



LA REDENCIÓN

1. Planteamiento de «Cur Deus Homo»

Podemos afirmar que Cur Deus homo es el primer tratado sistemático sobre la Redención en la historia de la teología. Aborda aquí San Anselmo un ambicioso proyecto, cuya intención queda ya reflejada en el mismo título de la obra: se trata de saber por qué Dios se ha hecho hombre. La obra, a pesar de presentarse bajo una forma más o menos distendida, de diálogo entre el maestro (Anselmo) y un discípulo (Boson), está constituida por una cadena perfectamente trabada de silogismos y sigue un orden bastante estricto. Veamos, brevemente cual es el fundamento de este orden. Según Riviere [1], el nombre del Arzobispo de Canterbury ha pasado a la historia «unido a la tentativa más poderosa que jamás se haya realizado, de unir en una misma cadena racional la necesidad de la Encarnación a la necesidad de la Redención» [2]. San Anselmo se propone, pues, demostrar la necesidad del modo actual de nuestra Redención en dos etapas: primero la necesidad del modo actual de nuestra Redención en dos etapas: primero la necesidad de la Redención y después la necesidad de la Encarnación. En esto es basa, precisamente, la articulación de la obra en dos libros. El primero lo consagra a establecer la necesidad de una satisfacción por el pecado y la impotencia del hombre para prestar dicha satisfacción. El segundo estudia la necesidad y eficacia de la satisfacción del Hombre-Dios.

1.1 Presupuestos metodológicos

Antes de entrar de lleno en la materia, San Anselmo dedicará el prólogo y los diez primeros capítulos a una labor preliminar de despejar el terreno, respondiendo, de entrada, a las posibles objeciones de los adversarios, y explicando brevemente el método que va a emplear. Lo primero que sorprende, en estos presupuestos metodológicos del autor, es su amplitud de miras, una magnanimidad de planteamientos que se refleja en el binomio temadestinatarios: el tratado sobre la Redención se dirige a todo tipo de personas, incluidos los infieles 3. Al final del capítulo segundo pone en boca de su interlocutor estas interesantes palabras: «Parece entonces lógico que use las palabras de los infieles, pues es conveniente que, al intentar estudiar la razón de nuestra fe, pongamos por delante las objeciones de aquellos que de ningún modo quieren abrazar nuestra fe sin razones. Porque, aunque ellos busquen la razón porque no creen, y nosotros, en cambio, porque creemos, sin embargo, buscamos una misma cosa; y si respondes algo que paezca ir contra la autoridad sagrada, pueda yo mostrárselo, de forma que me hagas comprender que no existe esa tal oposición» 4.

Tales palabras no dejan de sorprender por su carácter claramente apologético. Consciente del interés universal que suscita el tema de la salvación -«una misma cosa buscamos»- San Anselmo se esforzará por entablar un diálogo de horizontes religiosos que abarque a todos los hombres, sin distinción de religión o cultura; «no son sólo los sabios -dirá un poco antes- los que se plantean esta cuestión y desean verla resuelta, sino también un gran número de hombres incultos» 5. Cultos e iletrados, cristianos y no cristianos, para todos se abre «un diálogo que obliga a entrar en la lógica del 'otra' para poder 'dar razón' de la propia lógica, y en el que el cristiano no deja por eso de creer en Cristo» 6.

Pero si resulta sorprendente este esfuerzo en pleno siglo XI, no lo es menos la claridad de ideas con que aborda el problema fe-razón, rechazando cualquier posible oposición entre ambas: sólo aparentemente podrá contradecir la razón a la auctoritas sacra 7. Animado por este convencimiento, se dispone, pues, a intentar «según mis fuerzas y con la ayuda de Dios y de vuestras oraciones» 8 la audaz empresa de dar razón de la fe ante aquellos que la rechazan «como contraria, dicen, a la razón» 9, para lo cual, haciendo abstracción de Jesucristo, como si no hubiera existido jamás, se esforzará en probar por la sólo razón que sin El, el hombre no hubiera podido salvarse y que lo que la fe nos enseña, ha tendido necesariamente que ocurrir así 10. Conviene no perder de vista todas estas advertencias preliminares, pues van a condicionar, lógicamente, en gran manera toda la argumentación posterior, constituyendo una importante clave hermeneútica para una correcta comprensión de Cur Deus homo. El mismo San Anselmo parece ser consciente de esto cuando advierte al final de dicho prólogo:

«Ruego a todos los que quieran copiar este libro que no se olviden de poner al principio este prologo...»

Una última precisión metodológica de capital importancia, por cierto lo hará en el capítulo 10, y hace referencia al significado de necesidad: «quiero que veas que no encontremos en Dios ningún inconveniente, y que cuando hay razón para una cosa, por pequeña que sea, es admitida, mientras no se oponga en contrario otra mayor. Porque, tratándose de Dios, así como basta que haya un pequeño inconveniente para que se produzca la imposibilidad, de igual modo a una razón, por pequeña que sea, si no consta una mayor, sigue forzosamente la necesidad» 11.

Esta declaración, insistimos, es de sumo interés, pues, «para Anselmo, razón y conveniencia no se oponen como dos momentos o dos niveles diferentes de distinta importancia en la administración de la prueba (...) Cuando se trata de Dios, conveniencia y ratio tienen la misma nobleza heurística, las mismas resonancias y las mismas exigencias de inteligencia. A la más alta perfección inteligible corresponde necesariamente la más alta conveniencia, y a la inversa, la menor inconveniencia, como ausencia de razón, entraña una imposibilidad» 12. El paralelismo entre ambas nociones es, por tanto, absolutamente riguroso. El desarrollo de las razones y conveniencias debe conducir a la necesidad: las razones son en sí mismas «necesarias».

