



De la esperanza a la salvación (el fin de un camino especulativo). Esbozo de lectura del tratado *De concordia* de Anselmo de Canterbury

Autor:

Enrique C. Corti

Revista:

Patristica et Mediævalia

2007, 28, 99-120



Artículo



DE LA ESPERANZA A LA SALVACIÓN (El fin de un camino especulativo)

Esbozo de lectura del tratado *De concordia*¹ de Anselmo de Canterbury

ENRIQUE CAMILO CORTI*

Que DC representa una obra donde Anselmo sintetiza su pensamiento, lo han sostenido, entre otros, R. Pouchet y K. Kienzler. Sobre todo este último, quien además enfatiza que esa síntesis consiste en la articulación de las nociones de libertad y necesidad². E. Briancesco ha llamado la atención sobre múltiples aspectos de la obra: que evidencia una construcción sincrónica de su escritura –como también *De conceptu virginali et de originali peccato*– que resulta perceptible desde un centro textual generador, a su vez, de una lectura circular; que desdobra su centro en dos, como centro textual sincrónico y como centro objetivo del pensamiento, subordinando éste al primero. Intentaré delinear ciertos aspectos macroestructurales importantes en orden a una posterior y detallada lectura de DC: a) que la obra se inscribe –junto con M y CDH– en un proceso donde está en construcción el pensamiento anselmiano en tanto pensamiento especulativo; b) que este carácter está asociado íntimamente al lenguaje a través de la noción *nihil*³; c) que tanto la articulación entre libertad y necesidad cuanto el desdoblamiento del centro de DC⁴ (en centro textual y centro objetivo), son subsidiarios del antedicho carácter especulativo.

Las tres cuestiones y la cuestión ‘*de concordia*’

Obviamente, la cuestión última en debate es la concordia entre el libre albedrío del hombre y la libertad divina. Las discusiones sobre la precien-

* Conicet – Universidad Nacional de San Martín.

¹ Cito los textos anselmianos utilizando las siguientes siglas: *Monologion* (M), *De veritate* (DV), *Cur Deus homo* (CDH), *De libertate arbitrii* (DLA), *De concordia* (DC), *De casu diaboli* (DCD), *Proslgion* (P).

² K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg in Br., 1981, pp. 381-396; R. Pouchet, *La ‘rectitudo’ chez saint Anselme*, Paris, 1964, pp. 172-185.

³ Puede consultarse mi trabajo “La experiencia del lenguaje en *Monologion* y *Cur deus homo* de Anselmo de Canterbury”, *Stromata* 59 (2003), pp. 225-237.

⁴ E. Briancesco, “El último Anselmo”, en: *Patristica et mediaevalia* VIII (1987), pp. 61-87.

cia, la predestinación y la gracia ofrecen los elementos que permitirán abordar aquella cuestión última en el marco de un debate escandido en tres partes. La concordia es el polo que atrae al pensamiento en DC y provee de título a la obra. Ninguna de las tres cuestiones en que está dividido el texto aborda con exclusividad el *liberum arbitrium* del hombre; tampoco la libertad divina, que siempre es considerada en relación con aquél. La reflexión sobre el *liberum arbitrium* es preciso buscarla en DLA, que en este tópico es la referencia contextual para DC, especialmente si tenemos en cuenta el inicio de la primera cuestión sobre la presciencia donde puede leerse: *Ponamus igitur simul esse et praescientiam dei (...) et libertatem arbitrii (...)*⁵.

Aquello cuya existencia simultánea se supone (*ponamus igitur*) es, por un lado, la presciencia divina, y por otro la libertad de albedrío, con el objetivo de ver si son compositibles. esto es si no repugnan entre ellas excluyéndose mutuamente como se excluyen la libertad y la necesidad. Esta *quaestio* I se desarrolla desde una presuposición (*ponamus*) teórico-metodológica: que existan simultáneamente presciencia y libertad de albedrío. Se trata de la hipótesis básica de DC. Bien entendido, bastaría con el enunciado *necesse est igitur aliquid esse futurum sine necessitate* para resolver la primera cuestión. La presciencia a la que sigue la necesidad, y la libertad a la que sigue la remoción de la necesidad, no repugnan mutuamente: 1) es necesario aquello que Dios pre-sabe futuro; pero también 2) que lo pre-sabe como futuro no necesario. La Q.I aborda la primera parte de ese enunciado, y la Q.II hará lo propio con la segunda parte. La expresión *consideremus* signa la Q.II, así como *ponamus* marcó la Q.I. Lo que se considerará es la posibilidad de predestinar algo a la causalidad del libre albedrío: *Consideremus nunc an aliqua possint praedestinari per liberum futura arbitrium* [Q. II, p. 261 lin. 14]. La cuestión involucra, por tanto, el querer divino y el querer humano libre, en la medida en que Dios quiere que el hombre quiera libremente algo. ¿Puede predestinarse algo al libre albedrío? La Q.I supone la coexistencia de dos determinaciones –libertad y necesidad–. La Q.II considera dicha coexistencia como la de una doble causalidad –*praedestinatio & liberum arbitrium*– cuya articulación constituirá el tema en debate. La Q.III está centrada, como las dos primeras, en una expresión, *monstremus*: *In hac itaque quaestione haec erit nostra intentio, ut liberum arbitrium simul esse cum gratia et cum ea operari in multis monstremus, sicut illud cum praescientia atque praedestinatione concordare reperimus.* [Q. III, p. 264 lin. 10-13].

Si la primera cuestión supuso un ejemplo (*exemplum*) que la segunda cuestión consideró, la tercera cuestión habrá de mostrarlo *in facto esse*, en el *factum* histórico: la historia como sede que da albergue a lo divino y lo

⁵ F. S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*, Stuttgart, 1968, Q.I, p. 246. Debe destacarse que Anselmo no tituló 'De libero arbitrio' su tratado sobre el libre albedrío –como era común hacerlo– sino *De libertate arbitrii*, lo que resulta característico de su doctrina.

humano haciendo lugar al *esse cum* de la gracia y del libre albedrío donde el hombre colabora con Dios en orden a la salvación del género humano⁶.

Podemos pensar el desarrollo de las tres cuestiones como un debate donde el autor se hace cargo: a) primero (Q.I) de un sujeto proposicional asumido a título de hipótesis (*praescientia dei et liberum arbitrium*), para evaluar la posibilidad de su existencia simultánea (*simul esse*), bajo la figura de una analogía espacial que es la del espacio como condición de simultaneidad; b) después (Q.II), para evaluar la posibilidad de prelación causal entre la libertad divina y la humana, pensada dicha posibilidad desde la *res*. La cosa —como resultado del obrar libre— donde se descubre un cierto orden (prelación causal) y, con él, la posibilidad misma de pensar aquella relación causal, bajo la figura de una analogía temporal que es la del tiempo como condición de sucesividad. El orden permitirá articular lo que en la Q.I sólo se daba en la horizontal-espacial sin prelación alguna de lo simultáneo (*simul esse*); c) finalmente (Q.III), donde podrá mostrarse déicticamente (de nuevo el *exemplum*, pero en esta oportunidad ya no el de la suposición —*ponamus*, de la Q.I— sino el de la indicación efectiva) que es posible, porque es real, la simultaneidad y a la vez la prelación y el orden entre las libertades divina y humana, bajo la figura de la cooperación mutua que se enmarca en la *gratia*.

