

# DOS NOTAS SOBRE ANSELMO DE CANTERBURY

## 1. DOCTRINA MORAL: CATEGORIAS AGUSTINIANAS Y ESTRUCTURA ANSELMIANA\*

### *I – Observaciones generales*

1. Estas reflexiones suponen un largo examen de las tres obras que configuran la trilogía moral de Anselmo: *De veritate* (DV), *De libertate arbitrii* (DLA) y *De casu diaboli* (DCD). Su fruto fue la toma de conciencia de que la doctrina del Doctor benedictino gira en torno a las cuatro grandes categorías que circunscriben la moral agustiniana: *signum-res-uti-frui* (*De doctrina christiana*, en especial).

2. Anselmo logra una verdadera *reinterpretación* de las mismas, sobre todo de las dos últimas (*uti-frui*), las más importantes desde el ángulo ético. El acento original es introducido fundamentalmente gracias a la categoría de *causa*.

3. En esta perspectiva resalta la importancia considerable de *De casu diaboli* para captar la ética anselmiana. Ahí, gracias a una íntima conexión entre el *uti* y el *frui*, nuestro autor logra expresar nítidamente su *ideal de vida moral* (*iusta voluntas beatitudinis*: caps. 14,16), y permite entender, por lo mismo, el sentido auténtico de la expresión *propter se*, incluida tanto en su definición de la *iustitia* (DV, c.12) como de la *libertas* (DLA, c.2). La categoría de *causa*, en tal perspectiva, se abre en dirección de lo que nosotros consideraríamos como la *finalidad*.

4. El *método* seguido se reduce a examinar, primero, cada una de las tres obras de Anselmo en diversos y sucesivos *niveles de lectura*, y luego, en interrelación. Resalta así el vigor estructural del proceso anselmiano de investigación. Es casi posible acabar diseñando una especie de *tríptico* que permite conectar las tres obras entre sí.

5. El *contenido* ético presenta varios aspectos: propiamente moral, metafísico, teológico y lingüístico. Por su *forma* la reflexión se ofrece como una especie de construcción de la idea de Dios que prolonga al *Prosligion*. Dan singular testimonio de ello tanto el c.13 de DV como el c.12 de DCD, al mostrar este último la íntima trabazón de *omnipotentia-iustitia-beatitudo*. Esto se precisa a la luz trinitaria de la procesión del Hijo (cc.4,19): *ex Patre y per se* (cf. *Monologion*, c.44), el Hijo muestra en el seno del *a se* divino cómo es posible hablar analógicamente de una especie de juego "causal" que sólo será imitado desde lejos y precariamente por la creatura a través del *propter se*

\* Texto de la comunicación presentada en el Congreso Internacional "Anselm at Canterbury" (2-5 Julio, 1979).

(¿finalidad?), donde se plenifican el *ex se* (¿eficiente?) y el *in se* (¿formal?) de la actividad moral (o *usus*). Gracias al empleo de dichas partículas, Anselmo deja traslucir la importancia de la dimensión causal en su doctrina que se revela, por lo mismo, como una moral teológica y metafísica al mismo tiempo.

## II – Importancia de “*De casu diaboli*”

1. ¿Cuál es el sentido y la relevancia ética del pecado del ángel? Se debe responder: Satanás deseó una felicidad (*frui*) que fuera el fruto y, en última instancia se identificara con el libre uso de su voluntad (*uti = usus = causa sui/a se*), y al hacerlo pervirtió su propia naturaleza, comprometiendo la capacidad para el bien del libre albedrío (*res/esse = potentia voluntatis*) convertido así en esclavo del pecado, y falsificando al mismo tiempo el valor de signo (*signum*) de la facultad volitiva que cesó entonces de apuntar a aquello *ad quod facta est* (= *propter quod*: cf. DV c.2) para devenir súbitamente falsa, mentirosa. De esa manera puede explicarse teológicamente, en perspectiva anselmiana, la aserción bíblica según la cual Satanás es el padre de la mentira (Jn 8,44) (cf. DV Praefatio, cc.4 y 5; DCD c.2; *De Concordia* III, 12). Al no aceptar su verdad profunda el demonio se opone con todas sus fuerzas a la realidad de la creatura (*res/esse*), a la experiencia del don gratuito del ser (*causa-effectus*), y se cierra así al único medio de devenir Dios, que es en el fondo aquello a lo que apunta y lo que debería siempre significar (*signum* en el sentido estricto). Esto sólo se logra gracias a la unión del *uti* y del *frui*, manifestación suprema del poder de Dios (*a se*) participado por la creatura gracias al *mérito* (en la tierra) y a la *impotentia peccandi* (en el más allá). En el mérito, sobre todo, se juega el amor del bien (*propter se*).