2. Pecado y satisfacción

Durante los preliminares que constituyen los diez primeros capítulos del libro I, San Anselmo ofrecerá respuesta a las distintas objeciones con las explicaciones, éstas muchas veces sumarias, que los Padres han dado al problema de la Redención. Tales explicaciones patrísticas resultarán para el autor insuficientes y poco sólidas, y así lo hace notar: «por eso, cuando ofrecemos a los infieles, a modo de adornos, esas conveniencias que dices, juzgan que hacemos como pinturas sobre las nubes» 13. Se trata, pues, de buscar un fundamento más sólido, y eso es lo que hará a partir del capítulo décimo. Es precisamente al final de este capítulo, con el siguiente párrafo, como nos introduce en la cuestión: «Supongamos, pues, que nunca existió la encarnación del Hijo de Dios, ni todo aquello que de El afirmamos, y conste entre nosotros que el hombre ha sido hecho para una felicidad que no puede existir en ese mundo, y que nadie puede alcanzarla sin ser perdonado de sus pecados, de los cuales nadie se ve libre en este mundo» 14.

El hombre ha sido creado, en efecto, para que sea justo y así llegar a ser feliz gozando de Dios; esto, que

para Anselmo no admite ninguna posibilidad de duda, constituirá el punto de partida de toda su argumentación. Esta cuestión aparece tratada en el capítulo primero del libro II, que dedica íntegramente a ello. La demostración es sencilla: «Que la naturaleza racional fue creada justa por Dios, para que gozando de El fuese feliz, nadie puede dudarlo, porque si es racional (la criatura humana) es para poder distinguir entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal, entre el mayor bien bien y el menor, de otro modo hubiera sido hecha racional inútilmente...» [15](#). Pero si este es el designio de Dios para el hombre, hay un obstáculo para la consecución de éste, podrá el hombre, finalmente, alcanzar la meta deseada. San Anselmo se dispone, pues, a abordar el análisis de los conceptos de pecado y satisfacción, que constituyen el núcleo de todo su sistema.

2.1 Análisis de la noción de pecado

Afirmar que los presupuestos teológicos de San Anselmo son agustinianos es algo que parece estar fuera de toda discusión. Según Riviere, «si se hace abstracción de las formas dialécticas características de la construcción anselmiana (...) se puede decir que Cur Deus homo supone una reanudación del desarrollo de las ideas agustinianas» [16](#); no nos puede extrañar, pues, que nuestro autor -como San Agustín- exponga la doctrina de la redención a partir de la noción de pecado.

En De Trinitate, en efecto, San Agustín describe la situación de la humanidad bajo el poder de Satanás: «La justicia divina entregó el humano linaje a la tiranía de Lucifer a causa del pecado...» [17](#). De este mismo punto partirá San Anselmo, comenzando por definir lo que se entiende por pecado: negar a Dios lo que se le debe: «el que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonra; y esto es precisamente el pecado» [18](#). Para obtener el perdón del pecado será necesaria una reparación, pero para reparar hay que devolver a Dios lo que le hemos quitado y, además, dar algo más a fin de compensar el ultraje que le hemos causado; esto sería la satisfacción. Veamos las palabras con las que lo dice San Anselmo: «no basta que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó (...) así pues, todo el que peca debe devolver a Dios el honor que le ha quitado, y esa es la satisfacción que todo pecador debe dar a Dios» [19](#).

Pero volveremos más adelante sobre la idea de satisfacción. Detengámonos ahora un momento en la idea de pecado que se propone a nuestra consideración. Para algunos autores [20](#), el más genial hallazgo de San Anselmo se encontraría precisamente en su análisis del pecado, en cuya profundización trasciende ampliamente el aspecto meramente jurídico. Efectivamente, a primera vista, se nos ofrece una concepción anselmiana del pecado -negar a Dios lo que se le debe- muy similar a lo que sería un robo; y una noción de reparación como una simple restitución de lo robado. Pero no podemos quedarnos en este nivel superficial de análisis, porque San Anselmo va mucho más lejos. «Nos gustaría insistir -dirá Riviere- sobre lo que hay de grandioso en esta concepción de pecado; el aspecto jurídico de injusticia que da San Anselmo al pecado no es sino una expresión más viva, como un reforzamiento del aspecto moral del pecado como desobediencia. Además, hay que observar que, mientras los Padres se contentan a menudo con describir los efectos del pecado, San Anselmo va a la esencia del mismo, que es er una ofensa a Dios» [21](#).

Señala aquí el profesor de Estrasburgo el triple aspecto que el pecado tiene para San Anselmo: de injusticia, desobediencia y rechazo de Dios. El Arzobispo de Canterbury, que entenderá la justicia como rectitud de corazón [22](#), esto es, someterse a la voluntad de Dios o -con sus propias palabras- «hacer obras agradables a Dios» [23](#), que es lo mismo que obedecer; por eso dirá: «esta es la justicia o rectitud de la voluntad, que hace justos o rectos de corazón, es decir, de voluntad; éste es el único y todo el honor que debemos a Dios y el que Dios nos exige (...) El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonra, y esto es precisamente el pecado» [24](#).