La gracia es el marco de la reflexión en la Q.III. Dentro de él puede mostrarse, mediante la exhibición de un ejemplo, esto es apelando a la indicación de un *factum* histórico, que lo que allí se da es una cooperación simultánea entre dos libertades que no excluye, sin embargo, una prelación de la libertad divina respecto de la humana, un *prius* ontológico pero no óntico.

La Q.II ha establecido una prioridad y con ella un cierto orden de prelación, pero como lo ha hecho en un contexto atemporal como lo es el de la suposición (*ponamus*), no interrumpe con ello la continuidad simultánea del *simul esse* de la que ha partido la Q.I. Finalmente, la Q.III abordará el debate salvando lo establecido por las precedentes cuestiones, y a la vez avanzando hacia el ámbito de la realización histórica que alberga *in facto esse* el ejercicio temporal de ambas libertades.

Una invocación a *deus adiuvans* precede todo el debate, i.e. las tres cuestiones, genéricamente: a título personal invoca Anselmo la ayuda divina, como lo ha hecho en cada una de sus obras. Ya dentro de la Q.I, ninguna invocación explícita la precede. Pareciera que para moverse en un terreno hipotético como el que inaugura *ponamus*, no hiciese falta invocar alguna especial asistencia divina porque no se ha comprometido todavía el querer de Dios, sino tan sólo su prescencia, presupuesta a simultáneo con el libre albedrío humano. La segunda —sobre la predestinación— en cambio, está precedida por una invocación esperanzada —*in eo sperantes*—, como si en el ámbito del querer divino ya fuese preciso invocar a Dios dado que se ha ingresado más íntimamente en la esfera de su libertad y es allí donde, habiendo claramente prelación de la voluntad divina sobre la humana, in-

⁶ Cfr. Q. III, cap. 2 *in fine*.

vocar el favor divino fuese decisivo y conveniente. Finalmente, la tercera y última –sobre la gracia– invoca a la gracia misma, nombrándola *gratia adiuvans*. Esta variante en el texto de la invocación es consistente con mi interpretación: la Q.III cumple el objetivo de articular las dos primeras, y por ello tiene que avanzar más allá de la simultaneidad meramente supuesta como hipótesis y de la prelación teóricamente deducida de la primera, para ingresar en un ámbito especulativamente superador: el de la cooperación efectiva de la gracia y el libre albedrío.

Simultaneidad y cooperación restituyen la consistencia al conjunto. Si se afirmase nada más que simultaneidad, no se expresaría ninguna relación entre la libertad del hombre y la inteligencia de Dios que pueda tornar pensable esa simultaneidad: permanecería todo en la más absoluta exterioridad mutua. Afirmar nada más que prelación, si bien tornaría pensable el conjunto a causa del orden introducido en él, establecería sin embargo una relación lesiva para la libertad humana porque quedaría completamente subordinada a la voluntad divina.

¿Cómo superar la oposición? Mostrando por vía del ejemplo que en realidad no son opuestas. La gracia ayudará a mostrarlo. Invocar la gracia no invalida hablar de la gracia, como si lo invalidaría no invocarla. Se invoca la gracia divina –y no a Dios, como en las invocaciones previas– porque sólo en su ámbito se dan la cooperación y la simultaneidad. Sólo la gracia opera esperando y cooperando (simultaneidad), permitiendo (prelación) operar, esperar y cooperar al albedrío humano. Ello significa, sin embargo, superar los planteos previos relativos a la inteligencia y a la voluntad divinas para ingresar en el ámbito de lo divino mismo, que es el ámbito de la gracia en la historia. Así como también los planteos previos relativos a la inteligencia y a la voluntad humanas para ingresar al ámbito de lo humano mismo, que es el ámbito de su libertad históricamente ejercida.

El pensamiento especulativo en proceso: M, CDH y DC

La índole decididamente histórica del planteo *de concordia* relativo a la libertad del hombre y la gracia, queda reflejado si tenemos presente lo siguiente: cuando M (cap. LXXIV) aborda el tópico de las almas infantiles de aquellos niños muertos sin haber adquirido uso moral de su libertad y que, sin mérito o demérito alguno de su parte están destinados a la felicidad o a la miseria por Dios, sostiene que no lo están injustamente. La no privación injusta de la felicidad, que es el fin para el que han sido creadas, constituye en M la única razón al respecto. Incluso resolver la cuestión racionalmente es tildado allí de imposible más que de difícil. DC ubica el tema excluyendo de modo explícito lo que parece imposible de resolver racionalmente, y lo hace ya en la Q.I y después en la Q.III:

Pro illo autem arbitrio tantum et pro illa libertate ista ventilatur quaestio, sine quibus homo salvari nequit, postquam potest illis uti. (Q.I, p. 256 lin. 5-7)

(...) *non de alio libero arbitrio fit haec, ut supra dixi, quaestio nisi de illo, sine quo nemo salutem meretur, postquam intelligibilem habet aetatem* (...). [Q.III, p. 264 lin. 15-17].

La cuestión *de concordia* se ventila, pues, en un ámbito más concreto que aquella del M, donde lo único que estaba en juego era una posibilidad de saber de lo sobreeminente. Se trata ahora de la concreta instancia de la historia, de la temporalidad y del evento, de cada libertad ejercida en un diálogo con otras, de la libertad en mayoría de edad y uso de la razón, de la libertad ejercida en diálogo con su más íntimo fundamento, la vincularidad: *esse cum* y *operari cum* posible sólo por la gracia. La gracia hace posible al libre albedrío cooperar con ella en el orden de la simultaneidad, y a la vez preserva su prelación.

También respecto de la cuestión de CDH, es más concreta la cuestión *de concordia* y está más interiorizada en la historicidad, pero en ambos temas respecto del tópico de la salvación. CDH resuelve, en un recorrido a través de sus dos libros que despliegan la lógica de la infidelidad y la de la fe, la salvación del género humano mediante apelación a la figura icónica de cierto *magnum quidam* identificado en la persona de Jesús, el Dios-hombre. La conjunción del deber y la impotencia del hombre para salvarse a sí mismo es superada por la conjunción magnífica –de allí *magnum quidam*– de la inocencia y la potencia capaces de salvar al hombre, en el hombre-Dios Jesús. Pero en ese tratado sobre la encarnación no se da diálogo alguno entre lo divino y lo humano, no se dialoga la salvación, sólo se reflexiona sobre su posibilidad, su conveniencia y su necesidad, expuestas según el orden lógico de la intención salvífica precediendo a la reconciliación salvífica final. CDH infiere la reconciliación a partir de la intención salvífica, al igual que M infirió la satisfacción en felicidad a partir del anhelo de felicidad inscrito por el creador en la creatura racional cuando la crea.

M y CDH proceden de modo semejante a las cuestiones I y II en DC: se trata de consideraciones que podríamos llamar *sine tempore*, o bien *cum tempore*, pero entendiendo por esto que hacen alusiones a la creatura humana, que la creatura humana forma parte esencial de la argumentación –y de allí *cum tempore* por la alusión a una entidad histórica–, pero que en ambos casos esta creatura es entrevista desde la perspectiva del creador, desde una perspectiva *sine tempore*.

