* o *dare seipsum*, aspecto objetivamente personal de la entrega que manifiesta la plenitud de su libertad: *d2/1*, o conversión de la deuda adamítica asumida (*d1/2*) en deuda nueva y libre (*d2/1*)
- (*plus quam*) { *plus* 5: la "datio vitae suae" como conciliación de los opuestos *Iustitia (Sanctitas)-Pecatum*, que desborda así en su persona *in infinitum* todo pecado real o posible, cualquiera sea su gravedad (activa o pasiva: blasfemia-deicidio): *p2/1* + *d2/1*
plus 6: la "datio vitae suae" como conciliación de los opuestos *Innocens-Reus* en la línea del *pati crucem* (o "sustinere") correlativo de la *occisio*: es, en terminología anselmiana, la *libera praeferentia*, fruto del amor solidario y plenamente gratuito (nullo modo ex debito) del hombre-Dios por los hombres; plenitud de la *voluntas pia* en que se centra el pacto trinitario entre Padre e Hijo; máxima comunicación del Máximo Bien (*exundatio plenitudinis*) y verificación acabada del modo *mirabilis* con que Dios reinstaura su creación: *p2/1* + *d2/1*.

Esta visión dinámica de la satisfacción conduce a entender lo que es la *Summa Iustitia* de Dios de la que habla el libro I de CDH (cap. 13, a partir del final del cap. 12 de *De veritate*) y que encuentra su más acabada expresión en la figura y la obra del hombre-Dios, encarnación del misterio hipostático. La satisfacción así comprendida en su integridad y culminando en la omnímoda gratuidad de la *libera praeferentia* es el modo como Dios ama concreta y eternamente su justicia, *i. e.* la difusión de su Bien divino a los hombres pecadores para integrarlos —recreándolos— en el propio circuito de la vida divina que desborda de sí misma: es la *exundantia plenitudinis* (CDH II 19). En otros términos, el *propter se* propio de la *Summa Iustitia* es la *Alianza* entre Dios y los hombres cuyo centro es la figura del *hombre-Dios*. Más brevemente: la “*Summa iustitia*” es la *Iustitia Christi* que, en el lenguaje del CDH, se traduce por *voluntas pia*. Esta expresión y su equivalente *Pietas*, ya presente anteriormente en la *Oratio XII* como culminación en Cristo-Samaritano de la plegaria dirigida a San Juan Evangelista, es la clave de todo el CDH y, por tanto, de toda la doctrina de la satisfacción anselmiana²⁸.

En tal conjunto el lenguaje del *homo assumptus* está bien determinado. Correspondiendo al *plus 2*, se refiere a la necesidad de que exista (quod sit = esse) un hombre-Dios como condición o supuesto indispensable para que pueda darse esa satisfacción (el “*agere-pati*” de ese hombre-Dios), única capaz de dar satisfacción (*satis-facere*) a Dios y de exaltar al hombre luego del desastre del pecado. Pero la necesidad de dicha satisfacción, que surge de la suprema conveniencia de una libre voluntad divina y requiere no menos de seis “*plus*” (incluyendo el del “*esse*”) para ser pensada, desborda considerablemente, “*in infinitum*”, la necesidad expresada en el lenguaje hipostático del “*homo assumptus*”. No captar esta visión dinámica de la satisfacción equivale a mal comprender el “*intellectus fidei*” (*christianae*) que Anselmo quiso aquí transmitirnos.

¿Cómo no concluir entonces que la base *óptica* de la teología de la encarnación está totalmente subordinada a la vista *ética* (o *soteriológica*) que trata en particular de captar, gracias al obrar (*agere-pati*) del hombre-Dios, el misterio insondable de la Libertad Infinita, a partir de la cual Dios mismo imprime eterna-

²⁸ Remitimos a nuestro estudio *Théologie de la charité et prière chez saint Anselme. Lecture de l'“Oratio XII”*, a publicarse próximamente en las Actas del VI Congreso Internacional Anselmiano tenido en París, julio 1990. Ver también lo dicho en la nota 21.

mente un sello peculiar en su propio Ser: la Alianza? Anterior a todas las controversias medievales sobre el "motivo de la encarnación", la respuesta de Anselmo de Canterbury a la cuestión que él mismo planteó: *Cur Deus homo*, es netamente pascual. En esto concordamos con Corbin. El misterio de Cristo sólo es pensable como misterio de *un hombre-Dios —muerto en la cruz— para dar su vida a los hombres*. Todo lo que pueda decirse en una reflexión de este tipo debe, si se quiere ser fiel a Anselmo, ser considerado en esa óptica. La marca del misterio de la Libertad Infinita está dada por la *voluntas pia* del Hijo, como origen fontal de donde emana en la Trinidad la comunicación de la Sobreeminencia divina, y por la *libera praeferentia* como culminación de un proceso de efusión donde la necesidad adamítica de redención se ve desbordada a cada paso hasta excederse a sí misma en un gesto puramente gratuito y solidario con los hombres: la *cruz histórica del Gólgota visualizada por este "intellectus fidei"*. Nada extraño es que Boso pueda en fin concluir, y nosotros con él: "Nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius *mundus* audire potest. *Ego* quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut iam dicere non possim quanto gaudio exultet cor meum. Videtur enim mihi quod *nullum hominem* reiciat Deus ad se sub hoc nomine accedentem" (CDH II 19).

RÉSUMÉ

Face à deux lectures en quelque sorte antithétiques de la théorie de la satisfaction anselmienne —l'une "classique" (J. Hopkins), l'autre plutôt "révolutionnaire" (M. Corbin)—, l'article entend proposer, en suivant les traces de l'inspiration paulinienne d'Anselme (théologie des deux Adams), une interprétation qui tienne compte de son caractère essentiellement dynamique. Six *plus*, tout au moins, doivent s'enchaîner de suite pour arriver à bien penser la satisfaction chez saint Anselme, en montrant ce qui la conditionne (*prae-satisfactio*), ce qui la constitue (*pro-satisfactio*) et ce qui la déborde (*plus-quam-satisfactio*). On arrive ainsi à mettre en évidence le caractère *foncièrement nouveau mais pas entièrement nouveau* du nouvel Adam (Adam 2) qui doit intégrer ce qui appartient au premier (Adam 1) tout en le renouvelant complètement. Il faut donc le penser aussi bien, dans son *esse* (langage hypostatique) que dans son *agere*, (satis-facere), comme l'articulation des deux Adams dans les *deux sens* possibles: Adam 2/1 + Adam 1/2.