Nos parece de capital importancia insistir -con Riviere- en este aspecto, sobre todo teniendo en cuenta que, no pocas veces, se ha acusado a San Anselmo de caer en un estrecho juridicismo, precisamente por no captar debidamente -en nuestra opinión- este análisis suyo del pecado. Sirva como botón de muestra de una

mala comprensión del sistema anselmiano la opinión de Hardy, quien llega incluso a decir: «si el orden primitivo era realizado por la sumisión de la voluntad a Dios, el desorden del pecado se caracteriza por la desobediencia. El Cur Deus homo apenas considera este aspecto del pecado (sic) y concentra toda su atención sobre el hecho de que, por la falta, el hombre no da a Dios lo que le es debido (...) Esto determinará la orientación que San Anselmo imprimirá a toda su exposición» [25](#). Para evitar caer en este error de interpretación es necesario rastrear a lo largo de toda la obra de San Anselmo, buscando no sólo lo que el Becense dice explícitamente, sino también la idea que subyace a su análisis acerca del pecado. Lo haremos guiados por Sejourné, seguidor de las tesis de Riviere.

Es cierto que en el capítulo once del libro I de Cur Deus homo presenta explícitamente el pecado bajo esta forma tradicionalmente jurídica; pero si consideramos en toda su amplitud esta larga reflexión teológica que es Cur Deus homo, veremos que el pecado interesa no sólo como una deuda contraída con el Señor, sino también «como un atentado del género humano contra el plan de Dios y como un rechazo del espíritu a volverse a Dios» [26](#). Una concepción del pecado que, lejos de todo juridicismo, nos presenta al hombre [27](#) creado para ser feliz gozando de la posesión de Dios (capítulo 1), felicidad que encontrará su total cumplimiento con la resurrección de los cuerpos (capítulo 3). La naturaleza humana está, pues, destinada a un gran bien (capítulo 4) que «es propiamente, aunque sin usar esa palabra, la divinización del hombre, tan querida para los Padres griegos y que Anselmo asume sin titubear» [28](#). Esta «vocación» divina del hombre es el diseño de Dios que el pecado interrumpe, intruduciendo un grave desorden que Dios se verá en la «necesidad» [29](#) de subsanar. Obsérvese que, según este modo de ver las cosas, Dios se nos presenta no como un juez sediento de justicia vindicativa, sino como Amor inmutable, por eso precisamente se siente como obligado a completar en el hombre la obra de divinización que empezó y que el pecado ha interrumpido.

Desde esta perspectiva, el concepto de pecado que San Anselmo maneja está bien distante de aquél meramente jurídico que emplea en el capítulo once del libro I, forzado, quizá por la necesidad de hacerse entender por todos, de usar también «las palabras de los infieles» como advierte al comienzo. «¿Qué es pues lo que el pecado destruye en el hombre? Precisamente esta aspiración al Bien supremo, o ese amor entrañable de Dios super omnia, propter seipsum. El pecado es, por tanto, en esta última perspectiva, el rechazo de tener hacia el propio destino 'por el pecado se separó de Dios lo más que pudo' (capítulo 11)» [30](#). Podemos decir, pues, que San Anselmo aporta una grandiosa concepción del pecado. Viendo a los hombres «caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo» [31](#) contribuye decisivamente a entender el pecado con la profundidad insondable del auténtico mysterium iniquitatis.

2.2 La cuestión de los derechos de demonio

Pero volvamos al planteamiento anselmiano. Si decimos, como hemos visto, que el pecado es negar a Dios lo que se le debe, San Anselmo intentará conducir su argumentación hacia el concepto de daño (robo) y reparación (restitución) del pecador con respecto a Dios, sobre los cuales va a montar su sistema de la satisfacción. Todo pecado, cualquiera que sea, es una sustracción de algo debido a Dios; pero ¿qué se sustrae? la voluntad humana al dominium divino. Es precisamente según estos registros de posesión, propiedad y dominio [32](#), tan familiares a una sociedad feudal como es la del siglo XI en Europa, como San Anselmo va intentar explicar las relaciones de la criatura con el Creador.

Ahora bien, para salir de esta situación, la reparación o el rescate ¿a quién hay que pagarlo? ¿a Dios o al demonio? ¿acaso no decimos que el hombre pecador queda sujeto al poder de Satanás? Llegados a este punto, el Arzobispo de Canterbury va a asestar un duro golpe a la opinión comúnmente extendida en la soteriología de los Padres: Satanás -dirá- no tiene derecho a dominio alguno sobre el hombre. «San Anselmo -comentará Riviere- merece pasar a la historia aunque sólo sea por esto: haber sido el primer adversario de la antigua teoría construida en torno al demonio y a sus 'derechos'» [33](#).

Hay que notar en este punto que la expresión «derechos de demonio» puede tener muy distintas significaciones en el lenguaje de los Padres. Quizá en ninguno de ellos exista la idea de que el demonio tenga verdaderos

derechos sobre el hombre por medio de la sangre de Cristo, ya que «esto supondría en los Padres la admisión, en favor del demonio, de una independencia de Dios, cosa que no podían pensar ellos, monoteístas a ultranza» [34](#). Parece que los Padres miran más al demonio como ejecutor del castigo de Dios, entendiendo en esta línea el poder que el demonio ejerce sobre los hombres con la permisión divina. En cambio, «es mucho más frecuente la idea del abuso de poder. El demonio tenía poder de vida y muerte sobre los pecadores, pero ha querido ejercerlo también sobre Cristo, que no era pecador, y así ha perdido todos los derechos sobre los demás. Entendiéndolo así aplicaban los Padres a la Redención un principio de derecho romano, según el cual, quien era mandado a prisión por causa de sus deudas, perdía también el derecho a lo que a él le adeudaban» [35](#).