DC incluye, además de esa doble perspectiva –humana en *ponamus* y divina en *consideremus*– que denotaría, si el debate finalizase así, nada más que una irreconciliable oposición entre Dios y el libre albedrío humano y una prelación de la voluntad divina sobre la humana que lesionaría la libertad humana, la perspectiva del encuentro en la historia –divino-humano en *monstremus*–. Encuentro –y no sólo conjunción, en la persona magnífica del Dios-hombre– entre Dios y hombre como alteridades irreductibles, entre gracia y libre albedrío. Por eso el tratado DC exige una estructura de tres cuestiones.

M consiguió su objetivo mediante una cuestión desdoblada en dos sectores especulares.

CDH exigió ya dos libros denotando la conjunción de dos cuestiones, la humana asumida por la divinidad. Corresponden a los dos *credendum* de M, el de la resignación y el de la esperanza: la fórmula textual de CDH fue *credant nobiscum (...) aut desperent*.

Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quam vice loqueris, ut dicant qualiter homo salvari possit sine Christo. Quod si non possunt ullo modo, desinant nos irridere, et accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari. [CDH, I, 25, p. 95 lin. 2-6].

Según el texto lo expone, se trata de cerrar la lógica de la infidelidad con la desesperación del resignado o abrirla a la lógica de la fidelidad. Pero también se percibe que quedan resabios de la fe inerte que es producto de la resignación –restos del primer *credendum* de M– porque la propuesta frente a la lógica de la infidelidad es la de un creer que escapa, creyendo, del horror ante la imposibilidad de la salvación. No podríamos hablar todavía, con propiedad, de *viva fides*. Continúa siendo una suerte de desafío que la fe lanza a la increencia, y que, como tal y en oposición dialéctica a ella, se mueve dentro de su pequeña lógica en los estrechos límites de la incredulidad; esta lógica de la fidelidad, dialécticamente desafiante, se asemeja todavía a la lógica de la fe inerte que cree a causa de la necesidad que le impone su impotencia en orden a la salvación.

Mientras CDH se resuelve en dos libros, DC requerirá tres cuestiones porque piensa la *concordia* en un encuentro de dos libertades y no de una que, movida por la necesidad, dista mucho de ser libre. Este encuentro presupone la presciencia divina y la predestinación, ambas concordables con el libre albedrío humano. Pero además exige la concordia, como gesto originado a la vez en dos libertades. En consecuencia, tampoco resulta suficiente para DC la conjunción magnífica establecida por CDH, en Cristo –*magnum quidam*–, de lo divino y lo humano, pues esto es más consonante con la necesidad del hombre y la posibilidad divina que con las libertades de ambos concordando en un diálogo que sólo puede darse históricamente.

***Nihil* y pensamiento especulativo**

La asociación entre el carácter especulativo del pensamiento –su ritmo ternario que procede estableciendo contrarios que son mediatamente superados– puede percibirse en la importancia preponderante del vocablo *nihil* en determinadas circunstancias estructurales claves en la hermenéutica de los textos que hemos considerado.

En términos cronológicos, los antecedentes textuales del vocablo *nihil* en el pensamiento anselmiano remontan a M, donde es posible encontrar tres instancias del mismo⁷. Las dos primeras son: 1) pertinente a la

⁷ Para el tema puede verse mi artículo “La experiencia del lenguaje...”, ut supra, nota 3.

creatura en relación a la *inteligencia divina*, respecto de la cual la *esencia creatural* aparece como *nihil aliunde* la esencia divina, entendida esta última como aquella esencia que es saber que nada sabe más allá y fuera de sí mismo; 2) pertinente a la creatura en relación a la *voluntad divina*, respecto de la cual la *subsistencia* (o substancialidad) de la creatura aparece también como *nihil aliunde* la esencia divina, como aquella esencia que es querer que nada quiere más allá y fuera de sí mismo. No es arriesgado asociar estas dos instancias con las cuestiones I (presciencia) y II (predeterminación) en DC.

Dada la estrecha vinculación –en M– entre saber y decir, la referencia al lenguaje es insoslayable. *Essentia* y *substantia* son nociones que atribuidas a Dios aparecen identificadas cuando es pensado categorialmente como *spiritus* (*nisi dicatur substantia pro essentia, id est, spiritus*). Pero devienen, según está indicado en los dos primeros *nihil*, esencia y substancia de la creatura que en la creatura no se identifican. El motivo es claro: la libertad creadora opera sin mediación, crea produciendo la creatura *ex nihilo*.

Ex nihilo vale aquí tanto como *nihil aliunde* la esencia divina en el orden del saber y del querer. Las personas de la divinidad trinitaria –Hijo y Espíritu Procedente– guardan una precisa relación con estos dos primeros sentidos de *nihil*: el Verbo en relación al saber productor y esenciante; el Espíritu en relación al querer conservador providencial.

La 3ª instancia del término *nihil* aparece en un momento cuando menos inesperado, si no inoportuno: si las presencias esenciante (*creatrix*) y conservadora (*servatrix*) de Dios han sido entrevistas como imprescindibles cuando fue necesario explicar la procedencia efectiva de la creatura (forma + subsistencia), a partir del creador, sin mediación alguna (*nihil aliunde*), ahora, cuando la reflexión se topa con la libérrima decisión divina del *fiat creatura*, comprende que es preciso, además, un *tertium nescio quid* en Dios mismo que permita discernir en él lo que propiamente se denomina libertad. Este *tertium nescio quid* es obviamente asimismo *nihil*.

Nada hay, en Dios, que sea discernible de Dios mismo, nada que dé razón de su libertad: (...) *nec ulla ratione est quod est, nisi quia est* (...), en expresión de DV [cap 10, p. 190 lin. 4].

'*Nec ulla ratione voluit ea quae voluit, nisi quia voluit*' no es una expresión de M, sin embargo, cabría agregarla para guardar cierta simetría entre ambos textos. Una expresión semejante recién aparecerá en DCD referida al ángel caído para describir su libérrima decisión de abandonar la justicia. No referida a Dios, pero sí a su ángel, el caído en el mismo gesto desertor de la rectitud.

Según se ve, junto a una primera significación consistente en la ausencia de mediación por la que el Verbo es Verbo sólo por sí, sin mediación creatural, y a una segunda por la cual el Verbo sólo por sí es sobreeminente debido a su consubstancialidad con la esencia sobreeminente, es posible hallar una tercera significación que está ligada con lo sobreeminente como *espíritu*, como saber que es esencia y como esencia que es saber, y particularmente con el saber que de dicho espíritu pretende la creatura racional.

Las dos primeras instancias del término aparecen en el capítulo XI, pero la tercera lo hace en el capítulo XIX apenas después del argumento que inaugurará posteriormente el texto *De veritate* (sobre el que está estructurada esta obra al comienzo y al final del subtema dedicado a la verdad –caps. 1 y 10–). Este argumento, de naturaleza lingüística, pone en juego los niveles sintáctico y semántico a la vez, porque apela a la significación de términos como *praeteritum* y *futurum* a la vez que a la estructura de los tiempos verbales de *esse* correspondientes al pasado y al futuro, que se vinculan proposicionalmente a fin de dar lugar al argumento. '*Erat + futurum*' y '*erit + praeteritum*' integran las proposiciones cuyas verdades, definidas sintácticamente y carentes de toda referencia existencial a 'comienzo' y 'fin' respectivamente, postulan la necesidad de una causa de su verdad sin comienzo ni fin y, por lo tanto, atemporal.

