

EL ULTIMO ANSELMO

Ensayo sobre la estructura del "De concordia"

EDUARDO BRIANCESCO *

Emprender el análisis de la última obra de Anselmo de Canterbury es una tarea ardua. El lector participa, y no solamente después de la primera lectura, de la misma impresión que embargaba a su autor al redactarla: se trata de un tratado "*de tribus difficilibus quaestionibus quae in spe auxilii Dei incepi*" (III, 14). La continuación del mismo texto, el último capítulo del *De concordia* (= DC), da testimonio de un estado de espíritu semejante al que vivía el autor cuando redactaba su célebre *Proslogion* (= P):

"si quis mihi quaerenti de quaestionibus eisdem, quando in eis mens mea rationem quaerendo, fluctuabat, ea quae scripsi respondisset, gratiam egissem, quia mihi satisfacisset" (S 288, 14-16).

Menos dramáticas que las del texto del *Proslogion*, estas líneas dejan entrever el esfuerzo que tales cuestiones exigieron del investigador Anselmo. Y no sería exagerado añadir que, como lo dice Schmitt¹, esta indagación haya preocupado cada vez más al autor a lo largo de toda su vida.

Las reflexiones que aquí proponemos quieren ayudar al eventual lector del DC a descubrir —casi diríamos a sentir— la complejidad del discurso anselmiano en esta obra que, a nuestro parecer, constituye la culminación —*in actu exercito*— de toda su metodología teológica.

El presente ensayo ha de ser, en cuanto a estas razones evidentes, necesariamente esquemático. Si bien supone un análisis minucioso del texto, se propone más bien como una guía de lectura que suscita la reflexión personal y, eventualmente, el diálogo. El desarrollo se irá dando en torno a dos puntos igualmente importantes:

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

¹ SCHMITT Fr. S., *Prolegomena, Opera Omnia*, Stuttgart, 1968, t. I, pp. 100-102.

1. El examen de la estructura del texto de DC en relación con las obras precedentes de Anselmo; esto arrojará una viva luz sobre la evolución de su itinerario intelectual.

2. La reflexión *hermenéutica* sobre el método aplicado por el autor en la construcción de su texto y descubierto por la lectura que aquí proponemos.

Pero antes hay que hacer dos observaciones preliminares que condicionan o facilitan la inteligencia de lo que va a seguir. En efecto, hay que señalar detalladamente:

a) la relación establecida entre las *tres cuestiones* (de praescientia, de praedestinatione, de gratia et de libero arbitrio) y la *cuestión fundamental* examinada en el libro.

b) la relación del DC con los demás *escritos anselmianos* sobre la base de las indicaciones proporcionadas por el texto mismo.

A. Las "tres quaestiones" y la cuestión de la Escritura

Sabido es que Anselmo elaboró su trilogía moral (De veritate – de libertate arbitrii – de casu diaboli = DV – DLA – DCD) en torno de las cuestiones planteadas por la Sagrada Escritura. Si bien se articula también en tres partes, el DC no parece referirse explícitamente al *cuestionamiento de la Escritura* salvo únicamente en la IIIª parte cuando se entra a considerar la relación entre gracia y libertad. Los textos del c. 1 son muy claros. Es el lenguaje del texto bíblico, evocado al comienzo y al final del capítulo ("*quaestio ista inde nascitur quia divina scriptura ita loquitur . . . Quoniam ergo in sacra scriptura quaedam invenimus . . .*"), lo que obliga a Anselmo a precisar su propósito:

"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 et praedestinatione concordare reperimus" (S 264, 10-13)².

Cosa que realiza teniendo en cuenta un doble aspecto:

a) las graves *objecciones* suscitadas por el lenguaje de la Escritura tanto desde el punto de vista de los que exaltan la libertad del hombre cuanto de aquellos que la reducen a casi nada.

b) el *contexto* propio del tema en cuestión, o sea la reflexión preliminar sobre la relación entre presciencia y predestinación, por una parte, y libre albedrío por la otra. Bajo este ángulo las dos partes prelimi-

² Encontramos la misma idea al comienzo del c. 5: "Si bene considerentur quae dicta sunt, aperte cognoscitur quia cum aliquid dicit sacra scriptura pro gratia . . . ; neque cum loquitur pro libero arbitrio . . . sicut videtur illis qui hanc faciunt quaestionem. Ita quippe intelligenda sunt dicta divina, ut . . .". Los capítulos 6 y 7 desarrollan esta perspectiva refiriéndose a las invitaciones (invitat) y reproches (arguit) dirigidos por la Escritura a los hombres libres.

nares del DC (Ia - IIa) parecen ciertamente ser las *condiciones de posibilidad* para pensar sólidamente el trabajo simultáneo (*simul esse cum et operari cum*) de la gracia y del libre albedrío en la actividad justa (recta) del hombre. Lo que está pues en juego es *la actitud moral del hombre adulto*, en la que éste compromete con toda responsabilidad su *salvación* (de ahí la idea de mérito), y por otra parte la realidad insoslayable de la profunda *impotencia moral* mil veces atestiguada por la experiencia humana³.

B. Relaciones del DC con el resto de la obra anselmiana

Al redactar su último libro Anselmo parece tener ante los ojos el conjunto de su obra precedente. Las referencias explícitas a sus escritos sobre la moral no faltan ni en la Ia ni en la IIIa parte del DC. Pero sobre todo esta IIIa parte hace a menudo alusión, aunque implícitamente, a las obras cristológicas (*Cur Deus homo*, *De conceptu virginali* = CDH, DCV). Dado que se trata de la última obra de Anselmo, esta insistencia da qué pensar. ¿Es que acaso ha querido recapitular la totalidad de su obra en un horizonte nuevo y más amplio? ¿O quizá ha aprovechado la ocasión para retocar (o corregir) algunos temas examinados antes? Como no hay el menor indicio de que Anselmo haya querido hacer, a semejanza de Agustín, sus propias "Retractationes", ni, por otra parte, es posible considerar al DC como un simple "collage" de sus escritos precedentes, no queda otro camino que explorar con paciencia el texto y recoger sus indicaciones con el objeto de llegar a alguna conclusión satisfactoria⁴.

Nos limitaremos aquí a señalar los datos del texto que parecen imponerse a primera vista:

1) en lo que concierne a la *estructura general*, asombra comprobar el paralelismo entre la trilogía moral, dedicada a examinar las "tres quaestiones sacrae scripturae", y las tres partes que estructuran el DC en torno de la *cuestión* planteada por el lenguaje de la Escritura. Paralelismo de nombre y de contenido:

- De veritate - de praescientia
- De libertate arbitrii - de praedestinatione
- De casu diaboli - de gratia (por oposición).

Esto resulta tanto más sorprendente si recordamos la hipótesis

³ La idea del adulto está presente en el c. 2 (*postquam intelligibilem habet aetatem*) y retomada en el c. 3; pero es posible hallarla ya en el c. 6 de la Ia parte: "Pro illo autem arbitrio tantum et pro illa libertate ista ventilatur quaestio, sine quibus homo salvari nequit, postquam potest illis uti".

⁴ Algunos autores han prestado atención al carácter sintético del DC: POUCHET, R., *La "rectitudo" chez saint Anselme*, Études Augustiniennes, Paris, 1964, pp. 172-185, interesado sobre todo por la IIIa parte (p. 177); KIENZLER, K., *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Herder, Freiburg im Br., 1981,

otrora emitida por Schmitt, según la cual tanto el DV como en DLA fueron originariamente concebidos como partes (*Teile*) del DC⁵.

2) más en particular el examen de la Iª parte del DC muestra una clara analogía con el tema y el orden del DV. La referencia explícita al c. 12 del DV, en medio del c. 6 del DC, constituye quizá la ocasión para descubrir poco a poco el paralelismo que existe entre ambas obras. Es el mismo movimiento ascendente del pensamiento el que parece reflejarse en ambas. No pudiendo desarrollarlo, nos limitamos aquí a exponerlo esquemáticamente:

DV	DC
• c. 7: Summa Veritas	c. 5: de Aeternitate (praesc.) c. 6: de voluntate (iusta) c. 7: de scientia Dei causante esse ⁶ (<i>facere</i>)
• c. 10: Summa Causa	
• c. 12: Summa Iustitia	
• c. 13: Una (Summa) Veritas (<i>actus</i>)	

3) en la IIIª parte, por el contrario, se imponen las alusiones al CDH. Aun si no son explícitas su importancia resulta visible tanto en razón de los textos en que se insertan cuanto por los elementos doctrinales que ellas implican. Su lugar en la estructura del texto es capital, si se tiene en cuenta sobre todo que las referencias tienen siempre relación con el aspecto *histórico* de la reflexión. De hecho, a partir del c. 6 de la IIIª parte.

No podemos hacer aquí otra cosa que dar los detalles más salientes:

a) El último párrafo del c. 6 muestra claramente la referencia cristológica:

“Ostendimus, ut puto, quomodo non sit supervacaneum homines *ad fidem Christi et ad ea quae fides exigit invitare*, quamvis non omnes hanc invitationem suscipiant” (S. 273, 4-6).