Con frecuencia, bajo esta concepción de los derechos del demonio, se escondía la idea de una especie de juego de astucia; el demonio ha vencido a los hombres por el engaño y la astucia, y ahora es vencido con la misma arma: le es presentada por Dios una trampa con el cebo más atrayente, el cuerpo de Cristo; él muerde, pero tra el bocado de la humanidad de Cristo está el anzuelo de su divinidad. Esta será la interpretación que da, entre otros, San Agustín, llegando a emplear en diversas ocasiones la palabra muscipula (=ratonera, de muscapere) en su exposición sobre el dogma de la Redención al hablar del engaño de que fue objeto el demonio [36](#).

San Anselmo tratará este tema partiendo de dos objeciones fundamentales a los presupuestos comúnmente admitidos por los sistemas anteriores [37](#): ni el diablo posee derechos justamente adquiridos sobre los hombres pecadores, ni Dios está obligado a actuar sólo por la vía de la persuasión y de la justicia (no violenta) sobre el demonio. La base de la argumentación es sencilla: ni el hombre ni el demonio se pertenecen a sí mismos, no son independientes, sino que, como criaturas «el demonio y el hombre pertenecen a Dios y ni uno ni otro escapan al poder divino» [38](#). Persuadiendo al hombre para apartarlo de Dios, el diablo ha «persuadido a su compañero de esclavitud para que abandonase a su amo común entregándose a él, al traidor que ha acogido al tráfuga, al ladrón que acoge a otro ladrón» [39](#).

Esta victoria del diablo sobre el hombre no le confiere ningún otro derecho, ni siquiera el de castigar al hombre. Si el diablo inflige un castigo al hombre es en virtud de una permisión de Dios, que en todo momento es más, su conducta en esto era tanto más injusta, cuando que la impulsaba no el amor de la justicia, sino el odio, pues obraba de ese modo, no por mandato de Dios, sino permitiéndolo así su infinita sabiduría, por la cual dirige al bien aún los males» [40](#).

Permítasenos señalar cómo construye San Anselmo su elaboración teológica a partir de San Agustín, también en este punto. Según el obispo de Hipona: «En cuanto al modo como el hombre ha sido entregado al poder de Satanás, no se ha de entender cual si lo hiciera o mandara hacer el Señor, sino solamente por su justa permisión. El autor del pecado hizo irrupción en el pecador en el momento de ser abandonado por Dios. Aunque, a decir verdad, ni aún entonces abandona el Señor a su criatura y continúa haciendo sentir su acción creadora y vivificante, otorgado, en medio de los sufrimientos penales bienes sin número aun a los malos» [41](#). La influencia de este texto en nuestro autor parece evidente, como lo es también el avance: la negación rotunda de cualquier tipo de derechos en el demonio. Se dirá que es justo que el hombre sea sometido al demonio como castigo de su pecado, y que esto lo permite Dios con justicia, lo cual es cierto, pero no demuestra que el poder del demonio sea justo. En realidad éste no es más que un modo de hablar, porque no hay auténtico poder sino permisión de Dios, «en este sentido se dice que el demonio atormenta justamente al hombre, porque Dios lo permita con justicia y en justicia lo merece el hombre» [42](#).

Una última objeción será rebatida con no menor resolución y es ésta: San Pablo habla de un decreto que existía contra nosotros y que fue borrado por la muerte de Cristo [43](#). ¿Quizá podría fundamentarse aquí la teoría sobre los supuestos derechos del demonio frente al hombre pecador? La respuesta será decididamente negativa: «porque ese decreto no era del demonio, sino de Dios, ya que su justo juicio decretado y expresado por escrito que el hombre, que espontáneamente había pecado, no se librase ni de la pena ni del pecado por sí mismo» [44](#).

San Anselmo, pues, se opone valientemente a una opinión que estaba bastante generalizada entre los autores de su época. «La historia atestigua que desde este momento quedó desacreditada la teoría de los derechos del demonio y del pago consiguiente que se le debía para dejar en libertad al hombre» [45](#). Si bien es cierto que seguirá teniendo todavía algunas manifestaciones en autores como San Bernardo, Ricardo de San Víctor o Gregorio de Autun, la teoría había quedado herida de muerte, con lo que cabe la gloria, al Arzobispo de Canterbury, de haber aligerado a la Soteriología de un lastre molesto, afirmando radicalmente los derechos de Dios contra modos «más o menos dualistas de entender la economía de la salvación» [46](#), aplicando a Dios la noción de dominum, que toma de las instituciones de su tiempo [47](#).

2.3 Concepto de satisfacción

Al hacer hincapié en la idea del honor de Dios, San Anselmo está en realidad conduciendo su pensamiento hacia el tema de la satisfacción, que constituye el núcleo de su sistema: es necesario restablecer el honor de Dios en el mundo moral mediante una satisfacción plena. Puesto que el pecado ha sido presentado como una sustracción al honor divino, es lógico que la reparación del pecado sea presentada como una restitución: el pecador debe restituir [48](#). Pero la mera restitución no es suficiente: Cuando el honor de una persona ha sido dañado, la reparación no se puede limitar sólo a suprimir los efectos de la falta; es necesario un desgravio suplementario, una especie de surplus gratuito capaz de satisfacer convenientemente: «cuando alguien devuelve algo que quitó injustamente, debe dar algo que el otro no podría exigir si no hubiera existido el robo. Así pues, todo el que peca debe devolver a Dios el honor que le ha quitado, y ésta es la satisfacción que todo pecador debe dar a Dios» [49](#).