El término *nihil*, en las tres versiones que de él ofrece M: creación, conservación y consumación corresponden a los tres éxtasis temporales –pasado, presente y futuro– constituyendo una categoría de su pensamiento.

Que se trata de una categoría, lo verifica el uso que de ella se hace en obras posteriores; que el autor utiliza esta categoría sistemáticamente, lo atestigua el argumento de continuidad que conecta todas dichas obras⁸.

CDH, el texto soteriológico anselmiano, se propone pensar la redención del hombre operada por el Cristo, en cuya única persona se reúnen las naturalezas humana y divina. La obra, compuesta en dos libros cuya estructura Anselmo consigna en el *praefatio* (*proprie dictum*)⁹, discrimina dos contenidos conceptuales –Anselmo los denomina *materia editionis*–: en el primer libro se procede *quasi nunquam aliquid fuerit de Christo*, y está

⁸ DV se inicia con una alusión a M, cap. XVIII, donde Anselmo piensa a Dios creador, conservador y consumidor mediante categorías temporales (pasado, presente, futuro); P desarrolla su famoso argumento en base a un comparativo relativo que deviene absoluto sin abandonar su condición de relativo gracias a que uno de los términos de la comparación es precisamente 'nihil'; DLA aborda el tema de la libertad de la voluntad –y no el del libre albedrío– y apela a 'nihil' para expresar una libertad original de la creatura racional tal que nada (primer nihil = forma) puede superarla en el orden de su naturaleza aunque en el orden del uso (segundo 'nihil' = acto) sea pasible de la alienación de la injusticia; DCD, que tematiza el problema del mal, concluye con una formulación de la categoría que la ofrece lingüísticamente como una negación determinada, esto es, como una negación no sólo sincategoremática sino también dotada de valor como categorema con contenido ontológico.

⁹ CDH, *praefatio*, p. 42 lin. 8 – p. 43 lin. 3. *Proprie dictum* señala que se trata de algo que Anselmo mismo denomina *praefatio* y como tal figura en la edición crítica de Schmitt. Se sabe, sin embargo, y el editor crítico lo consigna en el caso de M, las primeras líneas del primer capítulo (p. 13 lin. 5 – p. 14 lin. 5) de dicha obra constituyen un segundo prólogo (F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, v. 1, p. 72). En el caso de CDH, a partir de una hipótesis que considera los capítulos I y II del primer libro como una suerte de segundo prefacio, he logrado establecer una estructura alternativa para este texto, que permite dar cuenta de la relevancia de los capítulos XV y XVI del libro segundo en tanto contienen las expresiones *invenimus quiddam magnum e invenimus Christum*. Cfr. E. Corti, "Libertad y necesidad en *Cur deus homo* de Anselmo de Canterbury", *Stromata* XLV (1989) pp. 339-368 y XLVI (1990) pp. 337-360.

dirigido a la lógica de la infidelidad, en el segundo se procede *quasi nihil sciatur de illo*, y es abordada la lógica de la fe. Hemos denominado 'lógica de la infidelidad' a la que se desarrolla bajo el imperio metodológico de una remoción histórica de la persona de Cristo (*quasi nunquam aliquid fuerit*), y 'lógica de la fe' a la que presupone sólo una remoción noética de Cristo (*quasi nihil sciatur*), sin que se suponga su inexistencia histórica. Cada libro admite subdivisiones, también previstas en el prefacio propiamente dicho. El segundo libro admite tres; la tercera es decisiva y atañe propiamente a la 'lógica de la fe' (*omnia quae de Christo credimus*). Considerando la hipótesis de un segundo prefacio, queda definido textualmente dentro de la 'lógica de la fe' un núcleo reflexivo muy importante, entre los capítulos XV y XVI. M. Corbin los denomina 'corazón del pensamiento anselmiano' y de CDH¹⁰.

Hasta el capítulo XV la reflexión trata un *opus* del que nada ha sido dicho, y del que nada puede decirse (*nihil dicendo*), por tratarse de algo exorbitante y desproporcionado para la razón y para quien medita. Se trata del *Christus (aperte invenimus Christum*, cfr. p. 116 lin. 3-4). Desde el capítulo XVI se trata de un *opus* admirable en su constitución intrínseca: de aquel quien en persona hace que hombre y Dios convengan en uno (cfr. p. 117 lin. 3-15). La expresión *magnum quiddam* contiene en su ingenuidad gramatical los aspectos que se requieren filosóficamente para indicar un hito en la temporalidad extática continua y abrir en ella un hiato histórico. El Cristo —*magnum quiddam*— inaugura la historia porque en cualquiera de las dos hipótesis de la lógica de la infidelidad —la de su inexistencia o la de su desconocimiento—, la temporalidad resulta meramente extática y continua admitiendo únicamente argumentaciones que establezcan unas ciertas diferencias entre pasado, presente y futuro que son puros éxtasis en el horizonte único de la razón. Un antes y un después tienen sentido sólo a partir de un *quiddam* deíctico, de una verdadera discontinuidad en la historia; recién después de un singular puede hablarse de antes y después. Esto significa que ese singular que cesura el tiempo es accesible nada más que desde la perspectiva de una *inventio*, puntual e histórica. Sólo el encuentro con una singularidad semejante pone delante de nosotros una singularidad semejante: esto es lo que significa *inveniri*.

La razón, ni en monólogo (M) ni en alocución (P) tienen acceso a *magnum quiddam* porque están ceñidos por el horizonte único de una temporalidad extática. No pueden acceder al antes ni al después hasta que no acceden al ahora que inaugura este singular *magnum quiddam*.

Las dos necesidades (*praecedens - sequens*) hallan referente en el ahora que inaugura *magnum quiddam*. La necesidad precedente es eficaz respecto de la cosa porque la precede lógicamente en el contexto de un horizonte extático. Se trata de necesidad lógica, de aquella necesidad comprensible para la razón pero que no inaugura antes ni después históricos. Esta nece-

¹⁰ M. Corbin, "Nécessité et liberté. Sens et structure del argument du 'Cur deus homo' de Anselme de Cantorbéry", *Humanisme et foi chrétienne*, 1976, pp. 599-632.

sidad no sirve para nombrar la gracia sobrenatural, que propiamente es gracia y no necesidad.

La necesidad consiguiente (*sequens*) puede ser aplicada propiamente para nombrar la gracia, porque se trata de una necesidad que resultando totalmente ineficaz respecto a la cosa, sigue a la cosa y jamás la precede. Sigue a la cosa porque la cosa (*quiddam*) ha inaugurado un después histórico produciendo aquello que la sigue, al operar según libertad. Opera nada más que de conformidad consigo misma, con su propia verdad o rectitud. Así, *quiddam* interrumpe el flujo continuo del horizonte extático impidiendo a la razón bastarse a sí misma en el círculo de una temporalidad sin tiempo y sin cosas, sin antes ni después.

Frente a *quiddam* únicamente cabe intuirlo (*intueri*), no pensarlo. La intuición de *quiddam* accede a él como *magnum*. En este momento se instaura verdaderamente la dualidad; recién ahora podrá hablarse de antes y después, hasta y desde *magnum quiddam*. El texto de CDH puede constituirse mediante dos libros porque *Christus, magnum quiddam*, inaugura antes y después en orden a la salvación, mediante la conjunción magnífica de su *quiddam* que aúna Dios y hombre en su persona. Cristo es el ahí participial donde hombre y Dios son uno en la persona de Jesús. Las dos naturalezas —humana y divina— asumidas por Cristo en su persona no admiten otra mediación que *nihil*. Nada da razón de esa conjunción más que la libérrima decisión divina de que así fuese.

