

DIOS PADRE EN EL *CUR DEUS HOMO* DE SAN ANSELMO

ANTONIO DUCAY

I. EL PROBLEMA SOTERIOLOGICO DE LA IMAGEN DEL PADRE EN EL *CUR DEUS HOMO*

Es indiscutible que S. Anselmo ha representado un punto decisivo en la sistematización de la soteriología cristiana, especialmente en el mundo occidental. La novedad y la coherencia con que el santo Arzobispo presentaba su reflexión y el hecho de que ésta integraba la fe con las exigencias de la razón especulativa, aseguraron al *Cur Deus Homo* un puesto privilegiado en la teología. Sus líneas maestras quedaron como la mejor base para un acercamiento especulativo al misterio de la Redención, como un entramado de fondo de la soteriología capaz de resistir en su función al paso del tiempo.

Sin embargo, el cambio de parámetros que produjo el pensamiento moderno en la concepción del ser y de la antropología, con las reacciones y desarrollos a que dio lugar, fueron enturbiando aquellas líneas maestras, oscurecidas a su vez por los esquematismos de una transmisión reiterativa, hasta poner en duda su real correspondencia con el plan divino de salvación. Por eso no es sorprendente que los últimos decenios hayan sido testigos de un debate sobre el valor y los límites del planteamiento soteriológico de S. Anselmo. Haciendo el «status quaestionis» de esa discusión, M. Serenthà constataba en 1980 que el juicio de los diversos autores oscilaba «desde el rechazo radical hasta la defensa más decidida»¹. En todo caso este mismo autor afirmaba que, con independencia de lo que se pueda pensar sobre la teoría de la satisfacción en general, para valorar correctamente el pensamiento de S. Anselmo no hay más remedio que acudir a sus mismas obras, precisamente porque la masiva difusión de su pensamiento ha dado origen a versiones poco

1. M. SERENTHÀ, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione-Attuale «status quaestionis»*, en «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 345.

fieles a las ideas del santo Doctor². Esta consideración no deja de tener su peso, puesto que en el debate del que hablamos se ha acusado a Anselmo de haber forjado una imagen falsa del Dios cristiano, imputándole precisamente aquella imagen de Dios que el teólogo de Aosta quiso combatir.

¿Cómo ha podido darse esta paradoja? Según M. Bordoni, se ha deformado el pensamiento de Anselmo reduciéndolo a la idea de que «la obra de Cristo se dirige a reparar el honor de Dios lesionado por el pecado; honor del que Dios, por ser justo, requeriría una compensación. Con esta clave de interpretación —continúa el teólogo romano— se corre seriamente el riesgo de adoptar una imagen de Dios que no corresponde a la Revelación cristiana, sino más bien a un estereotipo mitológico de un Dios airado y celoso que requeriría una reparación “según justicia” incluso a costa de la sangre inocente de su Hijo»³. Ahora bien, precisamente en la elaboración de su tesis el Doctor Magnífico se cuida mucho de no caer en esta concepción de la obra salvadora, que él pone en boca de los paganos. Bosón, interlocutor de Anselmo en el *Cur Deus Homo*, señala precisamente ésta entre las dificultades de los paganos para creer en la doctrina cristiana sobre la salvación:

«¿Cómo se puede demostrar que sea justo y razonable el que Dios trate o permita tratar de esa manera a ese hombre a quien el Padre llamó su Hijo amado, en el que tiene todas sus complacencias y con el que el mismo Hijo se identificó? ¿Qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte a los pecadores al hombre más justo de todos? ¿Qué hombre habría que no fuese juzgado digno de condenación si, por librar a un malhechor condenase a un inocente? (...) Porque si no pudo salvar a los pecadores más que condenando un justo, ¿dónde está su omnipotencia? Y si pudo pero no quiso ¿cómo defenderemos su sabiduría y su justicia?»⁴.

Que estas objeciones tengan importancia en el conjunto del pensamiento de Anselmo se comprende fácilmente. En primer lugar, porque para un teólogo que ha puesto en el centro de su reflexión una imagen de Dios «tal que no se puede pensar nada mayor»⁵, es fundamental que descuelle de Dios y desborde en sus obras todo lo que entendemos que son perfecciones y bienes. Por eso la obra salvadora de Cristo debe reu-

2. *Ibid*, 392.

3. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, III: Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder, PUL, Roma 1986, p. 365. Traducimos nosotros.

4. S. ANSELMO, *Cur Deus Homo*, L I, c. VIII, en *Obras Completas*, vol. I, BAC, Madrid 1952, pp. 762-763.

5. *Proslogion*, c. IV; o.c., p. 371.

nir en sí omnipotencia, sabiduría y justicia en grado sumo, en un grado tan alto que no se pueda pensar otro mayor⁶.