Vemos, pues, que para San Anselmo, la reparación supone dar algo más, algo que el ofendido «no podría exigir si no hubiera existido el robo». Así entiende la reparación del honor de Dios, que todo pecador debe y a la que llamará precisamente satisfacción. Como el pecado mismo, la satisfacción será un acto de la voluntad, que recobra así su «rectitud» perdida. Llegamos aquí a otra de las grandes aportaciones que nuestro autor hace a la Soteriología. Para Riviere, «la originalidad de San Anselmo fue aplicar este término (satisfacción) que desde Tertuliano se aplicaba a las obras de penitencia, a la obra redentoria de Cristo» [50](#). Este concepto de satisfacción terminará siendo plenamente asumido por el Magisterio de la Iglesia, tal como vemos, por ejemplo, en el Decreto sobre la Justificación del Concilio de Trento, donde se dice textualmente: «Jesucristo, por la excesiva caridad con que nos amó (Ef 2, 4) nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre» [51](#).

Una vez definido el concepto, San Anselmo se aprestará a exponer su necesidad con todo tipo de argumentos. En primer lugar, no conviene que Dios perdone por pura misericordia y sin satisfacción por parte del hombre [52](#), pues esto supondría una contradicción (desorden consentido por Dios en su reino). Sin esa satisfacción no se repararía el orden destruido por el pecado, ya que: «perdonar el pecado no es más que no castigar, y como el castigo consiste en ordenar lo referente al pecado, por el cual no se ha satisfecho, hay desorden cuando se descuida el castigo» [53](#).

Pero además, perdonar sin más, por pura misericordia, sería como dejar impune el pecado, o sea, darle el mismo tratamiento al pecador que al justo, esto es, «ante Dios lo mismo sería el pecador que el no pecador, lo cual no es digno de El» [54](#). Una última objeción a ese punto va a plantearse de labios del discípulo: si en la oración dominical Dios nos manda perdonar todas las ofensas

¿cómo no va a cumplir El mismo lo que nos ordena a nosotros? En realidad -dirá el maestro- la justicia es sólo atributo divino:

«Dios nos lo manda para que no presumamos hacer lo que es de sólo Dios, pues a nadie le corresponde la justicia vindicativa sino a El, que es Señor de todas las cosas; pues cuando lo hacen los poderes terrenos, es el

mismo Dios quien lo hace, ya que han sido instituidos por El este fin» [55](#).

Ahora bien, los distintos atributos de Dios, como justicia libertad, benignidad, etc. deben ordenarse armoniosamente entre ellos y no comprometer en ningún momento el honor y la dignidad divinos, «porque no hay libertad más que para aquello que es conveniente y no puede llamarse benignidad a un atributo divino que hiciese algo indigno de Dios» [56](#). Así, la justicia de Dios exigirá que se salvaguarde siempre su honor en el universo entero. Si Dios permitiese que se violente esa justicia sería injusto consigo mismo, «es, pues, necesario que se devuelva el honor quitado o que se siga el castigo» [57](#).

Hemos llegado con esto a lo que podríamos llamar una primera aproximación de la necesidad de la Redención, pero aún quedan importantes cuestiones por dilucidar. Hasta ahora, San Anselmo basa toda su argumentación en el honor de Dios que exige una reparación, pero... ¿acaso el castigo o la satisfacción del pecador puede aumentar en algo la gloria de Dios? Esta objeción va a servir al Arzobispo de Canterbury para precisar, aún más, la naturaleza del pecado y el sentido de la satisfacción. La respuesta va seguir la línea ya iniciada por los conceptos de propiedad y honor de Dios:

«Es imposible que Dios pierda su honor, porque o el pecador devuelve espontáneamente lo que debe a Dios o Este se lo cobra a la fuerza. Porque o el hombre se somete por propia voluntad a Dios, no pecando o pagando lo debido, o Dios le somete, quiera o no, por el tormento, y así le demuestra que es su Señor, ya que considerar que así como el hombre pecando roba lo que es de Dios, así también Dios castigando quita lo que es del hombre» [58](#).

Esta respuesta puede parecer, a primera vista, una evasiva, dejando en el aire inquietantes cuestiones. Si el pecado es quitar a Dios el honor que le es debido, la pena, que sería quitar al hombre la posibilidad de ser feliz, ¿en qué medida puede devolver a Dios el bien que se le ha robado? Y si, por el contrario -como insinúa el propio San Anselmo- el hombre, con el pecado, no puede realmente disminuir la gloria de Dios, porque tal cosa queda más allá del alcance de nuestras posibilidades, entonces ¿qué sentido tiene la fórmula anselmiana que defiende el pecado como «quitar a Dios lo que es suyo», sobre la cual, además, descansa toda su argumentación? [59](#). Según Riviere, este dilema se basa en una doble confusión:

«una consiste en poner como contradictorios dos aspectos complementarios de un mismo concepto; la otra es hacer pesar sobre la deficiencia de la imagen lo que tienen lo que en común, en detrimento de la idea que significa»[60](#). Vayamos por partes.

El honor de Dios es, en efecto, una de las piezas clave en las que descansa el sistema de Cur Deus homo. San Anselmo se basa en él para presentar la realidad del pecado: «el que no da a Dios el honor debido (...) le deshonor» [61](#); pero más adelante hará una importante distinción que disipa en gran medida nuestras perplejidades: «Al honor de Dios en sí nadie puede añadir ni quitar nada, pues es incorruptible e inmutable; pero cuando una criatura guarda el orden que se le ha señalado, ya naturalmente, ya con la inteligencia, se dice que sirve a Dios y le honra (...) Honra a Dios, no porque le añada nada nuevo, sino porque se somete espontáneamente a su voluntad y disposición, y guarda su lugar dentro del universo, en cuanto de ella depende, así como la belleza del mismo. Pero cuando no quiere lo que debe, deshonor a Dios en lo que de ella depende, porque no se somete espontáneamente a su disposición, y perturba en lo que está de su parte el orden y la belleza del universo, aunque en modo alguno perjudique o desluzca el poder o la dignidad de Dios» [62](#).