Jesús, el Cristo, inaugura un antes y un después en la historia porque inaugura un antes y un después en la historia de la salvación. Pero se trata de una decisión de Dios. Frente a ella el hombre nada puede, sino creer para salvarse o desesperar ante el horror de su impotencia: *credant aut desperent*.

Magnum quiddam produce una hendidura en el continuo temporal haciendo historia y operando la posibilidad de la salvación del hombre. Pero hasta que el hombre —asimismo bajo la advocación *magnum quiddam* de su libertad— no dé su primer paso hacia Cristo, no produzca una hendidura en el continuo temporal mediante el uso de su libertad, no habrá historia para él. Y también aquí estará el vocablo *nihil*, porque el ejercicio de su libertad no admitirá razón alguna que la determine de modo necesario, no admitirá mediación alguna.

Cuando ocurre este uso de la libertad del hombre, ocurriendo historia, se abre la historia humana a la divina como antes se abrió ésta a aquélla. La tripartición de DC respeta esta triple instancia de la libertad y funda la sede del encuentro entre Dios y hombre: *gratia et liberum humanum arbitrium*.

La gracia capacita la apertura de la libertad humana a la gracia. El tercer *nihil* de M está de nuevo aquí: *gratia*. Y así como allí, también aquí vale la exclamación *ecce iterum insurgit nihil*. Y todo lo que se ha establecido por la razón con firmeza, comienza a tambalear y amenaza con precipitarse en la nada. En M se trataba del famoso argumento (cap. XVIII) relativo al tiempo y la eternidad, que retomaría DV (cap. 1) refiriéndolo a

la cuestión de la eternidad y los vaivenes temporales de la verdad. Como allí, también aquí se trata de la cuestión del tiempo y la eternidad: prescencia y predestinación, como imagen de la eternidad divina, aparecerán en la Q. III como sede del encuentro entre la eternidad y la historia, aparecerán en la gracia, que constituye a la vez la posibilidad de ese encuentro y su consumación.

M instaló las dos perspectivas; CDH las unió en la conjunción magnífica del *Christus*; DC mostrará ahora la posibilidad de su cooperación. Nuestra tarea consistirá en exhibir (*monstremus*) dónde acontece el evento de la coexistencia simultánea de las libertades humana y divina en mutua cooperación.

Libertad y necesidad: la articulación especular y especulativa del pensamiento anselmiano

Monologion

Podemos sintetizar la articulación especular de las nociones libertad y necesidad, en M, indicando los siguientes puntos, que constituyen sólo sus hitos principales.

El texto establece la necesidad de considerar una apertura de la necesidad (en sentido negativo) en favor de la libertad, que la supera y la conserva: primer *credendum* –de la resignación– en favor del segundo *credendum* –de la esperanza–: *Non solum credere id quod credi debet, sed etiam in id in quod credi debet*. Con ello ha variado el carácter de la necesidad, que de signo negativo (*credere tantum id quod credi debet* = resignación) evoluciona hacia uno positivo (*credere etiam in quod credi debet* = esperanza), conservando su carácter necesario (*debere*).

Uno eodemque verbo del primer sector, deviene *una eademque anima* (parafraseando el texto del primer sector) en el segundo. El verbo –sobremamente en su decir-saber de sí y de lo otro, que margina a la meditación cuando ésta procede desde la unilateralidad de su juicio, relegándolo a creer tan sólo lo que debe–, da paso al alma del hombre que puede encarnar en la unidad de su seno creatural el decir-saber de sí misma encarnando el decir-saber de lo otro. Esto supone el ejercicio de la dilección amorosa y la inmersión de la *ratio* en el curso de un movimiento hacia el bien.

La primera noción de sobreeminencia, que desde la perspectiva del juicio aparece estáticamente aislando a lo sobreeminente en la sobreeminencia de su saber, da paso a la segunda noción de sobreeminencia, reformulada como justicia, en relación con el movimiento apetitivo-racional del hombre.

La justicia conserva la necesidad en su noción (porque el fin es asequible, pero sólo cuando se lo busca de conformidad con él mismo), pero la supera por la libertad con que se dispensa lo sobreeminente en el marco de su propia palabra creadora, conservadora y convocante. (La misma palabra aparecerá histórica y escatológicamente empeñada –también en relación con la articulación entre felicidad / fin y justicia– en CDH).

La línea de *aliquid*, en la medida en que el juicio sobre lo bueno lo ofrece reductivamente como *aliquid*, hace lugar a la línea de *bonum* cuando el juicio es ejercido en el seno de un movimiento dilectivo hacia lo bueno.

Es el bien aquello que, convocando al alma del hombre, hace posible el ejercicio ordenado del juicio: la libertad con que el bien se ofrece en el marco de la justicia, otorga sentido a la necesidad con la cual el hombre se entien- de ordenado esencialmente hacia su fin.

Nomen essentiae, como expresión del *bonum* entendido sólo como *aliquid*, da paso al *nomen sapientiae* como expresión del *bonum* entendido también como sabiduría subsistente.

La exterioridad mutua de las categorías *essentia* y *substantia* —que mantiene a esencia con una significación de identidad y a substancia con una de alteridad, porque substancia connota la capacidad atributiva de la esencia por mediación de su individualidad existencial o substantiva— es superada por la categoría *spiritus*, que reúne en sí la significación de identidad esencial o substantiva con la de alteridad adjetiva o atributiva. La forma de significar de *spiritus* es la propia del participio.

El alma humana, en tanto forma eminentemente participial, reúne también la racionalidad como esencia del hombre, con el bien que lo convoca al movimiento de apropiación de sí mismo como un movimiento de apropiación de lo otro. La consideración estática del primer sector de M, resultado del ejercicio unilateral del juicio por parte de quien medita, da lugar a la consideración dinámica que contiene y ordena a la primera refiriendo el juicio al *bonum* de dos modos: subjetivamente (*ratio*) y objetivamente (*bonum*). La justicia, noción nuclear del segundo sector de M, resume en sí las de necesidad y libertad mostrando simultáneamente su articulación. En la medida en que el bien es propuesto a la creatura racional (por vía de su naturaleza) como fin y ésta lo comprende así, surge la necesidad de acceder a él y, por tanto, de que el bien mismo sea accesible. En la medida en que el bien se ofrece más allá de la dimensión de un fin meramente natural y al margen de los marcos del mérito y demérito con que la razón lo determina, entonces, por no ofrecerse sino al amor de sí por sí mismo en conformidad con la justicia, se resguarda en su sobreeminencia.

Cur deus homo

Tal como resulta de una lectura efectuada mediante la estratificación del texto de M en tres niveles, categorial, usual y nocional, dicha obra presenta una estructuración *especular* de composición textual que se corresponde con una estructura *especulativa* del pensamiento de su autor accesible desde aquella¹¹.

En CDH conduje mi trabajo tratando de acceder al texto a partir de una suerte de proyección de la misma clase que la que había efectuado en

¹¹ En relación con el tema, v. mi artículo "Especularidad textual y pensamiento especulativo en *Monologion* de S. Anselmo de Canterbury", *Patristica et Mediaevalia* IX (1988), pp. 47-90.

M a partir de sus primeros cuatro capítulos¹². Esta proyección resultó, sin embargo, reiteradamente desajustada respecto de la articulación material del texto de CDH, articulación que, como es obvio, constituye el criterio básico de verificación metodológica para juzgar sobre la adecuación, o no, de aquélla. Esto me colocó ante una alternativa peculiar porque se trataba, o bien de acceder al texto a pesar de la manifiesta inadecuación de su nivel material de articulación, o bien de someterse a la estructura que articula materialmente la obra, en disidencia con la lectura planeada proyectivamente. Opté por el recurso de apelar a diversas exégesis de CDH, todas ellas de similar tenor metodológico (estructural, en términos generales) aunque con distintos resultados en lo pertinente a la identificación del núcleo textual de la obra en cuestión¹³. Constaté que ninguna de ellas se adecuaba perfectamente a la articulación material de la obra analizada, tal como Anselmo la expone en el *praefatio* que antecede a la misma; pero que todas coincidían en señalar una misma sectorización decisiva del texto —en el libro II, entre los capítulos 15 y 16— la cual no puede inferirse de lo explícitamente indicado por Anselmo en el *praefatio*. Orienté, en consecuencia, mis esfuerzos con el fin de encontrar asidero material de verificación para dicha unánime sectorización del libro II. Me resultó posible encontrarlo en virtud de una hipótesis de trabajo similar a la que expuse en su momento para M: la posibilidad de considerar un 'segundo' *praefatio* de la obra. Una vez establecido el texto que fuera capaz de desempeñarse como segundo *praefatio*, tuve en cuenta la posibilidad de hallar, además, un criterio que no sólo permitiera el relevamiento del texto en concordancia con su estructura material, sino que hiciese factible también la unificación —en caso de ser posible— de las diversas exégesis que había tenido en cuenta. Esta descripción muestra que el paso exegético de M a CDH no puede efectuarse por la mera trasposición proyectiva de esquemas de lectura, pero muestra también que el paso es accesible siempre que se permanezca fiel a las prescripciones metodológicas de verificabilidad. El desajuste antes mencionado entre *praefatio* y articulación material obedecía al intento de aplicar rígidamente a CDH un esquema previo de lectura suponiendo que se reeditaría allí la adecuación especular-especulativa de M, y que en consecuencia cabía esperar una articulación especular entre los libros I y II de CDH. Lo que, en cambio, hallé, es que efectivamente hay en el libro II de CDH una estratificación de niveles (categorial - usual - nocional) que al verificarse de conformidad con un criterio metodológico confiere sentido a la hipótesis de compatibilización de las diferentes exégesis de lectura de la obra.

¹² Para este tópico, mi artículo "El Bien y la Esencia. Lectura de los capítulos I-IV de *Monologia* de S. Anselmo de Canterbury", *Stromata* XLII (1986), pp. 329-365, passim.

¹³ E. Briancesco, "Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo", *Stromata* XXXVII (1981) y XXXVIII (1982); M. Corbin, *Nécessité et Liberté. Sens et structure de l'argument du 'Cur Deus Homo' d'Anselme de Cantorbéry*, Humanisme et foi chrétienne, Beauchesne, Paris, 1976, pp. 599-632; Th. A. Audet, *Problématique et structure du 'Cur Deus Homo'*, Études d'histoire littéraire et doctrinale, Vrin, Paris, 1968, pp. 7-11; R. Roques, *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Sources Chrétiennes 91, du Cerf, Paris, 1963; Dom François de Sales Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode in Anselms 'Cur Deus Homo'*, Spicilegium Beccense, I, Paris, Vrin, 1959, pp. 349-370.

La estratificación aludida verifica de modo macroestructural las diversas exégesis que consideré: las de E. Briancesco y M. Corbin, así como también las de Th.-A. Audet y F. S. Schmitt, además de la de R. Roques. Menciono especialmente en primer término las de Briancesco y Corbin, porque son las que más difieren en su indicación del núcleo de CDH, ya que Briancesco destaca los capítulos 16-20 mientras Corbin indica los capítulos 1-7, en los dos casos del libro II.

La hipótesis de relectura que propuse concordaba con la articulación material de CDH y contemplaba dos núcleos para el nivel nocional del libro II (capítulos 5-6 y 18-19) que contienen una inequívoca referencia al desenvolvimiento de M (capítulos I-IV) entrecruzando también categorías de sustancia (*quiddam*) y relación (*magnum*).

En pocas palabras, la prefiguración de M sobre CDH era de carácter estructural y tenía las siguientes características: a) No podía agotarse en una superposición formal de esquemas de lectura; b) La sectorización CDH, II (1-15) y (16-20) —correspondiente a los dos núcleos del segundo libro— tenía asidero en la articulación material del texto a la luz de lo que podría denominarse un segundo *praefatio* de dicha obra; c) M, (I-LXIV) y (LXVI-LXXVIII) prefiguraba CDH II, (1-15) y (16-20) en sentido nocional; d) M exponía temáticamente la articulación entre libertad y necesidad en relación con una estructura especular-especulativa que se verificaba entre sus dos sectores básicos. Dicha estructura agotaba las categorías usadas en su aspecto lógico-noético no modal y las orientaba hacia una reinterpretación de carácter indecible en el exclusivo marco de esta obra. CDH constituía, en este sentido, una reinterpretación categorial de carácter de índole modal-deóntico; e) Por a, b, c, d, podía verse que entre M y CDH mediaba, además de otras, una diferencia categorial.

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

La presencia de dos núcleos en el libro II, sin embargo, si bien cumple con el objetivo de la compatibilidad, parece entorpecer la exégesis integral de CDH como un todo que abarca los dos libros y no tan sólo el segundo. Me propuse luego llevar a cabo un relevamiento del libro I que pusiese en evidencia su esencial conexión con el libro II, a la vez que ofreciera el argumento de continuidad integral de CDH. Este relevamiento destacó los siguientes elementos: el libro I se subdivide en los bloques comprendidos entre los capítulos 3-10 y 11-25; los capítulos 1-2 constituyen un segundo *praefatio*¹⁴;

¹⁴ Sobre esta posibilidad es de notar el valor que Schmitt atribuye a las primeras diecisiete líneas del capítulo I de M (cfr. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, T. I. Prolegomena seu Ratio Editionis*, p. 72). En idéntico sentido se manifiesta

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

a) *Las cláusulas de remoción*

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

El texto del prefacio contiene dos cláusulas removens que recaen, ambas, sobre la persona de Cristo, similares en su índole metodológica pero dispares en el modo de operar la remoción. Una, la que acabamos de mencionar, opera su cometido entre los capítulos 11 y 25 del libro I; la otra —que denominamos noética— afecta la totalidad del libro II: *In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Cristo* (...) ¹⁵.

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

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

Th. Audet, *Problématique et Structure de 'Cur Deus Homo'*, Études d'histoire littéraire et doctrinale, Paris, Vrin, 1968. R. Roques, si bien no lo afirma expresamente, lo reconoce como "explications méthodologiques proposées par Anselme et admises par Boson" (cfr. *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris, Cerf, 1963, p.103, nota 2). M. Corbin asigna a estos capítulos también una función metodológica (cfr. *L'Oeuvre de S. Anselmo de Cantorbery*, t. 3, Paris, Cerf, 1988, p. 27). Finalmente, la lectura del *Praefatio* mismo de CDH, que asigna al libro I dos grupos de cuestiones y determina que estos grupos se desarrollan entre los capítulos 3-10 y 11-25 restando, en consecuencia, los capítulos 1 y 2. Los mismos pueden ser leídos como una *praefatio altera*.

¹⁵ CDH, *Praefatio*, p. 42 lin 9-16: "*Quorum prior (libellus) quidem infidelium Christianam fidem quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet objectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvum sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, fruereetur (...)*". Las cláusulas, según la edición de Schmitt, corresponden a p. 42 lin. 11-12 la que denomino *óptica* y a lin. 13-14 (*ibid.*), la que denomino *noética*.

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

b) *Las asunciones textuales*

Cada uno de los dos bloques mencionados, 3-10 y 11-25 del libro I, se desenvuelve, además, bajo el signo de una asunción distinta: bajo el signo de una personificación de los infieles en el bloque 11-25 y bajo el signo de una asunción discursiva de los infieles en el bloque 3-10.

La asunción discursiva implica hacer uso de las palabras y argumentos de los infieles (= *verbis utar infidelium*); la personificación significa asumir la persona misma del infiel, su efectiva no creencia, su efectivo no querer creer a menos que tal creencia asiente sobre previas y explícitas razones (= *accipere personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione*).

Para comprender cabalmente las asunciones en su dimensión estructural es preciso avanzar hasta el tópico siguiente, el de los pactos regulativos.

c) *Los pactos regulativos*

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

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

El uso de las palabras de los infieles no requiere acuerdo alguno entre Anselmo y Bosón porque éste, cristiano en su persona, desempeña simultáneamente el rol de *auctoritas sacra* estando dispuesto a mostrar en el momento oportuno que entre el discurso racional de Anselmo y la *auctoritas* no existe oposición ni ruptura alguna, de modo que el régimen del discurso cristiano quede salvaguardado en su integridad y cohesión según el pacto general antedicho¹⁶.

¹⁶ El doble rol de Bosón queda manifiesto en CDH I, p. 50 lin. 20-22: "B. (...) *Et si quid responderis cui auctoritas obsistere sacra videatur, liceat illam mihi obtendere, quatenus quomodo non obsistat aperias*".

El pacto aludido con anterioridad corresponde a: I, 2, p. 50 lin. 7-10: "(...) *eo pacto quo omnia quae dico volo accipi: Videlicet ut, si quid dixerero quod non maior confirmet*

A partir del cap. 11 y durante el transcurso del segundo sector, en cambio, sí resulta necesario establecer otro acuerdo (= pacto). El motivo está dado esta vez por el nuevo rol desempeñado por Bosón, consistente en asumir en forma personal a los que no quieren creer sin previas y explícitas razones (*certitudo rationis infidelium*)¹⁷.

La exigencia de un nuevo pacto proviene del hecho de la asunción personal porque en tal circunstancia la unidad del discurso textual, garantizada hasta entonces en su integridad por la regulación ejercida desde la *auctoritas sacra*, cuyo rol Bosón desempeñó, debe ajustarse a la nueva circunstancia consistente en la necesidad de deslindar textualmente la lógica cristiana (= *ratio certitudinis fidelium*) y la lógica de la infidelidad (= *certitudo rationis infidelium*).

Entre buscar la razón de una certeza ya habida por la fe de los que creen (*fides quaerens intellectum*), y perseguir una certeza que no se posee, mediante una razón concebida al margen de la fe (*intellectus quaerens fidem*), media toda la distancia que separa la fidelidad de la infidelidad y que, como se verá hacia el final del libro I, sólo puede ser salvada creyendo, *sicut rectus ordo exigit*¹⁸.

El pacto de I, 10 es el encargado de restablecer en la reflexión textual una nueva unidad que, aun mediando el deslinde entre ambas lógicas, haga posible el discurso racional. La nueva unidad consiste en delinear una imagen de Dios común a la lógica de la fidelidad y a la de la infidelidad, puesto que la cuestión no concierne a Dios —a secas— sino a la de Dios encarnado. Los términos del pacto lo indican: no es aceptable la menor inconveniencia ni recusable la menor razón, siempre que ésta aparezca como la máxima, es decir, como aquella razón respecto de la cual no haya otra mayor. Como se ve, son términos adecuados a una imagen de Dios semejante a la que despliega P en la fórmula *aliquid quo maius nihil cogitari potest*¹⁹.

auctoritas —quamvis illud ratione probare videar—. non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur donec deus mihi melius aliquo modo revelet".

¹⁷ CDH, I, 10, p. 67 lin. 1-6: "A. Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconueniens in deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas".

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

¹⁹ M. Corbin denomina 'nombre F' a la expresión *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, que pertenece al capítulo 2 de P, asignándole la capacidad de colocar al hombre bajo "interdicción des idoles" (cfr. M. Corbin, op. cit., p. 9). Tal interdicción de los ídolos coloca al hombre frente al único Dios verdadero como Dios verdadero único, de modo tal que, o es *id quo maius nihil cogitari possit*, o no es Dios, de conformidad con la sen-

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

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

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

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

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

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

tencia agustiniana *si comprehendisti, non est deus* (cfr. Sermo 52, N° 16, PL 38, 360). Paralelamente, en CDH, I, 12, lin. 17-18, se lee: “*Non enim sequitur: si deus vult mentiri, iustum esse mentiri; sed potius deum illum non esse*”. Nótese que, en ambos casos, vale lo que denomino ‘regla de *melius*’ tal como Anselmo la expone en el capítulo XV de M: “*Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid, quod non est, quod ipsa sunt superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne quod non est quod ipsa sunt, inferius*”. (Cfr. M, XV, p. 29 lin. 26-29). Respecto de ‘*id quo maius* ...’, todo discurso humano puede ejercerse recién después de haber guardado silencio: el silencio que permite oír lo que el Dios verdadero único ha dicho de sí al hombre por medio de su admirable Verbo. Tal el sentido de *fides quaerens intellectum*.

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

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

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

La alternativa es la certeza de la fe (*certitudo fidei*). Pero no de una fe que sólo cree lo que debe creer a causa de su imposibilidad de entenderlo, porque en tal caso se trataría de la fe muerta que no vive por la dilección esperando alcanzar aquello que por su dilección saborea anticipadamente. Se trata de una proposición, de una invitación a la fe viva *quae per dilectionem operatur*, que hace posible para quien así cree continuar el itinerario del libro II, itinerario que ante su sola enunciación arranca de Anselmo la expresión *tam magnum opus*²⁰. La continuación del itinerario del libro II constituye el complemento de la *certitudo fidei*, que es la *ratio certitudinis*.

DC: desdoblamiento textual y objetivo de su 'centro'

Eduardo Briancesco entiende que el desdoblamiento del centro en uno textual (sincrónico) y otro objetivo constituye la novedad que aporta DC [op. cit. p. 86]. Lo novedoso radica en que las obras anteriores –hasta *De conceptu virginali et de originali peccato*– son obras diacrónicas aun siendo susceptibles de una lectura sincrónica. Están construidas diacrónicamente, aunque pueda leerse desentrañando la visión de conjunto que se desprende de ellas (lectura o perspectiva sincrónica). DC introduce, como novedad, su construcción sincrónica: la sincronía pertenece al texto mismo y no sólo al acto de lectura.

²⁰ Constituye un emprendimiento de envergadura el que lleva a cabo el libro II, porque trata nada menos que de abordar reflexivamente lo que la fe cristiana confiesa: Jesucristo, hijo de Dios y redentor del hombre. *Magnum opus* condice así con *quiddam magnum*, expresión que remite a la doble constitución substancial-atributiva del Hijo del hombre, desarrollada por el libro II, primero como *quiddam* y después como *magnum*.

Esto –siempre a su juicio– permite que esta obra conserve un centro textual que es el que otorga al escrito su forma sincrónica, pero también hace posible entender que esta construcción centralizada de la obra se halla al servicio de un objeto de pensamiento que no coincide con aquel primer centro.

Este objeto de pensamiento que –en cierta medida se subordina al centro textual sincrónico– es, en DC, la concordia y constituye el verdadero centro objetivo del pensamiento anselmiano. Junto con el centro sincrónico es preciso señalar este centro objetivo y pensarlo en función y a la luz del centro textual.

El centro textual sincrónico lo señala Briancesco en la Q.II sobre la presciencia, mientras el centro objetivo es la concordia.

¿Qué clase de centro constituye la concordia entre presciencia, predestinación y gracia con el libre albedrío humano? ¿Qué significa que sea un centro objetivo del pensamiento? Briancesco indica que se trata de la *quaestio* primordial. Y que además debe ser pensada a la luz y en función del centro textual, que en este caso es la Q.II, sobre la predestinación.

Al movimiento ascendente de la Q.I sobre la presciencia y al descendente de la Q.III sobre la gracia, los envuelve un movimiento circular centrado en la Q.II sobre la predestinación. Este proceso constituye un tránsito desde la historia, divinizada por la redención del Hijo y la gracia del Espíritu, hacia la eternidad, que se devela de esta manera como principio y origen de todo don (creación y gracia) y como fin hacia el cual todo tiende.

La *quaestio* primordial es, efectivamente, la *concordia gratiae cum libero arbitrio*: mostrar su coexistencia mostrando la colaboración. Pero esto únicamente puede acontecer en la historia, sólo puede darse en el tiempo. La cuestión, en lo que tiene de más complejo, no consiste en mostrar al hombre pretendiendo elevarse a la eternidad (*M*), sino en mostrar a Dios ingresar al devenir de la historia. El evento magnífico de Dios en la historia quedó establecido como *magnum quiddam* (CDH). La tarea de DC será mostrar el encuentro cooperativo de Dios y el hombre en el devenir de la gracia. Es la gracia el puente entre el tiempo y la eternidad; es allí donde son posibles los movimientos descendentes, ascendentes y circulares. Es allí donde *gratia* se asocia con *nihil* porque se trata del vínculo consumatorio que otorga futuro al presente abriéndole las puertas de la eternidad: *gratia creatrix - gratia servatrix - gratia consumatrix*. Allí, en el encuentro entre el hombre y Dios, median la libertad humana y la divina en la historia, que son *nihil* en tanto ausencia de mediación: sólo hay encuentro, y nada más; y también media la gracia –idéntica con la libertad divina– que lo hace posible creando, conservando y consumando, triple nihilidad en la triple ausencia de mediación que interiormente la constituye como don perfecto: dar, y nada más; restaurar, y nada más; salvar, y nada más. Y nada menos.

¿Por qué señalar en la Q.II el centro textual sincrónico?

Si los cinco primeros capítulos de la Q.III se ocupan del *factum* del acto salvífico operado conjuntamente por la gracia y el libre albedrío humano, el orden de la reflexión en DC es: conveniencia - necesidad - even-

to. Si después recordamos que el orden de tratamiento en CDH fue: 1°) evento de la caída; 2°) conveniencia de la restauración del género humano en orden a los planes de Dios; 3°) necesidad, inherente a Dios mismo, de llevar a cabo esta restauración, observaremos que los órdenes no coinciden. Pero también observaremos que la perspectiva, de la que depende ese orden, ha variado.

La perspectiva de la reflexión en CDH está orientada hacia *quiddam magnum*. Ese foco orienta la reflexión desde el hombre hacia Dios y ordena las cuestiones según la secuencia indicada. En DC la perspectiva de la reflexión está orientada hacia la concordia, y como la concordia está centrada en el ingreso de Dios en el evenir de la historia a efecto de pensar el encuentro con el hombre, la perspectiva se orienta hacia Dios y hacia el hombre, desde la historia misma. El punto de vista de la perspectiva es el de la historia como escenario del encuentro: esto determina que el orden sea cambiado al de 1°) conveniencia, 2°) necesidad, 3°) evento.

Es conveniente la presciencia del encuentro y es necesario que esté predestinado, aunque en último término lo decisivo sea el evenir de ese encuentro previsto y requerido desde la eternidad: pero es decisivo sólo desde la perspectiva de la historia donde ese encuentro acontece.

DC se encamina hacia ese evenir del encuentro en el tiempo, que es pensado en los cinco primeros capítulos de la Q.III. Quiere pensar ese evenir, y el escenario es la gracia como su horizonte excluyente.

¿Por qué la Q.III no puede ser centro textual y centro objetivo a la vez? ¿No será, tal vez, porque intenta pensar Briancesco desde una perspectiva a la vez teologal y teológica, y ciertamente especulativa en la medida que el pensador, pensando, se piensa necesariamente también a sí mismo? Pensando de esta manera, el tránsito desde el tiempo hacia la eternidad eviene en el horizonte de la gracia que anuda el fin con su principio.

Esta perspectiva especulativa exige desdoblar el centro porque transita desde la historia divinizada por la redención (CDH) y la gracia (DC), a la eternidad donde se unen el principio y el fin de todo. Es lo que nos dice al finalizar su trabajo sobre DC [cfr. *supra* nota 4]:

Unidad de principio y de fin que es, más que nunca, la situación de Anselmo en el momento de escribir su DC. El último Anselmo, el Anselmo de Canterbury es aquel que al escribir esta obra difícil nos entrega al mismo tiempo su visión de conjunto sobre la Nueva Alianza (la concordia), o sea sobre el hombre divinizado en el Espíritu: vida teologal, y su conciencia plenamente madura del acto creador del teólogo, dando a su libro los rasgos de un texto autobiográfico escrito al final de su vida: vida teológica [p.86].

Pienso que la lectura de Briancesco va más allá del texto DC y se interioriza en *el último Anselmo*, y dentro de él encuentra –*in actu exercito*– inseparables la conciencia noética y la conciencia ética, porque la plenitud del teólogo sólo se alcanza cuando piensa y se piensa como instrumento del Espíritu, como un momento esencial del trabajo de la gracia en la divinización de los hombres. Creo asimismo que Briancesco –maestro y teólogo en plenitud– estaba entonces, sin advertirlo quizá, pensándose a sí mismo

como instrumento del Espíritu, y también a Anselmo, como momentos esenciales del trabajo de la gracia en la divinización de los hombres.

ABSTRACT

De concordia, the last treaty written by Anselmo constitutes a privileged high point in the genetic process of his thought. I will try to outline the overall structural aspects of this text that I consider important to define its belonging to this process: a) This work is inscribed –together with *M* (*M*) and *Cur deus homo* (*CDH*)– in the process of deconstruction of the anselmian speculative thought; b) The speculative aspect is closely associated to language through the nihil notion; c) The articulation between freedom and necessity in *M*, and the unfolding of the centre of *DC* (in the textual centre and the objective centre) are both subsidiary to the said aspect.