Estas líneas condensan en pocas palabras el contenido esencial del CDH, más concretamente la articulación de sus dos libros: el paso de la necesidad de creer en Cristo (el *credendum* que expresa el “debitum” de la invitación cristiana a la salvación por la fe: término del libro I, cc. 23-24) a la exploración racional (*sola ratione*) de todas las verdades relativas al misterio del hombre-Dios (objeto del

pp. 381-396, según el cual el DC representa el esfuerzo de Anselmo para sintetizar el conjunto de su obra gracias a la articulación de necesidad y libertad.

⁵ Cf. nota 1, p. 100.

⁶ El c. 6 remite también, sin citarlo explícitamente, a la doctrina del c. 8 del *De libertate arbitrii* (y no solamente al c. 3 sobre la definición de la libertad). Se sabe que el c. 8 es la prolongación y el complemento del c. 12 del DV. Cf. nuestro estudio *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme*, DDB, Paris, 1982, pp. 71-72.

libro II). Tal es el ritmo entre la *fides Christi* y el *ea quae fides exigit* perfectamente subrayado en este importante c. 6 del DC.

b) El c. 9 también hace alusión a elementos capitales del CDH. La segunda razón (*Alia quoque ratio*) dada por Anselmo acerca de la perseverancia de la pena del pecado, aun después del perdón de la falta (culpa) es una síntesis concisa de toda su soteriología. Al recordar que es imposible *reconciliar* al hombre pecador con Dios sin la *satisfacción* perfecta, por una parte, y por otra sin la *herencia* final de la Ciudad celeste prometida a Adán, el texto formula finalmente la referencia decisiva: "A quo autem reconciliari quaeat, non est nisi *Christus*". Cualquiera que conozca el libro II del CDH sabe bien que la reflexión anselmiana se desarrolla ahí según un ritmo tripartito entre satisfacción, reconciliación y restauración (aquí "haereditas") que debe ser recorrido de manera ascendente y descendente⁷.

c) El c. 13, finalmente, evoca la *intentio* inicial del Dios Creador. Basta leer estas líneas para recordar la doctrina esencial del primer capítulo del libro II del CDH: "Intentio . . . Dei fuit, ut *iustam* faceret atque *beatam* naturam *rationalem* ad *fruendum* se".

No tendríamos dificultad en citar otras referencias implícitas al CDH en la IIIa parte del DC⁸, pero nos parece preferible hacer notar que, contrariamente a lo que ocurre en la Iª parte del libro, que sigue el orden ascendente del DV, las alusiones al libro II del CDH muestran una *inversión* en la dinámica de la reflexión anselmiana. En efecto,

⁷ Cf. nuestro estudio *Le portrait du Christ dans le CDH. Herméneutique et démythologisation*, en "Les mutations culturelles au tournant des XI-XII siècles" (*Spicilegium Beccense II*), Actes du Colloque International du CNRS, Études Anselmiennes IV session, Edit. du CNRS, 1984, pp. 631-646. Me he ocupado más ampliamente del tema en *Sentido y vigencia de la cristología de san Anselmo. Ensayo de lectura estructural del CDH*, Stromata, 1981, pp. 3-18, y 1982, pp. 283-315.

⁸ He aquí las principales alusiones al CDH en la IIIa parte del DC:

- c. 3: la salvación sólo puede ser obra del hombre-Dios. Idea explícitamente retomada al final del c. 7.
- c. 6 fin: la *fides Christi* y el *ea quae fides exigit*: relación entre los dos libros del CDH.
- c. 7 fin: la situación de impotencia ("etiam intelligendi": cf. DCV) que viene del pecado original afecta tanto al honor de Dios cuanto a la naturaleza humana, que no puede ser salvada sino por la muerte de Dios.
- c. 9 fin: el redentor trae consigo la satisfacción, la reconciliación y la herencia (restauración).
- c. 13 comienzo: la referencia a la *intentio Dei* repite casi los términos del c. 1, libro II del CDH.

Pueden añadirse algunas referencias a otras obras:

- c. 8: la idea de que solamente la injusticia (en la voluntad) es *per se peccatum* remite al DCD y al DCV.
- c. 9: no hay mérito si se ve un ejemplo concreto experimental. El DC aplica en un sentido positivo lo que el DCD había aplicado negativamente respecto del pecado del demonio.
- c. 11: la triple distinción de la voluntad completa la división bipartita del DLA y DCD.
- c. 12: la separabilidad de justicia y voluntad retoma una idea del capítulo

los capítulos 9 y 13 se ocupan, respectivamente, de la materia que aparece al final y al comienzo del CDH. En primer lugar la *reconciliación* obrada por Cristo (conjuntamente con la satisfacción y la herencia/restauración), y después la *intención* primera de Dios en su creación. Es exactamente el orden inverso al del libro II del CDH (*intención* al comienzo y *reconciliación* después). ¿Por qué? Es uno de los enigmas, y no uno de los menos significativos, que plantea la lectura del DC al par que exige por lo demás un análisis detallado.

De todas maneras, parece que se verifica la hipótesis inicial: durante la redacción del DC su autor tenía ciertamente ante sus ojos el conjunto de su obra escrita. Para precisar la *forma* adoptada por esta *memoria* en la misma *estructura* del DC los datos hasta aquí aportados parecen insuficientes. La investigación ulterior del texto contribuirá a precisar los elementos indispensables para practicar una lectura verdaderamente satisfactoria.

Anticipado esto a título de preámbulo podemos encarar el desarrollo de los dos puntos esenciales de nuestra exposición relativos a la *estructura* del texto y al *método* aplicado en su elaboración.

I. Acerca de la estructura del texto del DC

Han de señalarse tres cosas:

1. La *lectura* del texto: punto de vista del *lector*, que muestra cómo va progresando en la intelección del texto que recorre siguiendo la disposición de sus diferentes partes (el *ordo textus* y los movimientos que ritman su lectura).
2. La *construcción* del texto: punto de vista del *texto escrito* por su autor que le ha dado una forma determinada al construirlo de una cierta manera, y que hace que concretamente el DC sea irreductible a todas las demás obras de Anselmo.
3. La *quaestio* encarada en el texto: o sea el objeto o tema que Anselmo ha querido verdaderamente pensar al escribir de esta manera este libro al final de su vida. No ya el "quomodo" sino el "quid" del texto en cuestión.

Aunque los tres aspectos estén de hecho irremediabilmente mezclados importa mucho encararlos por separado para mejor penetrar en el sentido del texto y en el espíritu del último Anselmo.

1. La *lectura* del texto

La tarea esencial es aquí la de captar el sentido de la disposición

último del DLA. Hay que agregar la referencia explícita a la *veritas voluntatis* del DV.

— c. 13: la relación entre el orden de las dos *voluntades-afecciones* completa elementos importantes del DCD.

de las tres cuestiones que el lector debe recorrer sucesivamente para tomar conocimiento de la letra del texto y entrar en su intelección. Para ello es de suma utilidad comenzar por establecer una relación con el orden del texto del CDH y, a continuación, con los movimientos del texto del "Tríptico" moral anselmiano. En ambos casos, semejanzas y diferencias permitirán poner de relieve los aspectos propios del DC.

a) *El ordo textus*

Sabido es que el c. 4 del libro I del CDH expone los tres elementos indispensables para mostrar la "ratio necessitatis" de la redención: el *hecho* de la destrucción del género humano por el pecado (*omnino perierat*), la *conveniencia* divina de no permitir la total destrucción de su obra creadora, y la necesidad (condicionada por esta *conveniencia*) de que Dios mismo liberase personalmente al hombre pecador⁹.

Parece claro que estas tres partes dominan todo el texto, pero Anselmo parece acentuarlas de tal manera, a través de los dos libros, que su orden viene a ser el siguiente: el *factum* del pecado (I, 11-24), la *necesidad* de la encarnación redentora (II, 1-15 subordinada a la intención creadora de Dios), la *conveniencia* suprema de la redención fundada en el "Pactum" del Padre y del Hijo. Vale decir que es *hacia* la *conveniencia* hacia donde tiende el movimiento del texto como hacia su consumación final para recibir *de* la plenitud trinitaria su plena luz. Lo cual ocurre solamente en los últimos capítulos del libro (II, 16-20, especialmente el c. 20).

Si, partiendo de estos datos, trazamos un paralelismo con las tres partes del DC, resulta fácil comprobar que la estructura de las tres cuestiones implica un orden del texto *inverso* al orden de los acentos subrayados en el CDH. En efecto, como ya lo hemos sugerido antes, la relación entre las "tres quaestiones" y la "quaestio" esencial del DC es tal que esta última se ocupa del *hecho* (*facere*) del acto libre salvífico planteado conjuntamente por la gracia y el libre albedrío (III, 1-5) al final del libro. Desemboca pues en el *factum* como término final. Las otras dos partes, condiciones de posibilidad para pensar ese "factum", consideran más bien la *conveniencia* a la luz de la presciencia, y la *necesidad* bajo el ángulo de la predestinación. El "ordo textus" es pues el siguiente: *conveniencia* (Ia), *necesidad* (IIa), *factum* (IIIa). Exactamente lo opuesto del orden del CDH, lo cual tendrá su importancia para captar el sentido de lo que a continuación diremos.

b) *Los movimientos del texto*

Ahora es el "Tríptico" moral de Anselmo lo que nos servirá de punto de partida. Hemos indicado ya antes la semejanza entre el movimiento ascendente del DV y el de la Ia parte del DC consagrada a la

⁹ Ver el análisis de este texto en el artículo citado en la nota 7. Stromata, 1982, pp. 293 ss.

presciencia. Ahora debemos añadir que las otras dos obras de la trilogía, DLA y DCD, mantienen también el ritmo ascendente de la reflexión. En efecto, si el DV culmina en la Suma (Una) Verdad y Justicia, el DLA lo hace en la Soberana Libertad de Dios, y el DCD, que tiene evidentemente un itinerario particular, se desarrolla a la sombra de la Suprema Beatitud-Justicia divina.

El libro II del CDH había ya modificado este aspecto de las cosas, pues si bien los cc. 1-15 siguen evidentemente un itinerario ascendente que culmina en el "Aperte invenimus Christum..." del c. 15, los capítulos siguientes (16-20), que constituyen la culminación de la reflexión, realizan la *inversión* de ese movimiento de pensamiento en la medida en que consideran el misterio de la redención a partir de la Trinidad en la que tiene lugar el Pacto eterno del Padre y del Hijo. Es pues un movimiento *descendente* el que da forma y completa la reflexión soteriológica anselmiana. Y por ende la lectura del CDH.

Una vez comprendido esto, si pasamos a la lectura del DC resultará claro que el movimiento ascendente está presente solamente en su Ia parte (presciencia) mientras que el movimiento descendente domina la IIIa (gracia). Antes de mostrarlo en detalle nos resta decir que la IIa parte —que no obstante su brevedad es el centro del texto— constituye un problema particular que no puede ser encarado de manera satisfactoria, más allá del problema de la lectura, si no es como problema de la construcción misma del texto, como más adelante lo veremos.

He aquí algunos elementos, esquemáticos pero claros, para iluminar lo que ya hemos anticipado acerca de los movimientos que se han de recorrer en la lectura del texto del DC.

Hay una triple lectura posible de este texto:

—lectura *vertical*: que puede ser realizada de manera ascendente o descendente (acerca de lo cual ya hemos dicho algo);

—lectura *horizontal*: que adquiere su sentido después de la lectura anterior;

—lectura *circular*: que supone las lecturas precedentes y agrega la inversión de sus movimientos y su inclusión en un centro que da forma a toda la construcción del texto. Es pues una lectura, propia de la IIa parte, que, como ya se ha dicho, sólo puede ser abordada más adelante.

Nos ocuparemos aquí de los dos primeros tipos de lectura que permiten apreciar, a través del itinerario del texto, la progresión hecha por el lector en la captación de su estructura y de su sentido.

A — *Lectura vertical*

Trata de poner de relieve los elementos esenciales y los movimientos propios de cada cuestión. De hecho, la Ia y la IIIa.

- q. Ia (*de praescientia*): movimiento *ascendente*.

1) Su itinerario pasa de la realidad del *acto libre* del hombre “*simul necessarium et spontaneum*” (cc. 1-3) al *acto justo* (*recto: rectus*, c. 6) en primer lugar, y después a la acción divina que es su *causa* (a Deo factore, c. 7). Movimiento ascendente que, al mostrar la no repugnancia de la presciencia divina y del libre albedrío, puede explicitarse de la siguiente manera:

— en primer lugar la exclusión de la *via necessitatis* (c. 1 fin) capaz de determinar la actividad libre de la voluntad (distinción: *necessitas sequens et antecedens*)¹⁰.

— la afirmación de la *via aeternitatis divinae* (c. 5 fin) que abarca sin violencia todo el orden temporal, y por ende también el “*futurum de futuro*” y el “*de re futura*” (c. 3).

— la inclusión explícita de la *actividad libre y salvífica* del hombre en el interior de la eternidad divina (c. 6: “*nec aliquid facit via necessitatis ubi operatur sola electio voluntatis*”).

2) El movimiento ascendente de los siete capítulos de la Iª parte puede ser dividido en dos momentos: cc. 1-3 y 4-7¹¹. Hasta el c. 3 se habla de la concordia *entre* presciencia divina y libertad humana; a partir del c. 4 se intenta articular *en Dios* la ciencia y la voluntad operativa: “*cum vult aut facit Deus ... negari nequit scire quae vult aut facit, et praescire quae volet et faciet*”. El c. 7, por último, la *identidad* divina de la ciencia y de la causalidad en relación con el acto libre del hombre (*esse est a Deo scientia, a Deo factore*).

Conviene también añadir algunas afirmaciones que tienen su importancia desde el punto de vista de la epistemología teológica que aquí está en juego:

— después de haber subrayado el *simul esse* de lo que es necesario (*ex Deo*) y espontáneo-libre (*ex homine*) (cc. 1-3),

— se pasa a la afirmación *idem diversa ratione oppositum* (c. 4) que marca la posibilidad y la necesidad de pensar la oposición de las razones atribuibles a una misma cosa, las cuales sin embargo deben ser pensadas, en último análisis, de manera complementaria o sea como *inseparables*.

— Por último, el *simul esse* que es pensable por oposición por y *a partir* de la creatura, es visto por y *a partir de Dios* como “*omnia simul sine motu*” (c. 5) en su eternidad. Lo cual no excluye la relación de causalidad creadora. Tal es la conclusión de la Iª parte: “*res habent esse ab Eius scientia*” (c. 7 inicio).

3) El movimiento ascendente comienza por la *voluntad espontánea*

¹⁰ Los matices correspondientes a la necesidad: *necessitas antecedens* (negativa y determinante) y *consequens* (positiva y “*ex libertate*”) aparecen en los cc. 2-3. Ahí también se formulan precisiones acerca de elementos ya elaborados en el CDH y el DCD.

¹¹ El c. 4 comienza por las palabras: “*Cognosci ... potest etiam non omnia quae praescit Deus...*”.

nea del hombre, para concluir con la *libre elección* del bien salvífico (justicia). Todo esto ritmado por la acción de Dios que *ve todo* en su eternidad (c. 5) y *a partir de Sí mismo* (c. 7: a se). La concordia, por tanto, entre Dios y el hombre, cuestionada desde el comienzo de la Iª parte, así se vuelve clara: no implica contradicción.

Se ve así que este itinerario ascendente eleva el pensamiento desde la *temporalidad* de la creatura (libertad-necesidad: non ex vi necessitatis) hasta la *eternidad* de la ciencia divina finalmente presente como causa (factor-auctor) de la misma acción libre temporal. No es muy difícil concluir de ahí que ese mismo ritmo del texto prepara el pasaje de la Iª parte a las dos partes siguientes. En efecto, así como la presciencia se abre, en primer lugar, a la voluntad (cc. 3-4) y finalmente a la *acción* (c. 7: *facere*), así también la consideración de la ciencia divina deberá preceder a la de Su voluntad que predestina (IIª parte) y finalmente a la de su actividad que es don de la gracia (IIIª parte)¹².

• *q. IIIª (de gratia): movimiento descendente*

Se acentúa aquí el *dinamismo operativo* de las voluntades divina y humana. Se pasa, en primer lugar, de una consideración casi *intemporal* (cuyo sentido teológico profundo veremos más adelante) de su comunión en el ser y en la acción (*esse cum - operari cum*) a la exposición de su inserción (de ambas voluntades) en el desarrollo de la *historia* salvífica (*dispositio Providentiae*: cc. 6-9), y luego a la experiencia *psicológica* propia del hombre pecador en la que poder e impotencia se hallan reunidos (cc. 10-13).

1) La simultaneidad inicialmente afirmada (c. 1) se vuelve más explícita a través de la acción que la *gracia (adiuvans)* ejerce sobre la rectitud del libre albedrío: "*quamvis illud liberum arbitrium non nisi per gratiam praevenientem et subsequenter habet et servat*" (c. 4). Estas dos formas de la "*gratia adiuvars*" (c. 3) subrayan el aspecto "*causal*" del don divino. Los cinco primeros capítulos no hacen otra cosa que poner de relieve, en fórmulas diferentes, esta dinámica de la gracia y de la libertad conjuntamente¹³.

¹² Sin poder entrar aquí de lleno en estas cuestiones podemos empero sugerir que estas divisiones tienen una relación con los diversos aspectos de la voluntad y de la causalidad divinas. En la Iª parte el c. 3 presenta la voluntad divina como el ejemplar de la del hombre; en los cc. 4, 5, 7 se subraya sobre todo su aspecto eficiente; el c. 6, por último, está más cerca del aspecto final. Si transponemos estos aspectos a las tres cuestiones del DC, parece posible concluir que las perspectivas de las tres partes corresponden respectivamente a la ejemplaridad (Iª), a la eficiencia (IIª) y a la finalidad (IIIª). Podríamos incluso encontrar allí resonancias trinitarias, lo cual permitiría profundizar aún más esta triple consideración del acto libre del hombre: en tanto que es libre (ejemplaridad), justo (finalidad), gratuito (eficiencia).

¹³ El c. 3, después de haber respondido negativamente a la posibilidad de que el justo pueda tener la rectitud *a se* o *ab alia creatura*, afirma resueltamente que sólo Dios puede darla: *non nisi per Dei gratiam*. Pero para recordar enseñada el carácter de ayuda (*adiuvans*) de esta gracia: "*et in intelligentibus ipsa*

El esfuerzo de pensar la "concordia" desde este ángulo encuentra quizá su fórmula más expresiva en el c. 5 donde se dice a este respecto: *nullo intellectu gratia separanda est* (a libero arbitrio). Esta sorprendente fórmula¹⁴ constituye a nuestro parecer la culminación de la reflexión epistemológica de Anselmo acerca del problema de la "concordia". Si tenemos en cuenta lo que hemos dicho arriba acerca del contenido de la la parte, es posible interpretarla en grandes líneas de la siguiente manera:

— la misma cosa (el acto libre del hombre) es simultáneamente (simul esse) necesaria y libre.

— no obstante ello, es posible pensarla separadamente según el ángulo que se elija para encararla: "ex libertate (per liberum arbitrium) aut ex necessitate (quia futurum)". En este sentido vale la afirmación que ya hemos encontrado antes: "idem diversa ratione oppositum" (I 4).

— pero si se considera esa cosa *en sí misma* "simul" necesaria y libre, no es posible en modo alguno considerarla separadamente de la acción divina (el don): "nullo intellectu separanda". Tanto el *esse* como el *bonum esse* del acto justo deben ser *pensados* "simul" como la obra de Dios que da su gracia, y del hombre que la recibe y la conserva. Comunión de las dos libertades —don y recepción— que es imposible pensar separadamente ya sea desde el punto de vista del ser (*esse*), ya sea del obrar (*operari*). Es pues la única manera de *pensar la acción libre existente*, en no importa qué diferencia de tiempo. (De ahí nuestra expresión precedente relativa a esta consideración "intemporal", lo cual no quiere decir abstracta, pues ella se refiere al *esse* del acto libre creado). En otras palabras, no es posible pensar el acto libre del hombre justo fuera de su relación "existencial" a la gracia divina que obra en él; así como no se puede pensar el don gratuito que Dios hace a su creatura racional sin la respuesta libre que ésta, a su vez, da a Dios.

(gratia) semper adiuvet liberum arbitrium naturale, quod sine illa nihil valeret ad salutem, dando voluntati rectitudinem quae servet per liberum arbitrium (c. 3 circa med.).

¹⁴ Fórmula que puede ser traducida de diferentes maneras:

- "nec sola gratia, nec solum liberum arbitrium salutem hominis operetur" (c. 5 principio).
- "nec sola" significa pues que ninguno de los dos elementos actúa sin el otro: "sine libero arbitrio (vel sine gratia)" (c. 1). Todo esto es un comentario del texto de Jn 15, 5: "Sine me nihil potestis facere", citado en los cc. 1 y 5 de la IIIa parte.
- la negación del "solum sine" conduce a la afirmación "simul esse cum et operari cum" (c. 1).
- el c. 5 precisa, gracias a un ejemplo curioso, el sentido de estas expresiones: "Sicut ergo quamvis naturalis usus non procreet prolem sine patre nec nisi per matrem, non tamen removet ullus intellectus aut patrem aut matrem a generatione prolis, ita gratia et liberum arbitrium non discordant, sed conveniunt ad iustificandum et salvandum hominem" (c. 5 fin).

2) A partir del c. 6 comienza una nueva sección de la IIIa parte que responde a un nuevo esfuerzo de Anselmo para pensar la armonía de la gracia y de la libertad¹⁵. Anunciada por el c. 4 que, al mostrar cómo la gracia ayuda de diferentes maneras, dice:

“Denique cum omnia subiaceant *dispositioni Dei, quidquid contingit homini quod adiuvat liberum arbitrium ad accipiendum aut ad servandum hanc de qua loquor rectitudinem, totum gratiae imputandum*” (S. 268, 10-12),

se abre una perspectiva que puede llamarse *histórica* por su referencia al plan salvífico divino, y que se desarrolla entre los cc. 6-9 de esta parte. Es el plan de la Providencia de Dios —que se decide en el nivel de la predestinación de que habla la IIa parte— lo que aquí se considera a la doble luz bíblica de Rom 10 (en el c. 6) y de Rom 8 (centro de la reflexión en la IIa parte y antes en el c. 5 de la Ia).

La obra de la Providencia aparece en este texto de Anselmo como un infatigable trabajo de *cultivo* (agricultura Dei) que abarca todos los aspectos interiores (cogitationes, voluntates) y los medios exteriores (auditus, lectio...) necesarios y útiles para llevar al hombre a la rectitud. Inspirándose resueltamente en el texto de Rom 10, Anselmo acentúa la *dinámica preparatoria y descendente* de la “*gratia adiuvans*”. He aquí un pasaje particularmente significativo:

“Sed quod mittuntur gratia est. Quapropter et praedicatio est gratia, quia *gratia est quod descendit, ex gratia*; et auditus est gratia, et intellectus ex auditu est gratia, et rectitudo volendi gratia est. Verum missio, praedicatio, auditus, intellectus nihil sunt, nisi velit voluntas quod mens intelligit. Quod voluntas facere nequit, nisi accepta rectitudine. Recte namque vult, cum vult quod debet”.

Así pues hay una conexión gratuita de todo el *processus* de conversión polarizado en su centro: la *rectitudo*. Este texto muestra pues cómo Anselmo, en la IIa parte de su DC, *intervertit* radicalmente la perspectiva ascendente de la Ia parte: ésta va del hombre temporal y cambiante a la eternidad de Dios en la que se descubre la causalidad de su ciencia; mientras que la IIIa parte comienza por un análisis de la *simultaneidad* de la gracia y de la libertad, captadas, si puede así decirse, en la misma *eternidad* divina (lo que Dios ve, quiere y hace todo a la vez), para desarrollarse a continuación a través de la consideración de los diferentes modos que esta acción divina asume en y por la *temporalidad histórica*. Así el don aparece como obra de la Providencia. Desde este punto de vista Dios desarrolla su proyecto (*dispositio*:

¹⁵ El c. 4 distingue los tres aspectos de la ayuda de la gracia que serán desarrollados en lo que sigue de la IIIa parte: después de haber recordado los aspectos “*praeveniens vel subsequens*” considerados en los primeros cinco capítulos, se habla de su influencia para vencer las dificultades (removendo vim *tentationis vel augendo affectum rectitudinis*: lo cual responde a los cc. 10 y ss.), y por último del aspecto histórico de su acción (cc. 6-9). Puede comprobarse fácilmente que el orden en el cual Anselmo encara estos temas en la IIIa parte no responde al del c. 4. Hay ahí una inversión explicable por el movimiento descendente de esta parte.

cc. 4, 6; *propositum / providentia*: c. 9; *inténtio*: c. 13...) perfectamente adaptado a las circunstancias históricas (*missio, praedicatio, auditus, intellectus*) y a la complejidad psicológica (*cogitationes, voluntates*) del hombre. Es por eso que Anselmo recurre aquí a las consideraciones sobre el pecado original acentuando, por una parte, su aspecto negativo (la *impotentia indebita* culpable, cc. 7-8), pero sobre todo, por otra parte, valorizando positivamente la temporalidad, al mostrar por qué *persevera* en este mundo la pena del pecado (c. 9). El *simul* de la "concordia" entre gracia y libertad viene a unirse aquí al *non statim* de la acción providencial, cuyo plan orienta el sufrimiento de los hombres hacia un *magnum bonum*, un *melius*, que se ve ilustrado por una triple referencia: la posibilidad del mérito en la creatura, la propagación de la Ciudad celestial, y la plena fidelidad en la fe en el redentor-reconciliador. De tal manera la recepción de la *herencia* postadámica responde a la *satisfacción* adquirida por el segundo Adán¹⁶, *reconciliador* de Dios y del hombre.

3) El c. 10 abre la última sección de la IIIa parte retomando la referencia inicial a la *experiencia* de la humana debilidad y explicando su relación a la ayuda de la gracia, ya sea que ésta disminuya la fuerza de la tentación, o bien que aumente el amor de la rectitud¹⁷.

El movimiento descendente se ve aquí prolongado y acentuado de manera *negativa*, al poner de relieve la presencia del *mal* en la misma voluntad recta: "Sed hoc ut plenius intelligatur, investigandum est, unde tam vitiosa et tam prona sit ad malum ista voluntas" (c. 13)¹⁸. Anselmo llega incluso a reconocer después del pecado una cierta necesidad en la presencia del mal en la libertad natural del hombre: ésta se vuelve *otiosa*. He aquí el importante texto de este mismo capítulo:

"Voluntas ergo instrumentum, cum sponte facta sit iniusta, post desertam iustitiam manet, quantum in ipsa est, necessitate iniusta et ancilla iniustitiae: quia per se redire nequit ad iustitiam, sine qua nunquam libera est, quia naturalis libertas sine illa otiosa est" (S 287, 3-6)¹⁹.

El desorden libremente causado por el pecado se opone así al orden inicial (Deus ordinavit has duas voluntates: c. 13) que responde al plan del Creador (*Intentio... Dei fuit*). Se puede así afirmar que este último capítulo de la sección traza dos retratos del hombre: el primer Adán justo, por una parte, y por la otra el pecador. Y a partir

¹⁶ La nota 11 ha indicado la referencia de este capítulo al CDH. Hay que precisar, empero, que el c. 9 da tres razones de la perseverancia de la pena, de las cuales las dos primeras (*Magnum itaque bonum providit Deus...*) se refieren al DCD en tanto que la tercera (*Alia quoque ratio*) se refiere al CDH y también al DCV.

¹⁷ Cf. lo que se ha dicho sobre el c. 4 en la nota 15.

¹⁸ Hay que tener en cuenta la relación entre el c. 13 y lo que antes se ha dicho en los cc. 7-8 acerca del abismo de los pecados (*usque in abyssum peccatorum sine fundo*: c. 8).

¹⁹ Habría que mostrar aquí los matices entre las expresiones empleadas por Anselmo a este respecto en diversos capítulos. Por ejemplo cc. 7, 10, 13.

de estos dos retratos estamos en condiciones de esbozar los rasgos del hombre justo en su *situación actual*: el hombre redimido por la fe y el bautismo. Es el justo, el no-culpable, que se encuentra empero en un estado de miseria heredado del pecado original. La perseverancia de la pena permite la perseverancia en el bien y por ende la posibilidad del mérito para llegar a la Ciudad celestial. Pero esta situación implica una tensión entre las dos *voluntades-afecciones* que Anselmo desarrolla extensamente en estos capítulos: la presencia de una *voluntas iustitiae* conjuntamente con una *voluntas commodi* que experimenta (*experimentum*) el desorden que ella no debe aceptar (*consentire*)²⁰.

Se percibe bien, a nuestro parecer, cómo el movimiento descendente que ha comenzado por señalar, en el nivel de la reflexión, la indisoluble unidad de la gracia y de la libertad en el acto del hombre justo, debe finalmente integrar en su situación actual un elemento negativo heredado del pecado original y permitido y reasumido por la acción providencial en función de un *melius*, de un *magnum bonum*, que no es otro que el de la redención. Es pues a la luz del segundo Adán como hay que pensar la "concordia" de la gracia y la libertad.

B - *Lectura horizontal*

En una primera aproximación ella se limita a poner en relación las tres cuestiones del DC, cada una de las cuales puede ser dividida, según los análisis precedentes, en tres partes. La lectura horizontal precisamente las religa mostrando sus conexiones y también sus oposiciones. Añadimos aquí, aun cuando el contenido de la IIa parte todavía no ha sido detallado, lo que corresponde a esa parte. Esto tendrá la ventaja de preparar nuestra reflexión ulterior relativa a la construcción del texto que desarrolla precisamente la cuestión IIa sobre la predestinación.

Nos limitamos a proponer aquí el siguiente esquema que, en función de lo dicho en las páginas que anteceden, parece suficientemente claro:

I	II	III
— vis necessitatis	— evenire in potestate	— gratia et lib. arb. nullo intel. separ.
— vis aeternitatis	— verum sicut erit mutab. / immutabile	— dispositio Providentiae
— sola electio	— servare iustitiam	— experiri impotentiam

Hay que agregar una cuarta relación entre la Ia y la IIIa cuestión:

— <i>esse rerum a scientia Dei</i>	= <i>facere</i> : a Deo ab homine (bonum/malum)
------------------------------------	---

²⁰ Mediante esta doctrina Anselmo a un mismo tiempo supera la abstracción metodológica del DLA, que se limitaba a la sola consideración de la libertad sin la gracia, y completa lo que había comenzado a profundizar en el DCD sobre las relaciones entre las dos voluntades.

Es precisamente el análisis de la IIa parte lo que permitirá aclarar este pasaje. Pero esto supone que abordemos el segundo momento de nuestro estudio acerca de la estructura del DC que se refiere a la construcción del texto.

2. La construcción del texto

El punto de vista del texto escrito es aquí primordial. Su autor le ha dado una forma determinada construyéndolo de una cierta manera que constituye precisamente la originalidad de esta obra. De hecho, DC, fruto del último Anselmo, parece irreductible a todo el resto de su obra.

Trataremos de mostrar estos dos rasgos salientes:

a) la *inversión* completamente original de las perspectivas de las otras dos cuestiones, que lleva a cabo en el c. 3. Más exactamente, cómo hace el pasaje —gracias al estudio de la predestinación— del movimiento ascendente de la Ia parte al movimiento descendente de la IIIa. Ello es el fruto de una compleja operación de pensamiento que se refleja en la lectura del texto, por lo cual nos será preciso comenzar por ahí.

b) la *circularidad* del texto, vale decir la presencia de la IIa parte en el *centro* mismo del libro, muestra la intención de Anselmo de hacer de la predestinación *uno de los centros* (no el único, como se verá más adelante) del DC. Mejor aún, es el centro *textual* cuyo efecto es hacer *circular la inversión* de los movimientos de lectura propuestos por las otras dos partes. Se trata de un esfuerzo de pensamiento para captar la realidad del acto libre a partir de su centro *teológico*, cosa que sólo puede hacerse, como lo vamos a mostrar, mediante una suerte de “irradiación” y de “absorción” con respecto a dicho centro.

He aquí el orden a seguir:

- a) *Lectura* de la q. IIa: sus elementos principales
- b) La *inversión* del texto
- c) La *circularidad* del texto.

a) *Lectura de la IIa parte*

Esta parte consagrada a la predestinación es breve pero decisiva. Su relación con la Ia cuestión se halla claramente expuesta: “Ad quod per ea quae *supra* disseruimus, sicut in sequentibus patebit, *non parum profecimus*” (c. 1 al comienzo); “omnia illa quibus *supra* monstravimus liberum arbitrium praescientiae non repugnare, *pariter* ostendunt, illius praedestinationi concordare” (c. 3 hacia el fin). Todo el contenido de la Ia parte vale pues igualmente para la IIa. Algunas particularidades merecen empero ser destacadas:

- 1) El c. 1 se halla en relación con el c. 5 de la Ia parte al asumir

la perspectiva teológica de Rom 8, donde la eternidad es considerada a la luz del plan salvífico centrado en Cristo: es el *propositum Dei* (lo que, en términos del CDH I 8-9, es el *decretum* o la voluntad absoluta de Dios), traducido por *praeordinatio* y *praestitutio* (ver también I 5: "*constituere apud se inmutabiliter*"). Nada escapa a este *plan salvífico cristológico*. Es ése el sentido profundo de la cuestión IIa y de todo el problema teológico planteado por el DC.

2) El muy breve c. 2 acentúa dos aspectos: a) articula la *voluntad permisiva* de Dios con su voluntad absoluta a fin de pensar la relación del mal y del bien dentro del plan salvífico divino; b) muestra que tanto *la posibilidad como el interés* de ese plan se encaminan al bien salvífico. Respecto del mal no hay sino una actitud *negativa*: "permittere" es allí traducido por "non emollire", "non liberare", "non corrigere".

3) Una vez planteada la cuestión, el c. 3, sin duda el más importante de la IIa parte, encara por fin el problema de la "concordia" entre predestinación y libre albedrío sobre la base de la ausencia de "discordia" entre presciencia y predestinación: "*Dubitari autem non debet quia eius praescientia et praedestinatio non discordant; sed sicut praescit, ita quoque praedestinat*".

Anselmo no se priva de reexponer el contenido de la Ia parte pero lo hace siguiendo un orden que no corresponde literalmente al que se ha seguido en las páginas precedentes. En cierta medida debemos incluso decir que lo invierte. Al menos no es posible negar que comienza a enumerar los elementos esenciales para pensar la predestinación a partir de la *salvación*: Dios no predestina al justo a la salvación sin incluir ahí su libertad:

"Nam neque praescit Deus neque praedestinat *iustum futurum ex necessitate. Non enim habet iustitiam, qui eam non servat libera voluntate*" (S 261, 20-22).

Anselmo expone pues los elementos relativos a la predestinación a partir de la conexión *justicia-libertad*, que responde al c. 6 de la Ia parte. Lo cual, a la luz del texto de Rom 8 (citado antes en I 5), quiere decir: Dios ve el plan y quiere "un mundo de justos que lo sean libremente". Es la *determinación* de la sociedad de los santos (Rom 8: *vocati sancti*) *visualizada* por conformidad a la imagen del Hijo.

Síguese de ahí que las acciones queridas por Dios (que Dios quiere que sean) deben ocurrir: "*necesse sit fieri*". No se trata de coacción, propia de la necesidad antecedente, sino de necesidad consecuente. La razón: "*Non enim ea Deus, quamvis praedestinat, facit voluntatem cogendo aut voluntati resistendo, sed in sua illa potestate dimittendo*"²¹. Por consiguiente Anselmo articula en segundo

²¹ No hay que olvidar que esta fórmula trata de explicar (*enim*) la frase anterior en la cual se afirma que las acciones: "*eveniunt ea necessitate ... quae*

término *libertad y necesidad*, objeto de análisis de los cc. 1-3 de la Ia parte.

En tercer lugar, ese carácter espontáneo, no necesario, de la acción libre constituye el *verum sicut est*, objeto de la presciencia divina y por ende también de la predestinación inmutable. El plan divino determina lo que es, y en este sentido *distingue* (no articula, sino opone) lo que es espontáneo de lo que es necesario (*aut necessitate aut spontaneum*). Esta doctrina está presente en muchos capítulos de la primera parte (1, 2, 3, 5, ...).

Se distingue también, por último, entre la *inmutabilidad* de la predestinación eterna y la *mutabilidad* de lo que es temporal: "tamen in *tempore* aliquando *antequam* sit mutari potest". La reflexión vuelve aquí al c. 5 (Ia) sobre la eternidad.

Podemos pues proponer el siguiente esquema que muestra la reexposición de la doctrina en función de la predestinación:

- *Salus et libertas* : *servare iustitiam*
- *libertas et necessitas* : *eveniunt* (in *potestate* dimittendo)
- *spontaneum aut necessarium* : *verum sicut erit* (est)
- *mutabile et immutabile* : *tempus et aeternitas* (*mutari potest*)

Esta re-ordenación, fundada en la letra misma del texto, se vuelve aun más convincente si establecemos una relación con el ritmo de la Ia parte del DC. Habíamos señalado allí los siguientes acentos:

- *simul esse*: necesidad y libertad
- *diversa ratione oppositum*: a partir de Dios o del hombre (*cum/sine motu*)
- *esse ab eius scientia*: la "causalidad" de la ciencia divina.

Ahora bien, es difícil negar el paralelismo entre las dos partes:

- *simul esse* responde a:
 - *salus et libertas* (*servare*)
 - *libertas et necessitas* (*evenire*)
- *diversa ratione oppositum* responde a:
 - *spontaneum aut necessarium*
 - *mutabile aut immutabile* (*mutari potest / non potest*)

Estos dos aspectos parecen agotar el contenido de la IIa cuestión. Falta aun desarrollar la "causalidad" de la ciencia divina (*esse ab eius scientia*), lo que abre el camino de la reflexión hacia la IIIa cuestión que se ocupa de la "concordia" entre gracia y libertad. Como ya lo hemos señalado, esta última parte pone el acento sobre el obrar divino (*operari, facere*), sobre la operación gratuita de Dios en toda su complejidad, y sobre su simultaneidad con el obrar divino del hombre: "*liberum arbitrium simul esse cum gratia et cum ea operari*".

res sequitur". Pero el interés de la expresión aparece mejor si se la relaciona con todos los textos que hablan de la libertad como potencia del hombre.

b) *La inversión del texto*

Lo que precede permitirá captar el sentido y la originalidad de la inversión operada en el c. 3 de esta cuestión. Ella sirve de puente entre el movimiento ascendente de la Ia parte y el movimiento descendente de la IIIa, entre la “scientia a Deo” y la “gratia adiuvans ad habendum et servandum rectitudinem”: éste sería el aspecto a subrayar en una lectura *horizontal* de esta IIa parte.

Pero si nos fuera posible representar todo esto en un gráfico, nos daríamos cuenta de que dicha lectura, al poner en relación los contenidos de las tres cuestiones, no responde al orden según el cual este c. 3 sobre la predestinación expone estos contenidos. En efecto, mientras que el “evenire in potestate” ocupa el primer lugar del esquema en correspondencia con la “vis necessitatis” de la Ia parte, y por otro lado, con la “gratia et lib. arb. . . separandum” de la IIIa, aparece como el segundo momento del orden de la IIa parte, después de “salus et libertas”.

Esto sólo parece comprensible si, en su esfuerzo por captar la “causalidad” de la ciencia divina (a la luz cristológica de Rom 8) como “decretum Providentiae”, Anselmo llama la atención en primer lugar sobre aquello que constituye el nudo de su reflexión: la libertad, sin la cual no puede pensar la justicia salvífica, concebida como potencia que escapa a toda necesidad y a toda coacción.

Solamente después de la lectura descendente de la IIIa parte es cuando podemos —y, a nuestro parecer, debemos— retocar el orden textual del c. 3 y dar la prioridad al acto sobre la potencia (el “verum sicut erit / est” ocupa el centro del gráfico en correspondencia con la eternidad, por una parte, y con la providencia por otra). Así se expone mejor la conexión entre la IIa y la IIIa partes: se comienza por mostrar el acto justo como la obra simultánea de la gracia y de la libertad; solamente al final es cuando se muestra la “voluntas” en toda su complejidad psicológica (instrumentum-affectiones-usus), gracias a la cual llega a ser quasi “causa sui” (“instrumentum se ipsum movens”, dice el c. 11), abriéndose por otra parte a la contaminación del mal, aun en la situación de aquel que es justo.

Este texto parece pues a mitad de camino entre las otras dos cuestiones:

- las vincula como un puente que permite el paso entre los dos movimientos,
- anticipa el sentido del movimiento descendente de la IIIa parte al identificar el comienzo (la salvación) y el fin (la voluntad),
- pero acentúa la importancia del tema de la libertad, a través de la expresión pletórica de sentido: “in potestate dimittere”, cuya profundidad exigiría un esfuerzo de análisis que no podemos emprender aquí.

He ahí pues el sentido de la predestinación: Dios en su eternidad

ha establecido ante sí (*constituit apud se immutabiliter: I 5*) eso mismo que, en el hombre, puede ser cambiado antes de hacerse. Dicho en otras palabras, ha querido introducir en su plan salvífico algunas acciones que son el fruto de la libre potestad otorgada al hombre (*apud hominem, priusquam fit mutari potest*).

Ahora se percibe mejor en qué sentido se ha hablado de inversión original del texto. Es el *hombre libre* el que es aquí pensado *en dirección de Cristo segundo Adán* y perfecto ejemplar de libertad. Es un ser con *la posibilidad y el poder* de decidir acerca de sus actos buenos y malos, que es querido por Dios en el interior de un orden que El ve y quiere desde toda eternidad. Lo cual nos trae al tercer punto de nuestro análisis.

c) *La circularidad del texto*

Lo que antecede nos permite tomar conciencia, con mayor claridad, del hecho de que la IIa parte acerca de la predestinación es verdaderamente el *centro* del texto. De alguna manera podría decirse que esta parte es la que da al texto su *forma*. Anselmo lo ha querido así y al hacerlo se apartó del método seguido en el CDH para seguir en cambio el de DCV.

En efecto, si es posible someter el CDH a una doble lectura diacrónica y sincrónica, no por eso se puede decir que la construcción de su forma textual sea otra cosa que diacrónica. No hay un centro textual que atraiga todo hacia sí a través del doble movimiento ascendente y descendente. Ambos movimientos, que se encuentran de hecho en el CDH, forman parte de la lectura sucesiva, por ende diacrónica, que desemboca en el c. 20 del libro II. En ese momento preciso el lector puede tener una visión de conjunto simultánea, y por tanto sincrónica, de aquello que Anselmo lo ha llevado a pensar (el ícono de Cristo). Hay pues una lectura sincrónica pero no hay una construcción sincrónica del texto.

Totalmente diferente es la construcción del DCV que —y aquí reside su originalidad y su aporte metodológico— coloca en el centro del texto la figura de Cristo, el “*homo natus de virgine sancta*” (cc. 9-21), y hace girar a su alrededor toda la problemática del pecado original, ya sea en Adán o en sus descendientes (cc. 1-8; 22-29)²².

Es en este último sentido como Anselmo parece proceder en el DC. Su texto tiene pues una *construcción de forma sincrónica* cuyo centro lo ocupa la cuestión IIa dedicada a la predestinación.

El efecto de esta construcción se hace sentir sobre la lectura del texto. Esta lectura se hace *circular* a partir del texto mismo. Su centro es el lugar de origen y de atracción en la medida en que *la predestina-*

²² Cf. nuestro estudio *Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury*, en *Patristica et Mediaevalia*, 1983-1984, pp. 45-66 y 1985, pp. 43-66.

ción eterna en Cristo es el principio teológico (por tanto, el centro) *a partir del cual y hacia el cual hay que pensar todo el problema de la "concordia"*. Es también en este sentido como se ha podido hablar más arriba de "absorción" y de "irradiación". Aspectos éstos de las cosas que hay que tener bien presentes cuando se aborda el problema de la libertad en el DC.

3. *El contenido del texto: la "quaestio"*

En este último párrafo sobre la estructura del texto tenemos que enfrentar un problema delicado. ¿Cómo compaginar dos afirmaciones aparentemente incompatibles: por una parte, el contenido principal del DC, su "quaestio" central, se encuentra en los cinco primeros capítulos de la IIIa parte (gracia y libre albedrío), y por otra parte el "centro textual" es la IIa parte, acerca de la predestinación.

Lo que aquí nos proponemos es sostener la validez de ambas aserciones y, más aún, mostrar que precisamente en su unión se halla la clave para la última intelección del DC.

Trataremos de captar, en la medida de lo posible, lo que Anselmo ha querido pensar al escribir de esta manera el DC al final de su vida. Después del "quomodo" del texto, es su "quid" lo que debe ocuparnos ahora, vale decir el contenido de pensamiento que propone en última instancia.

Dos cosas hay que subrayar: a) el sentido de la *Alianza neotestamentaria*, expresión que parece responder perfectamente a la "concordia" entre gracia y libertad que el autor tiene en vista; b) el sentido *autobiográfico* expresado en el DC, lo que explica la referencia constante de este libro al resto de la obra del Doctor magnífico.

Uniendo ambos aspectos tendremos quizá el retrato de Anselmo de Canterbury al final de su vida. El último Anselmo se piensa a sí mismo al final de su vida, y piensa también la totalidad de su vida a partir de este final, en el momento de entrar, por así decirlo, en la eternidad (signada por la predestinación eterna en Cristo que él vive en el Espíritu), momento que de hecho coincide con este libro que está escribiendo. He ahí pues una verdadera recapitulación teológica de la vida de Anselmo elaborada por su autor al final de sus días. Tal es, creemos, el verdadero contenido del DC. Y como esta afirmación puede quizá resultar sorprendente, trataremos de mostrarlo lo más claramente que nos sea posible hacerlo dentro de los límites del presente trabajo.

1) *El sentido de la Alianza*

Las observaciones precedentes invitan a admitir que:

a) las dos primeras cuestiones del DC son las *condiciones de posibilidad* para pensar sólidamente el trabajo simultáneo (simul esse

et operari) de la gracia y del libre albedrío en la actividad justa (recta) del hombre adulto, en la que éste compromete con plena responsabilidad su salvación (idea de mérito). He ahí pues la verdadera cuestión que la Escritura plantea y que Anselmo quiere explorar al final de su vida en el DC (objeto de la IIa parte).

b) El análisis del movimiento descendente de la IIIa parte ha mostrado la importancia de sus cinco primeros capítulos que exponen, en una especie de consideración "intemporal", la imposibilidad de pensar la acción libre y justa del hombre *existente* de otra manera que como una "concordia" (en el *esse* y el *operari*) entre la gracia, don del Espíritu, y el libre albedrío humano. Se piensa pues la acción libre existente, en no importa qué diferencia de tiempos, en su relación esencial con el don fuera del cual ella se vuelve ininteligible (y viceversa): "nullo intellectu separanda".

Se subraya pues aquí conjuntamente:

— la *supratemporalidad* del acto libre y justo; en términos más bíblicos, su carácter escatológico. Es un acto histórico abierto a la eternidad, o si se prefiere decirlo así, un acto histórico por el cual la eternidad se abre camino en la historia.

— su carácter también *pneumatológico* pues es por el don del Espíritu, citado a menudo en esta IIIa parte²³ como el hombre es hecho capaz de realizar su salvación de manera dinámica por la *fides recta* o *fides viva*, plenitud de la rectitud cuyo desarrollo histórico (la "agricultura Dei" del c. 6) no hará sino subrayar su importancia²⁴.

— su carácter también *crisológico*; en la medida en que, como lo muestran los capítulos siguientes 6-9, es la *herencia* del segundo Adán la que interesa aquí a Anselmo. De los tres aspectos de la redención traída por Cristo: satisfacción - reconciliación - herencia (restauración en el segundo Adán) el último es el que atrae aquí su atención. Nada más normal. Después de haber estudiado en el CDH la restauración como culminación de la obra soteriológica, Anselmo se vuelve en el DC hacia esta restauración para pensarla, no ya en la cabeza

²³ He aquí los textos más importantes:

— c. 2: *iudicat Spiritus*, referido al "credere in, intelligere in" i. e. a la justicia (recte volendum)

— c. 6: *faecundat Spiritus sacram scripturam et contineat in se omnem veritatem*. Es la "auctoritas scripturae" (ad ea quae fides Christi exigit)

— c. 7: *iudicat mundum de peccato quia non credunt in me* (Jn 16, 9)

— c. 12: "Rectitudo... omnis meriti boni mater est. Haec enim *favet spiritui* concupiscenti adversus carnem, et *condelectatur legi Dei* secundum interiorem hominem, id est, *secundum eundem Spiritum*" (cf. el c. 4 donde se dice: "Aduvat gratia... mitigando... aut augendo").

Habría que agregar por último los textos en que se habla del "bonus odor Christi": cc. 7, 8, 12. Todo este conjunto parece corresponder a la *veritas voluntatis* de que habla el DV y que Anselmo recuerda precisamente al final del c. 12.

²⁴ No hay que olvidar que el *De processione Spiritus Sancti* precede de muy cerca la redacción del DC.

(Cristo) sino en aquellos que son sus beneficiarios: los hombres redimidos, sus herederos y sus hermanos ²⁵.

Estos tres aspectos parecen responder a elementos esenciales de la Alianza bíblica tal como la expone el Nuevo Testamento. Es pues en este sentido como hay que comprender el esfuerzo de Anselmo para pensar la "concordia" entre gracia y libertad.

El resto del ritmo ascendente de la IIIa parte expone el desenvolvimiento temporal de esa acción pneumatológica en la medida en que el don del Espíritu entra precisamente en la historia de cada hombre y de todos los hombres. Pero, contrariamente a lo que ocurre en DCV que expone las tres etapas históricas (Adán, Cristo, los descendientes de Adán) cuyo centro —textual y objetivo a la vez— es Cristo, aquí el último Anselmo piensa sobre todo la relación "supratemporal" (escatológica) de las dos libertades (del Espíritu y del hombre) en el desarrollo posible de la historia humana, concebida más bien como drama individual que como aventura universal. Esto explica por qué, en su movimiento descendente, Anselmo considera la acción histórica providencial y la experiencia negativa del pecado y de la impotencia que de él se sigue, a la luz y a partir de la relación indisoluble entre gracia y libre albedrío. Esto explica también por qué ha separado los dos centros de su libro: su centro objetivo, cuyo verdadero contenido conceptual es el acto del hombre justo, heredero de Cristo por la presencia actuante en él del don del Espíritu (ese hombre justo es aquí, ante todo, el mismo Anselmo). Pero, no pudiendo pensar esta relación escatológica de la historia personal de los hombres (y ante todo, de la suya propia) sino con relación a la predestinación en Cristo que constituye su origen y su razón de ser, es pues esta predestinación la que debe ser el centro textual del libro y de la reflexión.

Podría quizá expresarse sencillamente todo esto diciendo que la predestinación es el centro *teológico* del texto, mientras que el don del Espíritu que actúa en el hombre justo es su centro *teological*: es la *fides viva* lo que constituye de hecho el verdadero objeto conceptual del DC.

2) *El DC como autobiografía teológica*

Queda aun por dar un último paso, el más difícil de esclarecer. Las observaciones iniciales han mostrado, empero, que durante la redacción de este libro su autor tenía ante sus ojos la totalidad de su obra escrita. El problema consistía entonces en precisar la *forma* que había adquirido esta *memoria* en la *estructura* misma del DC. En lo

²⁵ Es un dato constante en los escritos anselmianos el considerar a los redimidos como hermanos, herederos e imitadores de Cristo. Además del CDH, se puede consultar la *Meditatio III* sobre la redención, y aun mucho antes sus oraciones mariales *Oratio V-VII*. Remito a mi estudio *Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury*, en *Teología*, 1984, pp. 5-22.

que concierne al sentido de la Alianza, ya ha sido puesta en evidencia anteriormente su forma escatológica, pneumatológica y cristológica (herencia). Falta agregar su forma autobiográfica, lo que equivale a decir que en la IIIa parte de este libro Anselmo piensa, *al final* de su vida y *a partir* de este final (o sea, cuando él escribe), la totalidad de su aventura personal, y esto en un doble sentido:

a) *descendiendo* hacia sus orígenes humanos (movimiento descendente de la IIIa parte a partir de su centro objetivo). En otras palabras, Anselmo de Canterbury se piensa a partir de Canterbury (cuando él escribe DC) y desciende hacia el Bec (la acción providencial o "agricultura Dei") y por último hacia Aosta (donde ha podido hacer con toda intensidad la experiencia negativa del pecado y de la impotencia que de él se ha seguido). Esto se pone en evidencia tanto mejor si se hace al mismo tiempo la lectura horizontal y vertical del texto como lo hemos hecho más arriba (cf. el gráfico final).

b) *ascendiendo* hacia sus orígenes divinos. Vale decir, al pasar del centro objetivo al centro textual Anselmo reinserta la experiencia personal de su vida en el Espíritu de Cristo, en la predestinación eterna que, por así decirlo, forma parte, según la fe cristiana de que da testimonio la Escritura (Rom 8), de la *vida misma de Dios*. Es el Pacto de la última parte del CDH lo que aquí se despliega en toda su amplitud.

Este retorno de la IIIa a la IIa parte no debe ser visto como una simple vuelta "hacia atrás" sino como un movimiento ascendente, *hacia adelante*, en la medida en que el último Anselmo sabe por experiencia que se halla a las puertas de la eternidad y que por fin va a tener la plena revelación de la vocación divina en Cristo que ha signado la Creación y su creación desde toda eternidad. Mejor que cualquier otro argumento, esto muestra el sentido circular de la lectura exigida por la estructura misma del texto del DC. Este punto final a partir del cual Anselmo se pone a pensar, es lo que hace la unión de las dos lecturas, ascendente y descendente, dando la *primacía al movimiento ascendente* que, desde el punto de vista de la experiencia del hombre justo, es la única manera de vivir el don que desciende de Dios. Por el contrario, su manera de vivir el movimiento descendente es la del pecado que lo hunde cada vez más en un abismo sin fondo²⁶ que corresponde precisamente a la ausencia (por rechazo) del don de Dios en el Espíritu. Era el problema del CDH enfocado entonces en otra perspectiva.

Podrá quizá hacerse más clara esta circularidad del principio y del fin en la forma del texto y en su lectura si traemos a colación un axioma empleado más tarde por la escolástica medieval y que ha marcado con su sello toda la reflexión moral: *finis est primum in intentione et ultimum in executione*. El último Anselmo hace y piensa la experiencia del don de la gracia en el momento de su plenitud final (ulti-

²⁶ Ver el texto del c. 8 citado en la nota 18.

mum in executione) que es precisamente el momento de reunirse con su principio al cual ha sido destinado por Dios (primum in intentione).

Faltaría aun agregar que, al hacer esto, Anselmo reencuentra la perspectiva *trinitaria* de su reflexión teológica inaugurada en el *Monologion*. La unión de lo primero y lo último en visión circular de la escatología final parece sumamente indicada para introducirnos en la vida misma de Dios que se revela al hombre como eternamente sellada por la predestinación de la creación en Cristo. Lo que equivale a decir que toda la creación apunta hacia Cristo que le da su plena significación (signum) —lo cual corresponde a la Iª parte del DC— pero que esto no es realizable sino por el don escatológico de su Espíritu que, al divinizar al hombre justo, lo hace en alguna manera entrar en la eternidad divina —es la “res” pensada por Anselmo en la IIIª parte del DC. La predestinación en Cristo por el *propositum divinum* (del Padre) aparece como la fuente donde todo lo demás se origina y cobra sentido. Es una nueva manera de pensar el Pacto del CDH, fuente trinitaria de la salvación de los hombres, que puede ser encarado, como lo muestra el texto mismo del DC en su estructura y en la lectura que de ella se sigue, como una *circulación* de vida, (una *vis*, como dice el M) cuyo centro es a la vez principio y fin, y es fin porque es principio. Afirmación enigmática que abre la posibilidad de explorar la vida divina en sí misma, vale decir las “procesiones” y, a continuación de éstas y como su prolongación, las relaciones de “causalidad” que este Dios Trinidad que ama a los hombres mantiene con toda su creación. En otros términos, el último Anselmo nos remite también a su principio, el DC reencuentra de manera original la materia del *Monologion*. Podríamos ir más lejos e inquirir si Anselmo, de hecho y sin decirlo explícitamente, no ha retocado y corregido el método de teología trinitaria expuesto en su primera obra.

Sea de ello lo que fuere, parece claro que, desde el punto de vista de la metodología anselmiana tal como ella surge de su texto, el DC se encuentra más allá de lo que él había escrito en su trilogía moral, en sus obras cristológicas (CDH y DCV) y quizá también aun en sus obras teológicas (M y P). Lo cual aparecerá más claramente a la luz del último punto que aun falta desarrollar.

II. Reflexión hermenéutica

Este último párrafo sacará las conclusiones de lo que precede. La lectura del texto del DC nos ha develado poco a poco el método aplicado por Anselmo mismo en la construcción de su texto. Es en cierta manera el *acto creador* de Anselmo, pensador y escritor, el que surge de nuestros análisis. En la misma medida es un ensayo sobre el arte de la interpretación (de los textos) lo que será la última palabra del presente estudio.

Para llegar ahí no haremos otra cosa que sintetizar las grandes líneas de nuestra indagación que, en la búsqueda de la estructura del

DC, ha tomado sucesivamente en cuenta los puntos de vista del lector (la lectura), del texto (su construcción o su forma), y del contenido (la "quaestio" pensada por el autor). Los dos primeros aspectos se refieren al "quomodo" del libro en cuestión, mientras que el último considera su "quid", el problema estudiado. Una investigación como ésta parece arrojar una penetrante luz no solamente sobre el DC sino sobre el conjunto de la obra escrita de Anselmo, en la medida en que permite percibir mucho mejor la evolución que él mismo ha sufrido en cuanto a la manera de escribir sus libros. Esto es lo que nos queda por poner en evidencia para percibir mejor el valor de nuestras conclusiones.

1. *Lectura diacrónica y sincrónica*

Hay que tomar bien a la letra estos dos términos. Los textos de Anselmo se prestan a esta doble lectura, sucesiva o simultánea, de su contenido. Recorrer poco a poco el itinerario de la obra con el autor mismo (lectura diacrónica) o esforzarse por sacar en limpio la visión de conjunto que se desprende del texto (lectura sincrónica).

Pero esta doble lectura no significa necesariamente que la doble perspectiva se encuentre en el texto escrito. De hecho, Anselmo ha escrito textos de forma diacrónica hasta el DCV. Pero estos textos se prestan a la doble lectura indicada. Y esto es válido aun si esos textos diacrónicos están contruidos de tal manera que se hallen signados por el doble ritmo ascendente y descendente. El caso más típico parece ser el del CDH, cuyos cc. 15-16 del II libro muestran *la inversión de la lectura* en el momento en que se pasa del movimiento ascendente al movimiento descendente. Como ya lo hemos dicho, el CDH es una obra de estructura diacrónica de la cual es posible finalmente (II 20) hacer una lectura sincrónica.

2. *Construcción diacrónica o sincrónica del texto*

Es a partir del DCV como Anselmo de Canterbury ha llegado a escribir un texto de forma sincrónica. Ahí encontramos un *centro del texto*, en torno al cual gira el conjunto de la cuestión o de las cuestiones examinadas. En este sentido, la concepción virginal es centro respecto de la compleja problemática del pecado original.

La construcción sincrónica así centralizada permite una lectura *circular* que engloba los dos movimientos ascendente y descendente y que exige practicarlos a partir y en función de dicho centro. Está claro que la primera aproximación al texto está sujeta a los avatares de una primera lectura diacrónica, pero la verdadera intelección del texto, y por ende el sentido circular de los movimientos, sólo aparece en la perspectiva propiamente sincrónica.

El DC parece sin duda seguir los pasos del descubrimiento alcanzado en el DCV. Desde este punto de vista es indiscutiblemente su IIa parte sobre la predestinación lo que constituye el centro del texto.

3. *Desdoblamiento del centro: el texto y la "quaestio"*

La novedad del DC consiste en el desdoblamiento del centro. Por una parte mantiene, como lo acabamos de decir, el *centro textual* y en este sentido da al conjunto escrito una forma sincrónica. Pero esta construcción así centralizada se halla al servicio de un objeto de pensamiento que no coincide enteramente con el centro textual. La "concordia" de la gracia y del libre albedrío es aquí el verdadero *centro objetivo* del pensamiento anselmiano. Su atención se ve atraída por la *Nueva Alianza*, obra del don del Espíritu que transforma la libertad del hombre para hacer de él un *hombre-Dios* (a ejemplo y seguimiento del hombre-Dios estudiado en el CDH). Es la *herencia* del segundo Adán lo que aquí se halla en cuestión.

Pero este centro objetivo debe en cierta manera subordinarse al centro textual, aun desde el punto de vista de la lectura y del pensamiento. La lectura circular impone considerar dicha "concordia" como yendo *hacia* el centro que es la predestinación en Cristo, del cual recibe a su vez su sentido y su plenitud el don escatológico del Espíritu. Hay pues que otorgar la primacía que le corresponde al *movimiento ascendente* de la lectura; en otras palabras, hay que pensar el centro objetivo a la luz y en función del centro textual de donde deriva su plena inteligibilidad. Se trata de un tránsito desde la historia, divinizada por la redención del Hijo y la gracia del Espíritu, a la eternidad que se devela así como principio y origen de todo don (creación y gracia) y como fin hacia el cual todo tiende.

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 Espíritu²⁷: *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*.

Al hacer esto quizá ha unificado perfectamente ambos elementos mostrando, *in actu exercito*, que la conciencia noética es casi inseparable de la conciencia ética, y que el teólogo sólo alcanza la plenitud de su oficio cuando piensa y se piensa como instrumento del Espíritu, como un momento esencial del trabajo de la gracia en la divinización de los hombres.

²⁷ Es a partir de ahí que habría que profundizar en detalle el contenido de los numerosos textos que se ocupan ya sea de la libertad humana, ya de la eternidad divina. Pero esto supera los límites que nos hemos fijado en el presente trabajo.

RÉSUMÉ

Le présent article entend montrer que l'analyse de la dernière oeuvre d'Anselme de Canterbury, difficile entre toutes, s'avère finalement payante. Elle permet en effet, grâce à l'étude détaillée de sa complexe structure, de mettre en évidence aussi bien l'évolution de tout l'itinéraire intellectuel anselmien que sa méthode appliquée dans la construction des textes. S'il maintient, suivant l'exemple du *De conceptu virginali...*, le *centre textuel* de l'écrit (la II^e partie sur la prédestination) ce qui donne à l'ensemble une structure synchronique, cette construction ainsi centralisée est au service d'un objet de pensée qui ne coïncide pas entièrement avec le centre textuel. La "concordia" de la grâce et du libre arbitre est ici le véritable *centre objectif* de la pensée anselmienne (III^e partie).

Il y a donc dans le *De Concordia...*: d'une part, un dédoublement du centre (textuel et objectif) qui constitue son originalité dans l'ensemble du "corpus" anselmien; d'autre part, une réflexion sur la Nouvelle Alliance (la "concordia"), autrement dit, sur l'homme héritier de l'Esprit du Christ (vie théologique); et, enfin, une conscience pleinement mûrie de l'acte créateur du théologien, qui donne à son livre les traces d'un texte autobiographique écrit à la fin de sa vie (vie théologique). Le *De Concordia...*, est ainsi, dans le plein sens du mot, l'oeuvre du *dernier Anselme*.