Hablar del honor de Dios -puntualizará Riviere- «no es más que un modo de hablar para indicar la sumisión que las creaturas deben al Creador (...) nuestra sumisión de creatura es el «debitum» quod debet angelus et homo Deo [63](#); por tanto, pecar será non reddere Deo debitum es decir, cometer un verdadero robo. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit aufert Deo quod suum est. Pero la deuda pendiente no es más que una metáfora para significar nuestro deber de sumisión hacia Dios» [64](#). En cualquier caso, lo importante es que

San Anselmo distingue claramente -y aquí está la clave de todo este asunto- entre el honor intrínseco de Dios, que permanece inalterable, sin que la satisfacción lo pueda aumentar ni el pecado lo pueda disminuir, y el honor externo o extrínseco, que se manifiesta por la sumisión de las creaturas y que, por tanto, sí sería susceptible de darse a negarse a Dios: «quede claro, por consiguiente, que a Dios, en sí mismo considerado, nadie puede honrar ni deshonrarle, pero por parte del pecador sí que parece existir honra o deshonra, al someter o independizar su voluntad de la voluntad de Dios» [65](#).

Con el pecado, la criatura altera ese orden del universo, pero no por eso escapa al dominio soberano de Dios. San Anselmo aclara esta idea con una magnífica imagen. Del mismo modo que si los astros del firmamento salieran un día de su órbita no podrían escapar del firmamento mismo, ni de sus leyes, así, el pecador, que por la desobediencia se sustrae a la voluntad de Dios que ordena, caerá inmediatamente en la voluntad de Dios que castiga. La satisfacción o el castigo, por tanto, no son sino consecuencias necesarias dentro de ese plan de Dios para establecer el orden natural de las cosas... «porque si la divina sabiduría no lo hubiese establecido así para remediar la perturbación del recto orden causada por la malicia humana, resultaría en el universo, cuya ordenación esta en manos de Dios, cierta deformación causada por la violación de la belleza del orden, y parecería como que Dios había fallado en su providencia. Ambas cosas son inconvenientes e imposibles; por consiguiente, es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena» [66](#).

Vicente Huerta Solá, en revistas.unav.edu/

Notas:

[1](#) Jean Riviere (1878-1946) es, quizá el autor más importante en el campo de la soteriología. Ordenado sacerdote en 1901 será profesor de Ciencias eclesiásticas en Albi y -desde 1919- en la Universidad de Estrasburgo. El comienzo de su producción coincidirá con la época del modernismo, siendo Riviere uno de los teólogos católicos que, enfrentándose a los modernistas (mantendrá fuertes polémicas con Turmel), intentaron a la vez recuperar para la teología católica los instrumentos científicos de que los modernistas se servían. El número de trabajos suyos sobre la Redención es amplísimo, siendo decisivas sus aportaciones a los distintos aspectos históricos y especulativos del tema. De entre ellos podemos destacar los siguientes: *Le dogme de la Rédemption. Essai d'Etude historique* (París 1905), contiene su tesis doctoral y constituye el primer estudio católico extenso sobre la historia de la Redención. *Le dogme de la Rédemption. Etude théologique* (París 1914), obra fundamental sobre la Redención, en la que hace una presentación completa del dogma en sus fuentes y en los sucesivos desarrollos teológicos. *Rédemption*, en DTC XIII (1937), excelente artículo en el que encontramos una exposición completa y elaborada de su pensamiento, además de una interesante bibliografía. *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* (Albi 1948), obra póstuma que reúne diversos estudios y recensiones junto a una bibliografía puesta al día sobre el tema. Además de estos trabajos de carácter general, tiene Riviere otros sobre aspectos más particulares entre los que destacaríamos: *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin* (1933), *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin* (1930), y *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age* (1934). Precisamente a raíz de sus estudios sobre la teología medieval entrará en polémica con L. Hardy, quien, en su obra *La doctrine de la rédemption chez saint Thomas* (París 1936), afirma que Santo Tomás, valorando el aspecto moral de la obra de Cristo, sería original frente a San Anselmo, que enseñaría, en cambio, una doctrina de la Redención meramente jurídica y penal; mientras que para Riviere la doctrina anselmiana de la Redención no sólo estaría inmune de todo juridicismo, sino que facilitaría una mejor valoración del aspecto moral de la satisfacción de Cristo.

[2](#) J. RIVIERE, Contribution au «Cur Deus homo» de Saint Augustin, en «Studi Agostiniani» II (Roma 1931) p. 837.

[3](#) Los «infieles» a los que se dirige San Anselmo parecen ser principalmente los judíos, aunque no debemos descartar tampoco a los musulmanes: «Gli infedeli che Anselmo ha presenti sono in primo luogo gli ebrei e forse i musulunani, i quali rimproverano ai Cristiani di fare ingiuria e offesa a Dio con la loro dottrina dell'Incarnazione, ammettendo che Dio stesso, fattosi uomo, si sia umiliato e abbia sofferto fino a morire» (cfr. Sofia VANNIROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta* [Lattera, Bari 1987] p. 113). Sobre esta cuestión, y en concordancia con lo dicho, puede verse también ROQUES, Les pagani dans le «Cur Deus homo» de Saint Anselme, en «Miscellanea Medievale» 2 (1963) 192-206, y B. BLUMENKRANZ - J. CHATILLON. De la polémique antijuive a la catéchese chrétienne, en RTAM 23 (1956) 40-60.