En este esbozo de respuesta están ya presentes todas las categorías, no sólo las cuatro agustinianas sino también la necesaria mediación causal (*causa-effectus*) que será mejor precisada más adelante.

2. Si DCD parece ocuparse explícitamente de las tres últimas categorías agustinianas, DLA se concentra en la *res*: la voluntad como potencia, facultad libre. DV, en cambio, toma como punto de partida el *signum* (o *significatio*) para recorrer el conjunto de las categorías (aunque el *frui* sólo implícitamente) y articularlas de manera original gracias a la categoría de causalidad. En efecto, a partir del c.10 de DV la noción de *causa* cobra cuerpo, sea explícitamente, sea a través del empleo de las partículas *ex*, *in*, *per*, *a*, *propter* que es imposible entender en una perspectiva ajena a los diversos tipos de causalidad.

Así, entre la *res* que domina los primeros capítulos, sobre todo en oposición al *usus* aplicado a la mutabilidad creada, y el *usus* que, bien comprendido en toda su extensión, vuelve a aparecer hacia el final, Anselmo introduce en DV la categoría de *causa* (y efecto correlativamente). Bajo esa luz se puede comprender su rica complejidad (*ex se*, *in se*, *propter se*) y también el verdadero sentido del *usus*, tal como se realiza en la aseidad divina donde se identifican *esse* (*res*), *causa* y *usus* (*uti*).

3. Esa plenitud significada por el *usus* (= *a se*) encuentra su explicitación en DCD que explica el pecado del ángel por la pretensión de imitar a Dios en lo que tiene de naturalmente inimitable (la aseidad) y, por lo mismo, de suplantarle (c.4,13). Al pecar así contra Dios pecó contra sí mismo defor-

mando su *esse* objetivo, su naturaleza (*res*). No hay ni puede haber más que un Hijo divino que es al mismo tiempo *ex altero* (del Padre) y *per se* (Dios); todas las creaturas son *ab alio = sub Deo*. Es la manera propia que tienen de ser *ex se*, es decir autónomas (libre albedrío). Pero sólo respetando ese dato objetivo permanecen *in se*, en su propia naturaleza, y aman lo que debe ser amado y cómo debe ser amado (*rectitudo propter se* = el libre albedrío intrínsecamente ordenado a la *libertas*). Al hacerlo practican el verdadero amor del bien, es decir el amor del verdadero bien, y se constituyen en cierto modo en causa de su propia felicidad (mérito).

En efecto, el bien pide ser amado por sí mismo (*propter se*), pero no puede serlo si la creatura no *causa espontáneamente en sí* ese amor del bien. Al hacerlo, el libre albedrío se hace causa de su propia justicia, se hace justo *por sí mismo*, no sólo *ex se* (como facultad autónoma), sino *a se*, en la medida en que, además de pasar a la acción sin ninguna violencia, se decide a querer el bien por el puro amor del bien. Esta es la finalidad propiamente moral de la *rectitudo propter se servata* que, al verificar la triple causalidad, implica la participación de la creatura en la *aseidad*, i.e., en esa perfección divina que unifica potencia, justicia y beatitud. Por lo mismo, merece también, a título de recompensa, participar en ella de manera plena y perfecta: es la *impotentia peccandi*, noción donde culmina *DCD*, y que pese a su nombre indica una sobreabundancia de actividad, de poder y de energía. La *dignitas naturae humanae* final supera así con mucho la del primer original.

4. Se puede así apreciar la unidad inseparable del *uti* y el *frui*, y por lo mismo de la justicia y la beatitud, singularmente acentuada por el recurso, implícito o explícito pero siempre incisivo, a la causalidad. En ese sentido hemos hablado de una reinterpretación de la moral agustiniana por parte de Anselmo ya que, al menos de acuerdo a Holte (*Beatitudo et sagesse...*, pp. 230-231), Agustín mantiene la diferencia entre *uti* y *frui* hasta en la beatitud final de la creatura, reservando el *frui* exclusivamente para Dios el Creador. Anselmo, al contrario, parece tender hacia la progresiva identificación de las dos categorías tanto en Dios como en las creaturas. En eso consiste el sentido profundo de la unión entre beatitud y justicia que ocupará un lugar central en *Cur Deus homo*<sup>1</sup>.

### III – Sobre el método

Sólo se presentará un esquema que muestre la relación entre los diversos niveles de lectura practicados en las tres obras de Anselmo y el uso personal y sumamente flexible que él hace de las categorías agustinianas.

<sup>1</sup> Para mayores explicaciones ver nuestros artículos: La doctrina moral de San Anselmo, en *Ethos* (Revista de Filosofía práctica) 45 (1976-77) 199-212; ¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo? Revista Latinoamericana de Filosofía (1978) 119-140 y Justicia y Verdad en San Anselmo: el capítulo 12 de "De Veritate", en *Patristica et Mediaevalia* (en vías de publicación).

	ANSELMO (estructura)	AGUSTIN (categorías)	
Niveles de lectura	<b>De veritate</b>		
	c. 2-9 (2-7)	● <b>significatio/ signum</b>	signum
		● <b>usus - res:</b> sec. usum (2)	res
		sec. rem { actio (2-5) essentia (7-10)	
	c.10	● <b>debitum – causa/effectus</b> efficiens-formalis- finalis creata	
	c.12	● <b>iustitia (propter se:</b> causa finalis perfecta)	uti
	c.13	● <b>Summa Veritas (a se)</b>	(uti-frui)
		<b>De libertate arbitrii</b>	
	c.2-5	● <b>potentia - res</b>	res
	c.6-9	● <b>usus</b>	uti
c.10-12	● <b>status (¿res?)</b>		
	<b>De casu diaboli</b>		
	● <b>natura (rationalis)</b>	uti	
	● <b>moralitas</b>		
	● <b>Deus</b>	frui	
	● <b>rationalitas (scientia)</b>		

## 2. FE Y RAZON EN EL “CUR DEUS HOMO”\*

### I – Introducción

1. Cuando hace ya más de quince años Henri Bouillard encaró explícitamente el tema en los Coloquios Castelli<sup>1</sup> destacó varias cosas importantes:

a) el interés que el programa anselmiano del *intellectus fidei* suscita en filósofos y teólogos cristianos, tanto protestantes (Barth, Ricoeur) como católicos (Balthasar, de Lubac...) (pp. 17-18,41).

\* Texto de la comunicación presentada en el IIIº Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, 13-18 Octubre 1980.

<sup>1</sup> *Croire et comprendre*, en *Mythe et foi*, París, Aubier, 1966, 281-301. Publicado luego en el volumen del mismo autor *Comprendre ce que l'on croit*, Aubier. 1971, 13-42. Las páginas citadas en el texto corresponden a este volumen.

Del *Cur Deus homo* se han ocupado varios autores en trabajos valiosos a los que, por razones de espacio, es imposible referirse. Citamos en particular a M. CORBIN,

b) que en él se juega la “modernidad” de Anselmo, *ie* “el proyecto de un creyente que, al introducir en su investigación el punto de vista del no creyente, quiere descubrir en el contenido de su fe una *ratio*, un sentido, una estructura inteligible válida por sí misma, y que piensa conferirle un valor universal al manifestar su relación a la experiencia humana (p.26 y 29). Esa *ratio fidei* sería en principio accesible a todos los espíritus y permitiría su comunicación en el seno de un mismo lenguaje racional” (p.29).

c) que asumir hoy el programa del *intellectus fidei* no puede reducirse a manifestar —de acuerdo a la interpretación barthiana de Anselmo— las “conexiones inteligibles que ligan entre ellas a las proposiciones del Credo” (pp.25,30,36), sino que debe ante todo discernir el sentido de la historia salvífica atestiguada en la Biblia, y en primer término el sentido del acontecimiento central, la figura de Cristo (*ib.*).

d) que el programa anselmiano permanece válido en substancia en la medida que la búsqueda de esa *ratio fidei* de valor universal no hace más que circunscribir el círculo hermenéutico del creer y comprender. Se trata de una “inmanencia recíproca. Puesto que no puede creerse legítimamente sin discernir la credibilidad, *ie* el sentido” (p.37). Pero, por otra parte, no puede llegar a comprendérselo sino “en el seno del *acto* de fe, en el seno de una fe firme y vivida” (p.19). Así, pues, credibilidad (o inteligencia de la posibilidad y de la conveniencia de la fe, como se dice en la p.40), sentido y círculo hermenéutico constituyen un único y mismo problema. Y el programa anselmiano constituye un modelo digno de ser imitado aunque sea necesario corregirlo o, mejor aún, tematizar lo que en él queda implícito (p.36).

2. Bouillard aplica sus reflexiones a todas las obras de Anselmo, en particular a las principalmente teológicas: la reflexión trinitaria del *Monologion*, la prueba “ontológica” de Dios en el *Proslogion*, la figura del hombre-Dios en el *Cur Deus homo*. En el estrecho marco de esta comunicación estimamos más prudente enfocar el estudio del programa anselmiano en una sola de sus obras: el *Cur Deus homo*. Como se sabe, ella es de las más importantes que salieron de la pluma de Anselmo.

Al limitar así conscientemente nuestro propósito, manifestamos nuestro acuerdo con las indicaciones metodológicas de Paul Vignaux quien propone, siguiendo un análisis más descriptivo que sistemático, “proceder obra por obra sin prejuzgar de una homogeneidad de las *rationes necessariae* entre ellas (ya que), el modo de necesidad no se define sino en la estructura o más bien en la problemática de cada una de ellas: la ligazón viviente pero no arbitraria, prácticamente inevitable, de cuestiones que las respuestas no detienen sino que provocan en una búsqueda consciente de referirse a un misterio”<sup>2</sup>.

*Nécessité et liberté. Sens et structure de l'argument du "Cur Deus homo" d'Anselme de Canterbury*, en *Humanisme et foi chrétienne*, Beauchesne, 1976, 599-631; Th. - A. AUDET, *Problématique et structure du "Cur Deus homo"*, en *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4e. Série (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales de Montréal XIX), Vrin, Paris, 1968, 7-115; R. ROQUES, *Saint Anselme, Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Sources chrétiennes 91), Paris, Cerf, 1963.

<sup>2</sup> *L'histoire de la philosophie devant l'oeuvre de Saint Anselme*, en *Bulletin de l'Académie Saint Anselme* (de Aosta), 1974-1975, 11-24, cita de la p.17. El artículo original es de 1973.

En el terreno específico de la fe cristiana encarado por el *Cur Deus homo* Anselmo mantiene intacto, aunque de manera particular, su esfuerzo, casi se diría, su ideal de proceder *sola ratione* y de dialogar con los no cristianos (aunque religiosos: judíos, gentiles) con razones sólidas y convincentes. Y por lo mismo universalmente válidas. Es tarea nuestra mostrar el aporte específico de la reflexión cristológica de Anselmo en semejante terreno.

## II – El problema: fe y razón en el “*Cur Deus homo*” (= CDH)

Estos son, sintéticamente expuestos, los puntos esenciales:

1. El CDH quiere presentar una teoría racional de la redención cristiana suficientemente sólida como para convencer a los no cristianos de su carácter verdadero, llevándolos así a creer en ella sin desmentirse de su condición de seres racionales.

2. A través de los dos libros que lo estructuran, Anselmo procede *sola ratione* (ie como si Cristo no hubiera existido y sin apoyarse en la autoridad de la Escritura) con el fin, primero, de llevar a los no creyentes a la opción radical: elegir entre el absurdo y su secuela la desesperación, o el cristianismo como única vía de salvación para el hombre histórico (= creado por Dios y pecador). Tema éste del *libro I* que culmina en un *credendum*: necesidad de creer, de adherir al cristianismo si se desea alcanzar la realización del destino feliz al que todo ser humano aspira por su misma estructura.

3. Razones fundamentales de dicha afirmación:

a) el hombre histórico, pecador, no puede por sí mismo librarse de esa condición para alcanzar su ansiado destino feliz, pues

b) eso exigiría de su parte una adhesión tal al bien, del que caducó al pecar, que fuera capaz de realizar un *plus*, digamos: un gesto inmensamente magnánimo, suplementario y gratuito (en la línea de su amor al bien) que, de no haber pecado, no hubiera estado obligado a poner. Es el *debitum satisfactionis*: la tan famosa y tan mal entendida “satisfacción” anselmiana.

c) Eso es imposible al hombre por sí mismo, el cual verifica entonces, por su misma situación, la paradoja dialéctica *debet-non potest* relativa a la satisfacción. Imposibilidad personal que es levantada por el cristianismo al proponerle, en la fe en Cristo, la exigencia y la posibilidad óptica (por el hombre-Dios) y noética (por la fe en Cristo) de realizar de hecho la satisfacción. Y por tanto de salvarse de acuerdo al plan creador.

4. El *libro II* muestra positivamente que, más allá de la necesidad de creer (*credendum*) con el que el hombre puede y debe llenar el *plus* de la satisfacción (*debitum*) requerida por el pecado, el cristiano es capaz de cumplir de hecho con esa exigencia de la satisfacción y que, al hacerlo, la cumple de manera racional, *ie* digna del hombre. El cristiano, pues, muestra cómo se ejerce impecablemente la razón dentro del terreno de la fe, sin acudir a los enunciados ni fuentes de la misma fe. Más bien los reencuentra en el transcurso de su itinerario discursivo, mostrando cómo la fe en la redención cristiana es racionalmente posible y necesaria. Por eso procede *sola ratione* no sólo legítima sino infinitamente mejor que el infiel. A éstos, en efecto, se les muestra lo que pueden pensar, cómo deben hacerlo, e incluso que no pueden sensatamente pensar de otra manera (*rationibus necessariis*).

Pero esa fecundidad intrínsecamente racional, a todos destinada, sólo pueden ejercitarla los cristianos. Por eso únicamente Anselmo y su discípulo, ambos cristianos, transitan el itinerario dialéctico del libro II, a diferencia del libro I donde Boscón y Anselmo asumían la lógica de los infieles. Aunque puede y debe pensarse que, en el libro II, el discípulo sigue teniendo en cuenta la persona de los infieles, no opera ya su lógica sino la sola lógica cristiana. Lógica teológica de la fe, esperanza y amor, que es ejercida, practicada (*in actu exercito*) por ambos. Sin excluir al infiel de una reflexión racional cristiana, más aún invitándolo a presenciarla como espectador, pero con el fin de confirmarse y alegrarse como cristianos en la verdad de la fe.

5. Así, por paradójico que parezca, sólo la fe cristiana capacita para marchar *sola ratione* de manera correcta (*recte*) y eficaz hasta el fin (que no es tal porque el pensar del Misterio es sin fin). Posibilidad y realidad de un pensar salvífico en la medida en que, al practicarlo, se salda racionalmente el *debitum* de la satisfacción humana requerida por el pecado. Más allá de la exigencia de creer (*credendum*: término del libro I), el ejercicio racional de la fe (*credere en Christum*) muestra que el *debitum*, lejos de desmentir la capacidad racional del hombre, la fecunda infinitamente. La lógica plenamente racional de la redención cristiana, practicada por cristianos, ilustra bien lo que es, a los ojos de Anselmo de Canterbury, una *fides quaerens intellectum*. Y, por añadidura, permite percibir otro aspecto de la fe. Al término del recorrido, ésta no es sólo obediencia y mandato sino invitación amorosa divina a acoger libre y racionalmente el mensaje salvífico de Cristo. En eso culmina el libro II (cc. 20-22) y así todo el CDH<sup>3</sup>.

6. Importa profundizar más este aspecto capital de la relación entre fe y razón en el CDH. En efecto, la exigencia de ese *plus* de la satisfacción que no puede ser llenada por el hombre solo (*per se*) —objeto del libro I— supone y manifiesta la posibilidad y la necesidad en la naturaleza humana de una superación (un *plus*) del dinamismo racional del ser humano, y por lo tanto del poder de la razón en su acceso a la Verdad. Doble potenciación óptica y noética que se pone de relieve, primero, en el hombre-Dios donde se acentúa el aspecto óptico gracias a su constitución singular, y segundo en la humanidad toda que, por lo que concierne a la fe en Cristo, destaca sobre todo el aspecto noético de su superación. Es decir, la fe aparece como la restauración de la energía pensante del hombre, en términos anselmianos, del *per se* humano a nivel de su racionalidad (raíz y parte de su libertad). Es imprescindible ilustrar mejor este aspecto gracias a elementos tomados de la misma doctrina expuesta en el libro II.

<sup>3</sup> La relación entre los dos libros del CDH podría ser propuesta, a la luz de la dialéctica *debet- (non) potest*, de la manera siguiente: el libro I muestra racionalmente la exigencia irrevocable de un *debitum* que *no puede* ser cumplido naturalmente pero que la fe cristiana anuncia como posible, *ie* que *puede* ser saldado a través de la fe, si se cree en el mensaje cristiano. A su vez, el libro II, al mostrar en los hechos la posibilidad de satisfacer racionalmente, *ie* que *se puede* rectamente pensar en lo que la fe cristiana enseña como verdad salvífica humana, muestra “*ipso facto*” que *se debe* pensar de acuerdo a la fe. Lo que implica que *no se puede* pensar racional y sensatamente de manera contraria a lo que enseña la fe.

7. La mejor confirmación, insospechada, de esta postura de Anselmo está dada por las reflexiones que establecen la estrecha correlación entre el hombre-Dios y, por un lado, Adán, y por otro, su madre-virgen (cf CDH II,cc 8 y sobre todo 16-17). Adán parece encarnar la situación del hombre pecador sin Cristo, descrita en el libro I; María la situación del cristiano cuyo corazón (= pensar) ha sido purificado por la fe en Cristo: tema del libro II<sup>4</sup>.

En esta perspectiva María es la primera de los creyentes, la cristiana por excelencia ya que fue liberada del pecado original (al que alude el tema de la *munditia*) gracias a Cristo (II,16), mejor aún gracias a la fe en Cristo (II, 17: *per fidem munda facta est*), mejor todavía gracias a la fe en la muerte del hombre-Dios (II,16: *propter huius futurae mortis fidem*). Así pudo convertirse en madre de una fecundidad sin pecado. Es decir, la naturaleza adquirió en ella, por la fe, una potenciación que no sólo le devolvió su vigor inicial sino que lo acrecentó infinitamente: ser madre de un hombre-Dios. Madre del segundo y definitivo Adán, Cristo, y no simplemente de un hipotético segundo Adán en la línea de lo que hubieran sido Caín y Abel sin el pecado original.

Esa fe que purifica a la madre, potenciando su fecundidad, permite que el hombre-Dios nazca de ella (ut *de illa posset assumi*: II,17), y que reciba (humanamente) la inocencia original por ella (II, 16: *matris munditia per quam mundus est*). Puede y debe entonces decirse que el nacimiento sin pecado de Cristo se debe a la inocencia restaurada de su madre que abarca lo siguiente.

- debida a Cristo (ab illo et per illum), ie a la fe en su muerte: *per fidem mortis eius est mundata*.

- restauración personal de María: *per eam* (mundatam)

- que la constituye en su verdadera madre: *de illa*.

La analogía con la fe que fecunda la razón del cristiano, como fecundó la maternidad de quien debía dar a luz al hombre-Dios, es fácil:

- por la fe: *per fidem* (mundantem cor).

- la razón es restaurada: *per eam* (= sola ratione mundata, rect.).

- y obtiene un *plus* racional (el hombre-Dios): *de illa* (rationibus necessariis)

Hasta aquí lo más importante de la analogía. Se muestra bien cómo la fe restaura realmente la potencia racional (per eam), potenciación que es simultáneamente una superación (plus) de su dinamismo cognoscitivo. En la línea de su misma capacidad cognoscitiva racional relativa al Misterio revelado. A esa luz, creemos, debe meditar el admirable texto que clausura el c.9 del libro II.

“B – Sic est *via qua me ducis, undique munita ratione*, ut neque ad dexteram neque ad sinistram videam ab illa me posse declinare.

A – Non ego te duco, sed *ille de quo loquimur*, sine quo nihil possumus, *nos ducit ubicumque viam veritatis tenemus*”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Sobre la *fides mundans cor*, tema anselmiano por excelencia, vemos en el contexto del CDH, la *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*, y la *Epistola de Incarnatione Verbi*, en especial párrafo I.

<sup>5</sup> “La vía por la que me conduces aparece tan sólida racionalmente que no puedo apartarme de ella ni a derecha ni a izquierda. No soy yo quien te conduce sino Aquel de quien hablamos. El es quien nos lleva por doquiera en el camino de la verdad”.



Desde este ángulo puede decirse, quizá, que el CDH es la continuación (¿o la culminación?) del camino hacia la Verdad abierto por Anselmo en su obra precedente *De veritate*.

8. Las conclusiones que emanan de la solidaridad entre el hombre-Dios y su madre deben ser completadas por las reflexiones sobre la solidaridad entre los dos Adanes. Si la maternidad sin pecado (original) de María ilustra bien la mayor fecundidad de la naturaleza, y por lo tanto de la razón, gracias a la fe, el ejemplo de Adán hace entrar en lo más hondo del Misterio divino. La afirmación de Boscán en el cap. 16 del libro II: "Plus enim persuadebis altiores in hac re latere rationes, si aliquam te videre monstraveris...", que abre la puerta a la investigación sobre la *munditia*, digamos la santidad del hombre-Dios, encuentra paradójicamente su referencia más precisa a través del mundo del pecado. Ahí irrumpe la solidaridad entre Cristo y Adán.

Tanto mayor (plus, maius) será la potenciación otorgada a la razón por la fe en la muerte de Cristo cuanto más bajo (minus) sea el punto de partida. Más gloriosa será la fe en la redención cristiana cuanto más profundo sea el abismo de la infidelidad asumida. Adán es precisamente el origen y el tipo de ese abismo inicial de la humanidad, *sine Christo y sola ratione* simultáneamente. A ello responde, por parte de la Sabiduría divina, la voluntad de unir santidad y pecado. El hombre-Dios es la realización de esa síntesis paradójica que une la solidaridad con la situación derivada del pecado de Adán (ex Adamo) y la perfecta santidad que excluye todo pecado personal (ab ipso/per ipsum). Si no puede aplicarse al hombre-Dios la dialéctica del "simul iustus et peccator", debe con todo considerárselo, según Anselmo, como "simul iustitia et Peccatum". Sólo así se percibe, aunque lejanamente, la hondura de la Santidad divina que decide salvar al hombre. Sólo así, pues, se alcanza el rostro de la verdadera Misericordia divina confesada por los cristianos.

Desde el ángulo de las relaciones entre fe y razón esta analogía indica que la fe cristiana manifiesta tanto más su capacidad de fecundar la razón del creyente cuanto más éste enfrenta la situación contraria de la infidelidad. Es entonces capaz de asumir su lógica negativa e ineficaz pero válida, y de superarla sin encerrarse en ella. Solidario de esa situación de infidelidad pero sin participar personalmente en ella, abre victoriosamente a la razón el camino hacia su verdad salvífica y por lo tanto hacia su felicidad: el hombre-Dios redentor de los hombres.

Importa explicitar algo más lo que implica dicha afirmación: el solo hecho de poder pensarla y formularla manifiesta que la satisfacción debida por el pecado del hombre ha sido realizada (o, si se prefiere, va siendo realizada) por el creyente. De la misma manera que el movimiento se prueba, simple pero decisivamente, por el hecho de caminar, así también el valor racional de la fe cristiana en la redención se manifiesta por el hecho de razonar sólida y convincentemente (*rationibus necessariis*) sobre ella. El vigor de la argumentación anselmiana prueba que la razón del hombre es capaz, gracias a la fe pero sin apoyarse explícitamente en ella, de concluir de manera contundente e irrefutable. La razón cristiana en ejercicio muestra lo que es una razón "restaurada", que vuelve a valerse *per se* de sus energías, y que supera incluso

todo lo imaginable para un horizonte infiel, *ie* propio del primer Adán pecador<sup>6</sup>.

En efecto, lo que el infiel sólo puede contemplar desde fuera como espectador, luego de haberse hundido en el pozo de la desesperación al que lo condujo, válidamente en su orden, la propia lógica de la infidelidad, el cristiano lo cree, *ie* lo experimenta en la fe. No sólo como una existencia impuesta de afuera que debe ser cumplida oscura, difícil y arbitrariamente, sino desde dentro como una plenitud de riqueza humana que, sin quitar nada de las dificultades del mundo infiel, es susceptible de manifestarse a través de las energías del hombre. En primer término las racionales, como lo atestigua el discurso cristológico del CDH, capaz de "satisfacer" precisamente las exigencias de la razón (I,1; II,17,22...) que busca no sólo probar sino también gozarse con la verdad encontrada (I,1,3,4; II,15...). Razón, se dijo; habría más bien que decir *cor rationale*, expresión sapiencial de uso frecuente en el transcurso del libro II (8,14,18,19; cf I,21).

9. El recurso a estas analogías tomadas del CDH permite comprender mejor un famoso texto de Anselmo, citado a menudo para esclarecer las relaciones entre fe y razón:

"Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia" <sup>7</sup>.

La ciencia del que vive la experiencia cristiana está condicionada por la fe y la vida moral evangélica, según reza la continuación del texto que acaba de citarse (cf también CDH II 19). Eso supuesto, lo que está en juego es la solidez del discurso racional. Manifestarlo es el aporte inigualable de la obra cristológica de Anselmo.

De allí la importancia, señalada en los capítulos preliminares del CDH (I, 2) de evitar en el manejo cristiano de la razón tanto la temeraria presunción de anteponer la razón a la fe como la actitud negligente e irresponsable que ignora los requerimientos de la primera. Actitud no sólo señalada en dicho texto sino, más elocuentemente aún, por toda la estructura del CDH: su libro I, segunda sección (cc.11 hasta el fin), es la asunción consciente y necesaria de la lógica exclusivamente racional tal como es vivida por el infiel (*ie* "sine experientia", como dice el texto arriba citado). El libro II, por su parte, es la asunción de la lógica exclusivamente racional (*sola ratione*) de aquellos que tienen fe y gozan de su experiencia.

<sup>6</sup> Es en este momento que la fe puede transformarse en respuesta libre y racional a la invitación divina. Ese parece ser el camino para entender lo que Anselmo enseña acerca de la sabiduría de Cristo como hombre (II,13). Imposible entrar aquí en este tema.

<sup>7</sup> "No es de extrañar lo que digo aquí: quien no crea, no entenderá. Puesto que aquel que no crea no hará la experiencia, y quien no la haga no conocerá. Puesto que así como la experiencia de una realidad supera al simple oír hablar de ella, así también la ciencia que emana de la experiencia vence al conocimiento del que sólo ha oído hablar de dicha realidad".

La razón más profunda de esta última actitud está admirablemente ejemplificada en la misma figura del hombre-Dios, de Aquel que es la Verdad salvífica buscada y encontrada en esta obra. En efecto, el hombre-Dios debió experimentar en sí mismo la debilidad de la condición humana pecadora hasta la muerte, para percibir también por experiencia la necesidad salvífica de su ser y su obra (= su vida) de la que los hombres serían los beneficiarios a través de la fe. Por sumergirse en una total solidaridad con las condiciones del hombre pecador su satisfacción es verdadera, *ie* cumplida en la situación de quienes *deben* realizarla. Pero ella sólo es posible, *puede* ser realizada, porque el hombre-Dios asume esa situación con plena libertad, sin *debitum* alguno, desde el fondo mismo de la Santidad divina que él participa por su condición teándrica. Así el hombre-Dios que muere en la cruz se presenta, más allá de su rango de supremo ejemplar de los hombres redimidos, como el perfecto Icono del Dios cristiano (= la Alianza trinitaria, en el lenguaje de Anselmo el "pactum" (cf II,16,19,20).

A esta profundidad debe, pues, plantearse y resolverse el problema de las relaciones entre fe y razón en Anselmo de Canterbury. Al menos por lo que concierne al *Cur Deus homo*.

### III – Conclusiones

Tres aspectos deben ser retenidos para concluir:

1. La doctrina expuesta permite comprender mejor el círculo hermenéutico de fe y razón:

- se entiende que se debe creer: "*intellige quod credendum est*", tema agustiniano del libro I del CDH ("credendum", como término de la lógica racional de la infidelidad).

- la fe capacita para usar mejor de la razón: *per fidem + sola ratione* ("fides quaerens intellectum").

- El uso de la razón por el cristiano culmina en la comprensión de un *sensu humano que va más allá (plus)* de lo puramente humano, lo *humano-divino* en quien se ilumina todo el destino de la humanidad. Eso es lo que anuncia y enseña la fe cristiana que así, gracias a la comprensión de su contenido, es también mejor entendida como actitud del hombre: respuesta libre, racional y gozosa a la invitación a creer hecha por el Dios de Misericordia. Queda detrás, no negada pero sí superada, la concepción de la fe como mera exigencia de acuerdo a la presentación del libro I. El libro II, al llenar la satisfacción del *debitum* de creer, lo supera transformándolo internamente en un acto amoroso de libre respuesta al Dios de amor que se revela en la muerte del hombre-Dios.

2. El programa anselmiano del *intellectus fidei* no parece entonces consistir en un problema de conexión lógica de las verdades del *Credo*, al que debería añadirse, como quería Bouillard, la percepción comprensiva de la figura histórico-bíblica del Cristo.

Parece más exacto decir que Anselmo, al menos en el CDH, se ubica en el contexto de una razón religiosa, *ie* abierto al horizonte de valores no sólo espirituales sino netamente religiosos que hacen al destino del hombre. En dicho cuadro, el cristiano da testimonio de que la razón, librada a sus solas fuerzas, se abre necesariamente a la figura del hombre-Dios en quien preci-

samente creen los cristianos. Y es el vigor racional de semejante búsqueda y del encuentro de dicha solución que da prueba de su verdad intrínseca.

3. ¿Puede extenderse, en fin, esta doctrina a otros problemas humanos no encarados por Anselmo pero urgentes para el cristianismo de hoy? Estimamos que sí, supuesto que:

a) se trate de problemas humanos, *ie* que hacen al destino del hombre. No debe olvidarse que si en el CDH Anselmo dialoga con hombres religiosos, en el *Proslogion* lo hace con un ateo (el famoso “insipiens”).

b) que la búsqueda de la solución a todo problema que interesa la verdad del hombre comporta, según Anselmo de Canterbury, la unión de verdad y justicia. De ello da testimonio el *De veritate*. La verdad no sólo debe ser contemplada (*percipere*) sino amada y actuada por el hombre, en cuyo caso éste da testimonio de adhesión al bien, *ie* de la rectificación (*rectitudo*) de su libertad. Esa es la justicia según Anselmo (cf c.12 de *De veritate*).

c) que los cristianos entregados a esa búsqueda no deben pretender encontrar paliativos en su fe para excusarse de dar razones coherentes, soluciones sensatas (= actitudes racionales) a dichos problemas. Al contrario, la misma fe los vigoriza internamente y por lo mismo los impulsa y los obliga a proceder *sola ratione*, dando testimonio de esa manera de la *plenitudo humana* que el cristianismo les aporta. Importa subrayar la responsabilidad del cristiano en este terreno: porque puede obrar y puede obrar mejor, *debe* hacerlo. Pero, como Anselmo, debe mostrar en los hechos que eso es verdad, *ie* que él es capaz de realizarlo y lo realiza.

A nuestro entender, eso sería justificar, fundar, en el espíritu y la letra de Anselmo de Canterbury, lo que debe ser hoy el manejo de la razón por parte de los cristianos en el mundo contemporáneo. Una lectura atenta de *Redemptor hominis*, la primera encíclica de Juan Pablo II, ayudaría quizás a convencerse todavía más de ello.

EDUARDO BRIANCESCO