Pero además un análisis sencillo de la estructura de la obra llega a la misma conclusión: Anselmo no piensa en un Dios airado y vengativo. En efecto, tras unos capítulos iniciales se entra en el tema con las objeciones de los infieles a la doctrina de la Encarnación y de la muerte del Verbo. Que Dios podía realizar la salvación por medio de una criatura, que teniendo Dios sometido todo a su voluntad podía elegir un modo de salvar menos costoso, que se podía ahorrar la humillación el que está por encima de todo, son las primeras dificultades de los paganos a la doctrina cristiana según Bosón⁷. Tras haberlas mencionado y después de haber recibido una primera respuesta por parte de Anselmo, Bosón plantea una nueva y más grande dificultad, que es la que señalábamos en el anterior párrafo, acerca de la inconveniencia de que el Padre trate de forma cruel a su Hijo amado. S. Anselmo responde, en primer lugar, disertando por extenso sobre el querer del Padre y la libertad con la que muere el Hijo. Sólo después de aclarar estos aspectos entra en la verdadera cuestión de la necesidad de que el hombre fuera rescatado por la muerte de Cristo. Transcribimos el texto⁸:

«A/ Al contrario, es muy digno de tal Padre el permitir a tal Hijo el hacer lo que él quiere para honor de Dios y utilidad del hombre, que no hubieran podido ser alcanzados de otro modo.

B/ De eso se trata, es decir, cómo puede demostrarse que esa muerte es razonable y necesaria, porque parece natural que de otro modo ni el Hijo la hubiera querido ni el Padre debería haberle obligado a ella o permitido. Se trata de saber por qué Dios no pudo salvar de otro modo al hombre, o, si pudo, por qué lo hizo de ese modo, pues parece también indigno de Dios haber salvado al hombre en esa forma, y, por otra parte, no se ve qué valor pueda tener esa muerte para salvar al hombre, pues parece muy extraño que Dios se deleite o necesite de la sangre de un inocente, de suerte que no quiera o pueda perdonar al culpable más que con esa muerte.

A/ Puesto que te revistes en esta cuestión de la persona de aquellos que no quieren creer nada más que con la demostración previa de la razón, quiero seguirte los pasos para que veas que no encontraremos en Dios ningún inconveniente...»⁹.

6. Cfr. M. CORBIN, *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, vol. III: *Introduction: la nouveauté de l'Incarnation*, Cerf, Paris 1988, p. 126.

7. De pasada S. Anselmo critica en el capítulo VII del primer libro la tesis de los derechos del demonio a retener al hombre en el pecado y bajo su poder. Esta tesis conoció cierta fortuna en la Patrística.

8. A corresponde a Anselmo. B a Bosón.

9. L I, c. X; p. 773.

Resulta, por tanto, que el planteamiento del santo tiene muy en cuenta la imagen de Dios que resulta de su teoría y quiere mostrar que es muy razonable el plan de Dios, tanto en conformidad con lo que Dios mismo es como con la situación del hombre pecador. Que la imagen del Padre esté muy presente en todo el itinerario demostrativo del *Cur Deus Homo* lo confirma el bellissimo texto del final del II libro, donde, a demostración ya concluida, dice Anselmo:

«En cuanto a la misericordia de Dios, que parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa. Porque ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: “Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti”, y el Hijo a su vez: “Tómame y redímetme”? Esto viene a decirnos cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. ¿Y qué cosa más justa que perdone toda deuda aquél a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido?»¹⁰.

Se puede entonces considerar que toda la argumentación anselmiana sobre el pecado del hombre y la satisfacción de Cristo está fundada en su idea de Dios más grande que todo, e incluida en el contexto de un discurso sobre Dios, puesto que de Él se parte y a Él se vuelve. Además ese discurso no contiene sólo referencias a los atributos divinos como la justicia o la misericordia de Dios, sino propiamente trinitarias, tal como muestra el último texto. No es mi intención detenerme en el ámbito de esta comunicación en los argumentos que utiliza el santo en su demostración de la conveniencia de la Encarnación, ni tampoco valorarlos teológicamente; quiero sólo profundizar ahora en el punto que acabo de introducir: cómo aparece la relación entre el Padre y el Hijo en el *Cur Deus Homo*, cuál es la imagen de *Dios Padre* que la obra presenta.

II. EL PAPEL DEL PADRE EN LA OBRA SALVADORA

S. Anselmo se refiere directamente al Padre en el contexto de la problemática que acabamos de introducir. Lo hace en particular en los capítulos VII a X del libro I, en los que trata sobre el querer del Padre y la libertad con que muere el Hijo. Se pregunta con claridad en qué sentido la muerte de Cristo estaba determinada por el Padre, y en qué sentido la realizó Cristo libremente. Anselmo lo estudia con atención

10. L II, c. XX; p. 887.

puesto que es fundamental. Para él, la Redención de los hombres tiene lugar mediante un don que Cristo en cuanto hombre hace a Dios; un don del Hijo Encarnado al Padre. Y este don tiene que ser necesariamente tal, es decir, gratuito. Como veremos a continuación, si Cristo estuviera obligado a morir en obediencia al Padre del mismo modo que la criatura está obligada a obedecer al Creador, ese don no podría tener lugar. Es capital por eso que no exista, en sentido *verdadero y propio*, un mandato de morir por parte del Padre:

«Al Dios Padre no trató a ese hombre (Cristo) ni le condenó a muerte por los pecadores, siendo él inocente (...). Pues no le forzó a la muerte contra su voluntad ni permitió que fuese muerto, sino que él mismo (Cristo) buscó la muerte para salvar a los hombres»¹¹.

Aquí Anselmo nos da una primera clave de su pensamiento. Antes de hablar del Padre hay que poner de relieve que la muerte de Cristo se relaciona inmediatamente con su iniciativa humana, hay que subrayar la autodeterminación libre de Cristo en su entrega. Esta perspectiva es clásica. Entronca sobre todo con la comprensión que la Iglesia desarrolló en su lucha contra el monotelismo: la obra salvadora tiene su fundamento inmediato en la libertad humana de Cristo. En el segundo libro el santo doctor vuelve sobre la misma idea pero la desarrolla más. Trata aquí de justificar que ese acto libre tiene el carácter de un don. Afirma que el hombre sólo está obligado a hacer lo que Dios manda, mientras otras cosas (como por ejemplo vivir en estado de virginidad) Dios no se las exige, y por eso es posible que el hombre pueda darlas generosamente a Dios. Pero en el caso del hombre, puesto que todo lo ha recibido de Dios, tiene una permanente deuda con Él. Además, por el pecado, está necesariamente sujeto a las penalidades de la condición terrena y a la ley de la muerte. Es distinto, en cambio, el caso de Cristo. Lo que en el hombre es deuda y necesidad, en Jesús es don y libertad. Anselmo lo deduce directamente de la doctrina cristológica:

«(Jesucristo) es Dios y hombre. Como hombre obtuvo de la naturaleza divina que todo lo que tenía le fuese propio, *de suerte que debía dar solamente lo que quería*. En cuanto a su personalidad (divina) de tal manera tenía de sí mismo lo que tenía y tan perfectamente se bastaba a sí mismo, que no debía nada a nadie, ni necesitaba dar para recibir»¹².

El texto quiere resaltar que Cristo no tenía necesidad alguna o coacción de ningún tipo para entregar su vida, ni por ser Dios, porque Dios es necesario y no necesitado, ni como hombre, pues, por la unidad de

11. L I, c. IX; p. 763.

12. L II, c. XIX; p. 883. Cfr. también el texto cristológico paralelo del L II, c. X; p. 847.

las naturalezas en la Persona, Jesús tampoco era indigente o deudor de nadie. Por eso dice que debía dar solamente lo que quería. Esto no significa que Jesús no estuviera obligado a vivir según justicia como todos los hombres, pero no por ser deudor de Dios, sino porque al asumir la naturaleza humana se incluía voluntariamente en el orden de la justicia y de la obediencia¹³. En cambio, Jesús no estaba sujeto a penalidad alguna ni a la muerte. Podía, por tanto, dar generosamente todo lo que Dios deja a la libre elección del hombre y también todo lo que de corruptible y mortal tiene la carne que asumió libremente. Permaneciendo en la justicia, debía dar solamente lo que quería.

De aquí que el santo arzobispo no considere la muerte de Cristo como un acto de *stricta obediencia* al Padre¹⁴. Una obediencia estricta no sería conforme a la justicia de Dios, que exige a cada uno lo que le corresponde realmente. Dios pide al hombre que sea justo en sus obras, que se ordene hacia el amor de Dios al que ha sido destinado, y también pide esto a Jesucristo porque es hombre y en cuanto lo es; pero no le pide más de eso¹⁵. Cuando Bosón obliga a su interlocutor a precisar más, aduciendo un notable número de textos de la Escritura que hablan de la obediencia de Cristo en su Pasión, Anselmo responde:

«A/ A mi modo de ver no distingues bien entre lo que hizo (Cristo) por exigirlo así la obediencia y lo que sufrió no por exigencias de la obediencia sino porque guardó la obediencia»¹⁶.

En esta oposición lógica entre lo que *exige* la obediencia y lo que se realiza *por guardar* la obediencia, el santo arzobispo parece querer resumir toda la diferencia entre lo que nace de la obligación y lo que nace de la gratuidad o de la gratitud, entre lo que grava sobre el hombre y lo que Dios deja, en cambio, a su libre generosidad. «Guardar la obediencia» es, entonces, detectar lo que, cayendo bajo el ámbito de la libertad, es sin embargo más conveniente, es decir, está más en línea con lo que es recto a los ojos de Dios, con lo más perfecto. Pero si esto es así, ¿por qué se habla en la Sagrada Escritura de un mandato del Padre en relación a la muerte de Cristo?¹⁷. ¿Qué se quiere decir con esta idea y

13. Por este motivo Anselmo entiende que el Señor, en su humanidad, estaba obligado a honrar a Dios y a obedecerle al igual que los demás hombres ya que «toda creatura racional debe obediencia a Dios» Cfr. el texto íntegro en L II, c. XI; p. 851.

14. En el sentido del cumplimiento de una orden.

15. De acuerdo con cuanto hemos dicho en el párrafo precedente.

16. L I, c. IX; p. 763. Conviene aquí recordar que el santo Doctor define en otro escrito la libertad como: «el poder de guardar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma». *De libertate arbitrii*, III, o.c., p. 561.

17. «Como me mandó el Padre así obro» (Jn 14, 31); «Se hizo obediente hasta la muerte...» (Fil 2, 8) etc.

cuál es, por tanto, el papel del Padre en la Pasión de Cristo? A esta pregunta de Bosón, Anselmo responde siguiendo tres líneas de argumentación. La idea de la obediencia de Cristo quiere expresar:

a) que el Padre indicó a Cristo el camino de la justicia sin obligarle a aceptar la muerte, pero de modo que Cristo conociese la bondad de llevar hasta el extremo la justicia¹⁸;

b) que el Padre inspiró a Cristo la buena voluntad que le llevó a ofrecer su vida de modo que ese ofrecimiento fuese espontáneo¹⁹;

c) que lo que el Padre quiso no fue la muerte del Hijo sino su acto de entregamiento²⁰.

El tenor de estas explicaciones nos da la segunda clave de fondo, la que se refiere ya al Padre. La acción del Padre, más que en un mandato estricto, consiste en permitir e impulsar a Cristo al don de sí, a ofrecerse «no por la obediencia *de tener que* abandonar la vida, sino por la obediencia *de guardar* la justicia, en la que perseveró con tanta constancia, que por ella incurrió en la muerte»²¹. La acción del Padre dirige a Cristo hacia lo mejor, hacia la perfección máxima de la justicia, la cual *se sitúa necesariamente* en el ámbito de lo que es puramente espontaneidad y don de Cristo. Impulsado a esta libertad por el Padre, Jesús lleva a cabo lo que, con palabras de Juan Pablo II, podríamos llamar «la sobreabundancia de una justicia que nace del amor y fructifica en el amor»²².

Todo esto nos orienta hacia una imagen del Padre (y de Dios) en la que se funden el amor misericordioso y el respeto hacia la libertad creada. Este respeto que es rectitud, íntimo acuerdo con lo que las cosas son, es la justicia anselmiana, la cual conviene en primer lugar a Dios como ser perfectísimo y por eso infinitamente sabio, bueno y

18. Anselmo lo explica imaginándose a Cristo que dice al Padre: «Puesto que no quieres que la restauración del mundo se haga de otro modo, en este sentido quieres que yo muera», es decir, puesto que el Padre no indica otro modo para restaurar el mundo y no impide la muerte de Cristo es señal de que conviene su muerte. Cf. L I, c. IX; p. 769.

19. «Así como (Cristo) según la humanidad no tenía de sí la voluntad de vivir rectamente sino del Padre (de Dios) así tampoco pudo tener aquella voluntad por la cual quiso morir para hacer tan gran bien sino del Padre de las luces, del cual es toda dádiva excelente y todo don perfecto (Sant 1,17)». (L I, c. X; p. 771) Aclara el sentido de la frase aplicando también a Cristo el texto «Ninguno puede venir a mí si el Padre no le atrae» (Jn 6,44).

20. «Como al Padre le agradó la voluntad del Hijo y no le impidió el querer o cumplir lo que quería, con razón se afirma que quiso que el Hijo sufriese la muerte tan piadosa y tan útilmente, aunque no deseara su tormento» (L I, c. X; p. 771).

21. L I, c. IX; p. 765.

22. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in Misericordia*, 7. Sobre el carácter sobreabundante del don ofrecido por Cristo según Anselmo puede verse el análisis detallado de E. BRIANCESCO, *Lenguaje histórico y satisfacción redentora en S. Anselmo*, «Patristica et Mediaevalia» 12 (1991) 33-51 (especialmente 45-50).

omnipotente, y en segundo lugar a las criaturas, las cuales participan de esas características. Toda la visión de Anselmo está formada a partir de la infinita perfección de Dios y de la armonía de su creación²³, con la que Dios se relaciona de un modo personal. Aspectos parciales de la sistemática del santo Doctor podrían dar la impresión de una cierta impersonalidad de nuestra salvación, de una especie de necesidad de guardar un cierto «orden» impersonal²⁴. Pero las ramas no deben impedir ver el conjunto. Dios se relaciona con el hombre de un modo que no violenta ni la libertad del hombre ni la justicia inscrita en la realidad: dos parámetros que caracterizan la imagen anselmiana del Padre.

Dos nuevos textos del santo Doctor pueden complementar cuanto llevamos dicho. El primero muestra el celo de Dios por el hombre, al que Dios ha destinado para Sí mismo, para ser feliz con Él. Ante la objeción de Bosón de que Dios podía haber obrado la redención a través de un intermediario, un ángel por ejemplo, Anselmo responde:

«A/ Pero no comprendes que, si fuese otra persona la que redimiese de la muerte eterna al hombre, éste tendría que ser siervo de aquella, y que por lo mismo ya no podría ser elevada a la dignidad que tendría de no haber pecado, ya que en este caso no sería siervo más que de Dios e igual en todo a los ángeles, mientras que en caso contrario sería también siervo de alguien que no era Dios ni superior a los ángeles»²⁵.

Dios se ha comprometido desde el principio para que el hombre sea *sólo suyo* y, a pesar del pecado, no renuncia a la bondad de su propósito ni a la dignidad de su creatura.

El segundo texto expone, en cierto modo, la misma idea desde una nueva perspectiva. Como no es bueno que entre Dios y el hombre medie una creatura, tampoco conviene que se interponga entre ambos la mancha del pecado. S. Anselmo se sirve del hermoso ejemplo de la perla para mostrar nuevamente el valor del hombre a los ojos de Dios y además la necesidad de la satisfacción por el pecado:

23. Afirma H.U. VON BALTHASAR: «Anselmo considera l'altissima rettitudine (rectitudo) della creazione e della rivelazione salvifica divina; egli percepisce la sua verità dall'armonia, dalla percezione delle proporzioni, dal suo dovere-essere-così (necessitas) che dipende da suprema libertà e che rivela la suprema libertà - e questa visione gli rivela assoluta bellezza: bellezza di Dio nella sua libera forma mundana» *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II, Milano 1978, p. 191.

24. H. Küng, por ejemplo, habla de «un esquematismo jurídicamente impersonal de equivalencias mecánicas». Tomamos la cita del estudio de M. SERENTHÀ, *La discussione più recente...*, o.c., p. 348.

25. L I, c. V; pp. 754-755.

«A/ Supongamos que un rico *tiene en su mano una perla de gran precio* que nunca se mancilló con mancha alguna, y que nadie puede tocar sin su permiso; se propone depositarla en su tesoro, donde se encuentra lo que tiene de más querido y precioso.

B/ Me represento la cosa como si estuviera delante de mis ojos.

A/ ¿Qué dirías si alguien con mala intención dejase caer esta perla de su mano, pudiendo impedirlo, y si, recogéndola después de entre el barro, volviese a colocarla, con intención de guardarla allí, en un lugar limpio y escogido sin quitarle las manchas? ¿Lo encontrarías prudente?

B/ ¿Cómo lo voy a encontrar prudente? ¿No es mejor que guarde su perla limpia que sucia?

A/ ¿Y cómo Dios ha de obrar de distinto modo? *En el paraíso tenía al hombre como en su mano* y le destinaba a la sociedad de los ángeles si no hubiera pecado; permitió que el demonio, empujado por la envidia, le arrojase al lodo del pecado con su consentimiento (del hombre) (...) Pues bien, ¿no hubiera Dios obrado igualmente si hubiera devuelto al paraíso terrestre, de donde había sido arrojado, al hombre cubierto con la mancha del pecado, sin estar enteramente purificado, es decir, sin satisfacer una deuda que le mantendría siempre en ese estado?»²⁶.

Podemos ya ordenar los resultados obtenidos. La Paternidad de Dios se muestra en primer lugar en su designio de que el hombre sea sólo para Él, y para eso debe ser santo y librarse del pecado. Sólo un hombre justo puede ser bienaventurado con Dios porque sólo así puede hacer justicia a la bondad de un Dios que crea el hombre para Sí. Como esta justicia no le es posible al hombre después del pecado, Dios «inventa» el espacio para recuperarla, y esto es la Encarnación. Dios Padre *permite e impulsa* el acto de entrega de Cristo pero lo hace de *modo que sea compatible con el don y con la gratuidad*, que se trate de un verdadero obsequio por parte de Cristo, de un acto de amor puro, de una obra «supererogatoria», cuyo premio no puede ser sino nuestra salvación. Permitiendo a Jesús que actúe hasta el fin por el amor a la justicia, el Padre se presenta como un Dios que fomenta la libertad del hombre y que la empuja a realizarse en el bien más alto. Lejos de exigir como rescate del hombre la sangre del Hijo inocente, el Padre alienta y se complace en el don que éste libremente le ofrece en su condición humana; el don mediante el cual recupera su primitiva dignidad: el santo «orgullo» de no pertenecer más que a Dios. Anselmo ve reunidas en esta actitud del Padre la justicia de quien anima al hombre a limpiarse del pecado, la misericordia que inspira un proyecto encaminado a la máxima dignidad del hombre, y la Sabiduría que realiza a través de ese proyecto la más alta síntesis de la misericordia y la justicia. Ante el pecado, Dios

26. L I, c. XIX; p. 805.

se revela como el Dios siempre más grande, un Padre capaz de dar al hombre con la Encarnación infinitamente más de lo que le había prometido creándolo²⁷.

III. DÉFICIT TRINITARIO E IMAGEN DEL PADRE EN EL *CUR DEUS HOMO*

Este planteamiento de Anselmo podría encuadrarse dentro de lo que hoy calificaríamos de «sano personalismo». Sin embargo, como la historia ha demostrado, las posibilidades de malentender la doctrina del santo Doctor son reales. Es real el riesgo de interpretaciones jurídicistas o cosificadas de la Redención, en las que la obra salvadora de Cristo acaba siendo confundida con la prestación meramente externa de una obra satisfactoria²⁸. Hay, a mi modo de ver, dos motivos que facilitan este proceso de degradación: el primero es la —llamémosla así— «dinamicidad constitutiva» de la reflexión del Doctor Magnífico, y el segundo el no haber apoyado su intuición de fondo en una teología trinitaria más elaborada y en una noción más realista de Persona divina.

a) La reducción de nuestra salvación a ley jurídica no se da en la obra de S. Anselmo, por la continua presencia en todas sus reflexiones de ese Dios que es «tal que no puedo pensar nada más grande». Esta conceptualización de Dios está en la base del planteamiento del *Cur Deus Homo*²⁹. La obra redentora, por tanto, no puede no mostrar la armonía de la misericordia y la justicia divinas que se vierte en el plan elegido por su Sabiduría. Toda la argumentación del *Cur Deus Homo* conlleva una tensión del intelecto humano que la piensa (el de Anselmo) hacia la comprensión de la grandeza de Dios. Y esto preserva su reflexión de aquellas formas de simplificación capaces de originar un empobrecimiento de la idea de Dios y de su grandeza ilimitada. Una burda degradación sólo sería posible si la argumentación se vulgariza y pierde su relación con el *dinamismo del espíritu* que piensa de Dios lo más grande, y con el *dinamismo insito en la obra salvadora* que apunta hacia las perfecciones infinitas de Dios. Desde este punto de vista la

27. «Nadie demuestra mejor lo que ha prometido que aquel que da más de lo que prometió» L I, c. XVI; p. 787. Cf. M. CORBIN, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Cerf, Paris 1992, p. 254.

28. «Il totale dono di Cristo nella morte è importante nella riflessione anselmiana solo sotto l'aspetto della prestazione esteriore della soddisfazione; ne deriva, anche nei confronti della morte salvifica del Signore, quella "riduzione" e quella esteriozzazione che sono caratteristiche della teoria della soddisfazione di Anselmo». F. HAMMER, *Genugtuung und Heil*, Wien 1967, cit. en M. SERENTHA, *La discussione più recente...*, o.c., p. 360, nota 84.

29. Lo ha mostrado convincentemente M. CORBIN, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Cerf, Paris 1992 (particularmente pp. 115-328).

explicación de Anselmo necesita ser pensada con la genialidad de su mismo autor para estar en su contexto adecuado. A esto me refería hablando de «dinamicidad constitutiva».

b) Es opinión bastante común que en su teología trinitaria, Anselmo «pone en primer lugar la esencia divina, la cual constituye el sujeto de las procesiones (no es la esencia la que surge de la Personas sino las Personas de la esencia)»³⁰. Ciertamente Anselmo ha hecho progresar la teología trinitaria de las relaciones (ha sido él quien ha formulado por vez primera la regla fundamental sobre la perfecta unidad de Dios *ubi non obviat aliqua relationis oppositio*), pero ha desarrollado poco su dimensión ontológica. Surgiendo del interior de la vida de la esencia divina, la pluralidad de las Personas queda en cierta manera sofocada por la simplicidad de la esencia, que no admite composición. Por ello, las relaciones en Dios no terminan de traspasar el plano de la lógica hacia la ontología; no acaban de manifestarnos su subsistencia³¹. Deberán pasar todavía dos siglos hasta la noción tomista de Persona divina como relación subsistente, donde se expresa con fuerza suficiente el carácter ontológico de las Personas divinas en la línea de la relación. Esta fuerza sin embargo falta en Anselmo. Y por lo mismo tiene también poca consistencia la noción de misión. La relación entre el Verbo y la carne que asume, la misión del Verbo en la carne, no deja de tener una cierta idealidad que se hace presente, en el fondo, en la independencia entre la misión y la Persona que se encarna. Para Anselmo es fundamental que la unión de las naturalezas se haga en la unidad de la Persona, puesto que sólo así el mismo sujeto puede ser Dios y hombre a la vez, y esto es necesario en su argumentación, pero es bastante menos importante cuál sea la Persona divina que se encarna: lo importante es que sea Dios y hombre³².

30. A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente: per una teologia dell'Assoluto Trinitario*, EDB, Bologna 1996, p. 287. La afirmación se refiere al método del santo doctor que piensa las Personas a partir de la actividad immanente de la esencia divina que se conoce y se ama en analogía con la actividad inmanente del espíritu humano. Un estudio de esta analogía y del pensamiento de Anselmo sobre Dios se encuentra en P. GILBERT, *Dire l'Ineffable: lecture du «Monologion» de S. Anselme*, Lethielleux, Paris 1984.

31. Puesto que cuanto las Personas tienen de substancial pertenece a la única substancia divina puede parecer que las relaciones no son algo «ontológico» en Dios. Lo ha indicado de un modo gráfico A. MALET: «(Anselmo) ha expresado en forma novedosa la verdad de que la persona en Dios es relación pero ha descuidado la verdad también fundamental de que la relación es persona, en otras palabras de que la relación es subsistente», *Personee et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1956, p. 59; cit. en A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente...*, o.c. p. 288 nota 29.

32. «B/ Explica brevemente por qué debe encarnarse la Persona del Hijo más bien que la del Padre o la del Espíritu Santo

A/ Si se hubiese encarnado cualquier otra persona serían dos hijos en la Trinidad, el Hijo de Dios que ya es Hijo antes de la Encarnación, y aquel que por la Encarnación se hace hijo

La consecuencia es que, en conformidad con toda la reflexión anselmiana sobre Dios, la esencia divina queda en primer plano y las Personas tienden a desaparecer o a ser intercambiables. La noción de economía trinitaria se desdibuja y se tiende a sustituir mentalmente el eje constituido por el Padre y el Hijo Encarnado, fundamental en nuestra salvación, con otro cuyos polos son Dios y el hombre. Que este riesgo esté presente en Anselmo lo muestra muy bien el siguiente texto:

«B/ Ahora veo con claridad que por ninguna razón (Cristo) estaba obligado a entregarse a sí mismo a la muerte, como mi razón parecía demostrarlo, sino para gloria de Dios...

A/ Sí, para el honor de toda la Trinidad; porque como Él mismo es Dios e Hijo de Dios, se ofreció a sí mismo por su propio honor, como al Padre y al Espíritu Santo, *es decir, ofreció su humanidad a la divinidad, que es una sola y común a las tres personas*. Pero para hablar con más claridad dentro de la verdad misma, digamos, como se acostumbra, que el Hijo se ofreció espontáneamente a Sí mismo al Padre; de ese modo la expresión es muy clara porque en la Persona del Padre se incluye toda la divinidad, a la que se ofreció en cuanto hombre, y por el nombre del Padre y del Hijo se excita una gran devoción en el corazón de los oyentes, al ver como el Hijo ruega al Padre por nosotros»³³.

Esta reducción a la polaridad entre lo humano y lo divino en la obra salvadora es fuente de problemas en la teoría anselmiana de la satisfacción, puesto que en cierto modo la despersonaliza, trasladándola al ámbito de lo esencial, a la relación entre naturalezas y al problema

de la Virgen y, por ende, habría desigualdad, según la dignidad de los nacimientos en las personas, que siempre deben ser iguales. Además, si se hubiera encarnado el Padre, habría dos nietos en la Santísima Trinidad, porque el Padre sería el nieto de los padres de la Santísima Virgen por la encarnación, y el Verbo, sin tener nada de hombre, sería, sin embargo nieto de la Santísima Virgen, porque sería Hijo de su hijo, todo lo cual es mucho inconveniente. Hay otra razón (...) y es que suena mejor que el Hijo interceda ante el Padre que no otra persona ante las otras. Además tenemos que, tanto el hombre, por el cual tenía que rogar, como el demonio, al que había de vencer, habían pretendido hacerse semejantes a Dios siguiendo su propia voluntad, por donde vinieron a pecar de un modo especial contra la persona del Hijo, que es la verdadera semejanza del Padre». L II, c. IX; pp. 841 y 843.

S. ANSELMO desarrolla con mayor extensión estos argumentos en la *Epistola de Incarnatione Verbi*, X, o.c., pp. 717-721. Los dos primeros motivos, a pesar de su apariencia meramente gramatical, tienen un contenido teológico que mira a no referir a una persona divina por la Encarnación alguna propiedad que caracterize eternamente a otra, puesto que entonces se violaría la perfecta igualdad entre ellas. Los dos últimos motivos admitirían un desarrollo en clave salvífica, pero en Anselmo no pasan de hacer más conveniente aquello que ya el santo había establecido previamente: la necesidad de la satisfacción por un Hombre-Dios, sin alterar el resultado ya alcanzado previamente. En este sentido lo esencial del fin (satisfactorio) de la Encarnación es que se encarne Dios, mientras que el hecho de que sea el Verbo quien se encarne añade un *surplus* de conveniencia.

33. L II, c. XVIII; p. 883.

que exponíamos antes: que desligada del pensamiento de Anselmo, la esencia divina, como tal, puede considerarse apersonal y teñir con este carácter a la justicia que de ella dimana transformándola en ley jurídica. El acto de amor de Cristo se devalúa entonces y se convierte en prestación exterior de una obra satisfactoria, requerida por esa justicia apersonal. Y así puede entrar de nuevo por esta ventana abierta el fantasma del Dios justiciero que se expulsó por la puerta principal.

En cambio, si se da mayor peso al hecho de que la Redención es ofrecimiento personal del Hijo al Padre (y no del Verbo como hombre a sí mismo como Dios), se radica necesariamente el acto de amor de Cristo en su Persona filial, la cual no sólo adquiere una condición humana capaz de amar y de satisfacer, sino que se manifiesta Ella misma, con su carácter personal, en esa humanidad que ha asumido. Pero entonces el espacio que Dios Padre ha concedido a su Hijo encarnado para nuestra salvación, ese espacio del amor y de la justicia tan presente en Anselmo, no es tanto el que media entre Dios y la criatura, entre naturaleza divina y humana, cuanto el que se funda en la diferencia personal entre el Padre y el Hijo, tal como se manifiesta económicamente por la Encarnación. Aquí son las Personas y no la esencia la que se pone en primer plano. Si admitimos que en la Trinidad el Hijo es la Gloria eterna del Padre, aquel que reúne en Sí mismo todo cuanto «dice» en Dios alabanza al Padre, ¿como no va a serlo también cuando se hace hombre? Y, entonces, ¿cómo no han de ser todas sus obras humanas un auténtico *don personal* del Hijo al Padre, don supremo de alabanza y de reparación por nuestros pecados? La satisfacción de Cristo se funda en su condición filial y no sólo en la perfección del Ser divino y en la justicia de su ordenación creadora.

Ligadas a la relación eterna entre el Padre y el Hijo, las obras de Cristo no pueden ser rebajadas del plano del don al de la mera justicia jurídica, porque se hallan siempre impregnadas del sello personal del Hijo de Dios, donde se reúnen *la pura justicia y la pura gratuidad*. Además, enraizada en la Persona divina, la obra salvadora adquiere nuevas resonancias que faltan en Anselmo: se comprende sobre todo que la entrega total de Cristo debe expresar no sólo la infinita perfección de Dios, de su plan salvador, y la grandeza de la criatura racional, sino también la riqueza infinita del amor del Padre, de quién Cristo es, también como hombre, la Imagen perfecta. Y esto es quizá lo que Anselmo no ha explicado en profundidad: toda la riqueza *trinitaria* que hay tras esas palabras con las que el santo doctor concluye su reflexión: que no hay nada «más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, *Dios Padre* le diga: “Recibe a mi *Unigénito* y ofrécele por ti”».