[4](#) CDH I, 2 749: «Patre igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponem eorum obiectiones, qui nullatenus aut fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quam vis enim illi ideo tamen est quod quaerimus. Et si quid responderis cui auctoritas obsistere sacra videatur, liceat illam mihi ostendere quatenus quomodo non obsistat aperiatis». (Citaremos las obras de San Anselmo -salvo expresa indicación contraria- por la edición de la BAC, indicando en la última cifra la página de esta edición. Procuraremos poner, siempre que lo creamos conveniente, a pie de página, el texto latino de la edición crítica de SCHMITT.

[5.](#) CDH I, 1, 745.

[6.](#) E. BRIANCESCO, Sentido y vigencia de la Cristología de San Anselmo, en «Stromata» 38 (1982) 286.

[7.](#) Para San Anselmo este término incluiría tanto la Sagrada Escritura como los Padres o la autoridad de la Santa Sede, a los cuales se somete explícitamente en diversas ocasiones. Véase, en este sentido, la Dedicatoria al Papa Urbano II con la que encabeza su Epístola de Incarnatione Verbi (edición de la BAC, vol I, pp. 685-687).

[8.](#) CDH I, 2, 749.

[9.](#) CDH Prólogo, 743.

[10.](#) Cfr. CDH Prólogo.

[11.](#) CDH I, 10, 773: «nullum vel m1mmum inconueniens in Deo a nobis accipiatur et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas».

[12.](#) R. ROQUES, Anselme de Cantorbéry. Cur Deus homo (Eds. du Cerf. «Sources Chrétiennes»,91. Paris 1963) p. 80.

[13.](#) CDH I, 4, 751.

[14.](#) CDH I, 775: «Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beati tudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato».

[15.](#) CDH II, 1, 826: «Rationalem naturam a Deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dibutari non debet. Ideo namque rationalis est, ut dis cernat inter iustum et Alioquin frustra facta esset rationalis. Sed Deus non fecit eam rationalem frustra. Quare ad hoc eam factam esse rationalem dubium non est».

[16.](#) J. RIVIERE, Contribution au «Cur Deus homo»..., o.e., p. 837.

[17.](#) SAN AGUSTIN, De Trinitate, XIII, 12, 16 (PL 42, 1026).

[18.](#) CDH I, 11, 775. «Hunc honorem debitum que Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare». Aunque ya hemos dedicado abundantes pagmas al concepto anselmiano de pecado, no podemos dejar de tratar aquí el tema como punto de partida de la soteriología ya que así lo hace nuestro autor, aportando nuevas luces sobre una cuestión teológica tan importante, de cuya comprensión depende en gran medida una acertada interpretación de la soteriología.

[19.](#) Ibidem, pp. 774-776: «Ne c sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit (...) Sic ergo de bet omnis qui peccat, honorem Deo quem rapuit solvere, et haec est satis factio quam omnis peccator debe facere».

[20.](#) Cfr. B. KOROSAK, Le principali teorie soteriologiche dell'incipiente e della grande Scolastica, en Antonianum » 37 (1962) 327-336.

[21.](#) J. RIVIERE, La Rédemption. Essai d'étude historique (París 1905) p. 295.

[22.](#) El concepto de rectitud es fundamental para entender las ideas de justicia y de libertad en el pensamiento anselmiano. El origen de este concepto, tan fundamental en la elaboración teológica anselmiana (cfr. R. POUCHET, La rectitud chez Saint anselme. París 1964) lo encontramos tanto en la Sagrada Escritura como en la Tradición. El mismo autor nos da una pista sobre la fundamentación escriturística cuando, en su empeño por buscar una definición de justicia, afirma: «Es lo que se expresa cuando se dice a veces que los justos son rectos de corazón, es decir, rectos de voluntad; y también a veces rectos, sin añadir la palabra corazón, porque nadie es recto sino aquél que tiene la voluntad recta, como vemos en este texto: gloriaos vosotros, los que sois rectos de corazón (Ps 31, 11)» (DV 12, 532). En cuanto a la fundamentación en el pensamiento de los Padres, habría que acudir aquí, una vez más, antes que nada a San Agustín. Para el obispo de Hipona al acto tomando como referencia la Sabiduría soberana: Dios, autor del ordo rectus (Cfr. R. POUCHET, o.e., p. 36.

[23.](#) CDH I, 11, 775.

[24.](#) Ibidem.

[25.](#) L. HARDY, La doctrine de la Rédemption chez Saint Thomas (DDB, París 1936) p. 18.

[26.](#) P. SEJOURNE, Les trois aspects du péché dans «Cur Deus homo», RevSR 24 (1950) 26.

[27.](#) Cfr. CDH, libro II.

[28.](#) Ibidem, p. 20.

[29.](#) Volveremos más adelante (cfr. II, 1.3) sobre la peculiar problemática que implica el término necesidad aplicado a Dios. Baste aquí decir que dicha necesidad no estaría en contradicción con la libertad divina. San Anselmo es consciente de esta dificultad a la hora de expresarse y advierte que, hablando de Dios, siempre empleará la palabra necesidad en un sentido impropio: «Dios nunca obra por necesidad, porque no hay nada que le obligue o le impida hacer algo. Cuando decimos que Dios obra como movido por la necesidad de evitar algo inconveniente, hay que entender esto en el sentido de que obra por la necesidad de guardar el orden, necesidad que no es otra cosa más que la inmutabilidad de su santidad, que le viene de sí mismo y no de otro, por lo que es llamada impropriamente necesidad (CDH II, 5, 833).

[30.](#) P. SEJOURNE, o.e., p. 22.

[31.](#) CDH II, 19, 885.

[32.](#) El concepto es básico para entender las instituciones de la época feudal. El señor (dominus) es el poseedor legítimo y exclusivo de todos sus bienes y también ejerce su potestad sobre las personas ligadas a su servicio y a la administración de esos bienes. De algún modo se puede decir que nada ni nadie escapa a esa tutela.

[33.](#) J. RMERE, le dogme de la Rédemption chez Anselme en RevSR 12 (1932) 166.

[34.](#) G. ÜGGIONI, El misterio de la Redención (Herder, Barcelona 1961) p. 55.

[35.](#) Ibidem.

[36](#). Cfr. A. D'ALES, Muscipula, en RSR 21 (1931) 589-590.

[37](#). La cuestión de los derechos del demonio viene tratada principalmente en CDH I, 7.

[38](#). CDH 1, 7, 757. «Cum autem diabolus aut homo non sit nisi Dei et neuter extra postestatem Dei consistat...».

[39](#). Ibidem.

[40](#). Ibidem, «Diaboli vero meritum nullum erat ut puniret; immo tanto hoc faciebat iniustius, quanto non ad hoc amore iustitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Nam non hoc faciebat Deo iubente, se incomprehen sibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat, permittente».

[41](#). SAN AGUSTÍN, De Trinitate, XIII, 12, 16 (PL 42, 1026). «Modus autem iste quo traditus est homo in diaboli postestatem, non ita debet intelligi tanquam hoc Deus fecerit, aut fieri iusserit: sed quod tantum permiserit, iuste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit. Nec ita sane Deus deseruit creaturam suam, ut non se illi exhiberet Deum creantem et vivificantem, et ínter poenalia mala etiam bona malis multa praestantem».

[42](#). CDH I, 7, 759.

[43](#). Cfr. Col 2, 14.

[44](#). CDH I, 7, 759: «Quippe chirographum illud non est diaboli, quia dicitur chirographum decreti. Decretum enim illud non erat diaboli, sed Dei. Iusto namque Dei iudicio decretum erat et quasi chirographo confirmatum, ut homo qui sponte peccaverat, nec peccatum nec poenam peccati vitare per se posset».

[45](#). BASILIO DE SAN PABLO, Clave sacrificial de la Redención (Studium, Madrid 1975) p. 148.

[46](#). R. ROQUES, o.e., p.183.

[47](#). En la nota 32 de este mismo capítulo ya hemos hablado de la importancia del concepto de dominio en la sociedad feudal, W. KASPER llega a decir:

«La teoría de la satisfacción de Anselmo sólo puede entenderse en el trasfondo del orden feudal germánico y de la temprana edad media. Se basa ese orden en la mutua fidelidad entre el señor y vasallo. El vasallo recibe del Señor y el Señor recibe del vasallo la promesa de adhesión y servicio. Por tanto, el reconocimiento del honor del señor sirve de base al orden, la paz, la libertad y el derecho» (Jesús, el Cristo [Sígueme, Salamanca 1978] p. 272).

[48](#). San Anselmo empleará indistintamente, como sinónimos, las palabras solvere, reddere y restituere.

[49](#). CDH I, 11, 777: «Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit, solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigere, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem Deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere».

[50](#). J. RIVIERE, Le dogme de la Rédemption. Etude théologique (Gabalda, Paris 1914) p. 99.

[51](#). DS 1529.

[52](#). Este punto viene tratado en CDH I, 12.

[53](#). CDH I, 12, 777.

[54](#). Ibídem: «si peccatum sic impunitum dimittitur: quia similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti, quod Deo non convenit».

[55](#). Ibídem, 779: «Deus hoc nobis praecipit, ut non praesumamus quod solius Dei est. Ad nullum enim pertinet vindictam facere nisi ad illum qui Dominus est omnium. Nam cun terrenae potestates hoc recte faciut, ipse facit, a quo ad hoc ipsum sunt ordinatae».

[56](#). Ibídem.

[57](#). «Necesse est ergo, ut aut ablatu honor solvatur aut poena sequatur» (CDH I, 13, 781).

[58](#). CDH I, 14, 783.

[59](#). Este dilema viene a ser el que plantea el teólogo modernista J. Turmel en su obra Historia des dogmes, publicada en el pseudónimo de H. Gallerand. Riviere rebatirá ampliamente tales objeciones en Le dogme de la Rédemption au début du Mayen Age.

[60](#). J. RIVIERE, Le dogme de la Rédemption chez Anselme, o.e., p. 179.

[61](#). CDH I, 11, 775.

[62](#). CDH I, 15, 783: «Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi ve! minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, qui datum est intelligere quid debeat. Quae curo vult quod debet, Deum honorat, non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius universitatis pulchritudini nem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, ihonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret» (el subrayado es nuestro).

[63](#). Todas las citas que se hacen de San Anselmo en este párrafo pertenecen a CDH I, 11.

[64](#). J. RIVIERE, Le dogme de la Rédemption chez Anselme, o.e., p. 180.

[65](#). CDH I, 15, 785.

[66](#). Ibídem: «Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non addere, fieret in ipsa universitate quam Deus debe ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur».