

LA LIBERTAD DE CRISTO SEGUN LA DOCTRINA DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

por H. SANTIAGO

A fines del siglo XI el desarrollo cultural teológico se enriquece notablemente con las aportaciones de Anselmo de Aosta (1033 ó 1034-1109), primeramente prior y abad de Le Bec, en Normandía, y más tarde arzobispo de Canterbury. San Anselmo no llegó a hacer una sistematización completa de la ciencia sagrada; pero reflexionó de tal forma sobre los dogmas cristianos, que a partir de sus escritos se podía ya formular un sistema perfecto de la teología ¹.

En este sentido el teólogo de Le Bec y de Canterbury se adelantó al trabajo realizado por los primeros maestros del siglo XII, Ivón de Chartres († 1116), Guillermo de Champeaux († 1122), Anselmo de Laon († 1117) y su hermano Raúl († 1121), los cuales, al menos en sus primeros escritos, se dedican todavía a la composición de florilegios, a base de testimonios de la Escritura y de textos sacados de los santos Padres ². Sin embargo, no es menos cierto que la influencia de Anselmo, durante su periodo de docencia en Le Bec y durante sus años de episcopado, fue inferior a la que ejercieron estos maestros. San Anselmo ^{no} formó propiamente escuela; su enseñanza fue

1. Sobre la significación y la obra de Anselmo de Canterbury, ver *Spicilegium beccense*, I. Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin, Abbaye Notre-Dame du Bec; Paris, J. Vrin, 1959, 636 pp. Para la bibliografía sobre el mismo autor, ver René Roques, *Anselme de Cantorbéry Pourquoi Dieu s'est fait homme...* (Sources chrétiennes, 91. Série des textes monastiques d'occident, XI), Paris, éd. du Cerf, 1963, pp. 463-500.

2. Para el estudio literario de los escritos de la escuela teológica de Laon, ver ODON LOTTIN *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, V, Gembloux, J. Duculot, 1959, 472 p.

más bien un hecho aislado. Por eso los historiadores de la teología no le reconocen generalmente el título de fundador de la escolástica, que corresponde, en cambio, a los referidos maestros ³.

En San Anselmo la vida espiritual y el trabajo intelectual se apoyan y se complementan. El deseo de saber hizo que la dialéctica ocupara un puesto privilegiado en su método de trabajo; pero era una dialéctica de carácter eminentemente religioso. Fruto de esta actividad armónica son los numerosos tratados monográficos, con que ilustró los misterios revelados ⁴.

Sería injusto pretender que San Anselmo y los pensadores del siglo XII realizan sus especulaciones al margen de la realidad humana. Por otra parte, si hay un problema que les interesa, que ocupa, tal vez, el centro de la antropología de aquella época, es el problema del libre albedrío. Sin embargo, formular este problema es una tarea ardua, porque sus datos y su enunciado son algo realmente complejo. Así André Lalande, en su *Vocabulaire de la philosophie* ⁵, recoge distintos sentidos que corresponden a la palabra "libertad". Libertad, en sentido primitivo, explica, «es el estado de aquel que hace lo que quiere» ⁶. Partiendo de este sentido llega a la noción de libertad en su aspecto psicológico y moral, que es la que todos reconocemos a un ser razonable, es decir la elección de la voluntad, o aquella que cada uno crea en sí mismo, haciendo predominar, en mayor o menor grado, la razón sobre las pasiones, es decir la libertad de perfección ⁷.

3. No es fácil señalar un período, que determine el momento preciso de la aparición de la escolástica. Mientras algunos descubren los orígenes de este movimiento en la época de Boecio y de las escuelas monásticas, otros retrasan su aparición hasta el siglo XIII con la fundación de las universidades. Esta diversidad de criterios depende, en parte, del concepto, más o menos favorable, que cada autor se hace de la escolástica. De todos modos es evidente que el siglo XII inicia un renacimiento cultural; señala en la historia de la teología una nueva etapa, que afecta no sólo al método, sino a las mismas doctrinas enseñadas. La introducción lenta, pero eficaz, de la dialéctica en la exposición de la Escritura permite llegar, sin por ello abandonar la línea tradicional, a estudios más personales. Todo esto daría como resultado las *sumas* y *colecciones de sentencias*, que a mediados del siglo XII ya circulan en abundancia. Esta situación responde a estructuras económicas y sociales nuevas, cuya manifestación más característica es el apogeo de las escuelas urbanas, capitulares o catedrales. De ahí que con razón muchos autores ven en el renacimiento teológico del siglo XII el principio de la escolástica.

Aunque Anselmo de Canterbury no fundó una escuela propiamente dicha, sus escritos ejercieron una influencia manifiesta en las escuelas posteriores. Para los que distinguen entre teología monástica o «tradicional» y teología escolástica, Anselmo de Aosta representa un momento importantísimo en la historia del movimiento cultural monástico. Sobre la llamada teología monástica. Ver JEAN LECLERCQ, *Théologie traditionnelle et théologie monastique*, en «*Irénikon*» 37 (1964) 50-74.

4. A todas las ediciones de las obras de San Anselmo hay que preferir la de F. S. SCHMITT, *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, Romae-Edinburgi, 1940-1961, 6 vol. Cuando citamos en español, nos referimos a la traducción del P. Julián Almeida, *Obras completas de San Anselmo...* (BAC, nn. 82, 100), Madrid, La Editorial Católica, 1952 y 1953, 2 vol.

5. Paris, 1956.

6. *Ibid.*, p. 558 s.

7. *Ibid.*, p. 561 s.

Esta doble noción, *libertad de elección* y *libertad de perfección*, la encontramos en nuestros pensadores preescolásticos; pero no de una manera aislada, ya que no consideran al ser humano simplemente en el mundo sino en la historia, y en una historia real, la historia de la salvación. Por eso, el objeto de sus investigaciones es no sólo ni directamente el libre albedrío, sino el libre albedrío relacionado con la gracia. El proceso es el siguiente: buscar una noción común de libertad, y para esto determinar la noción de libertad en el hombre y ver cómo esta realidad lo distingue del bruto. Determinar, a su vez, la noción de libertad en el ángel y en Dios, en quienes se encuentra de una manera más perfecta. La trayectoria culmina en la siguiente doble comprobación: que la actividad libre del hombre depende del influjo divino y que al poder de Dios, en cierto modo obstaculizado por el pecado, se le devuelve su influencia bienhechora por medio de la gracia.

La definición de libertad en los escritos de San Anselmo se sitúa plenamente en la perspectiva de *libertad de perfección*, a que antes nos referíamos. Sabe que existe otra libertad, la *libertad de elección*, sin la cual no se concibe la *libertad de perfección*; pero no trata de ella directamente, ya que la libertad le interesa en orden a la salvación. Para él la *libertas arbitrii* «es el poder de observar la rectitud de la voluntad por sí misma»⁸. Esta es la célebre definición de libertad en la problemática de Anselmo de Aosta. Conocida es la importancia que la ideología anselmiana concede a la noción de rectitud. A ella conducen tanto la justicia como la verdad, y a ella está orientada igualmente la libertad⁹.

Esta concepción le permite a San Anselmo presentar una noción de libertad, que conviene a Dios, a los ángeles y al hombre¹⁰; lo que no sería posible en una noción de libertad que se caracteriza por un poder de elección entre el bien o el mal, el poder de pecar o de no pecar. Por eso el autor del *De libertate arbitrii* rechaza enérgicamente esta última interpretación, afirmando que el libre albedrío no puede definirse como el poder de pecar

8. «Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem». *De libertate arbitrii*, III, edic. F. S. SCHMITT, *S. Anselmi cantuariensis...*, I, Edinburgi, 1946, p. 212, 19-20. Ver también *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. I (VI), l. c., vol. II, Romae, 1940, p. 256, 15-16; 257, 25-26; trad. de J. Almeida, *ob. cit.*, I, p. 560. Ver el estudio de H. URS VON BALTHASAR, *La concordia libertatis chez saint Anselme*. L'homme devant Dieu, en *Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II, Paris, Aubier, 1964, pp. 47-61.

9. *De libertate arbitrii*, III, l. c., pp. 210-213.

10. «Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse». *Ibid.*, p. 208, 3-5.

o de no pecar. Si así fuere, añade, tendríamos que admitir el absurdo de que Dios y los ángeles, que no pueden pecar, carecen de libre albedrío ¹¹. Y de tal forma para San Anselmo el poder de pecar no es de la esencia de la libertad ni una parte de la misma ¹², que, según él declara, tanto más libre es una voluntad cuantas menos son las posibilidades de que se separe de la rectitud ¹³.

En conclusión, el «poder de observar la rectitud de la voluntad por sí misma» es la definición perfecta de libre albedrío ¹⁴, mientras que «el poder de pecar... no es ni la libertad ni una parte de la libertad» ¹⁵.

La doctrina que llevamos expuesta necesariamente conduce a la veracidad de esta proporción: en un ser razonable a menos posibilidad de separarse de la rectitud corresponde mayor *libertad de perfección*; y allí donde se excluya toda posibilidad de desviación, se encuentra también la suprema *libertad de perfección*. Tenemos entonces el caso en el que libertad e impecabilidad se completan y se identifican.

¿Quiere ésto decir que donde falta la rectitud falta necesariamente también la libertad? De ningún modo pretende San Anselmo llegar a esta conclusión, ya que, como él mismo hace notar, ninguna potencia se basta a sí misma, para realizar su acto propio, como ningún instrumento se basta, para poder actuar. Así podemos tener la facultad de ver y, sin embargo, no ver nada, porque faltan los demás elementos que condicionan la visión ¹⁶. Del mismo modo, continúa explicando, «nada nos impide tener el poder de observar la rectitud de la voluntad por sí misma, aun en su ausencia, mientras tenemos en nosotros la razón, que nos la hace conocer, y la voluntad, que nos da el poder de practicarla» ¹⁷.

Al referirse a la razón y a la voluntad (defectibles), San Anselmo hace alusión a la *libertad de elección* o libertad física, que es la que justifica que en algunos casos falte la rectitud, no por razón de la libertad misma sino por encontrarse ésta en una voluntad defectible. Por eso el pecado nace únicamente de la voluntad; mientras la rectitud no proviene únicamente de la voluntad —entiéndase, humana o angélica—. Esta no puede querer rectamente, si no está rectamente ordenada, y no lo estará sin la gracia.

11. «Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere». *Ibid.*, I, p. 207, 11-13. Ver también p. 208, 9-10.

12. *Ibid.*, p. 208, 9-209, 6.

13. «...liberior igitur est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere». *Ibid.*, p. 208, 26-27.

14. *Ibid.*, XIII, p. 225.

15. *Ibid.*, I, p. 209, 4-5; trad. de J. Almeida, *ob. cit.*, I, p. 551.

16. *Ibid.*, III-IV, pp. 212, 24-214, 12.

17. *Ibid.*, IV, p. 214, 4-8; trad. de J. Almeida, *ob. cit.*, I, p. 565.

Es esta última, explica Anselmo, la que proporciona al libre albedrío ser como debe ser, es decir «propter ipsam rectitudinem»¹⁸.

Al final del tratado *De libertate arbitrii* presenta San Anselmo un cuadro sinóptico de lo anteriormente expuesto, y que es la ordenación jerárquica de las distintas categorías de libertad. El grado supremo se verifica en el libre albedrío «a se», «que no ha sido creado ni recibido de un donante». Corresponde únicamente al creador. En segundo término está el libre albedrío «creado y dado por Dios». Es la libertad de los ángeles y de los hombres. Este libre albedrío, por ser tal, posee la rectitud, aunque no esté unido a ella de una manera inseparable —es el caso de los ángeles antes de su confirmación en gracia y del hombre antes de la caída. Por fin, el libre albedrío creado puede encontrarse desprovisto de rectitud, y esto de una manera recuperable —es el caso de los hombres después de la caída—, o irre recuperable —y es el caso de los réprobos, tanto ángeles como hombres—¹⁹.

*
**

Después de lo que llevamos expuesto, ya podemos preguntarnos, ¿qué grado de libertad corresponde a Cristo? En la dialéctica anselmiana equivale a preguntarse, ¿qué grado de perfección moral corresponde al hombre-Dios?; es decir, ¿cómo poseía este Hombre la rectitud a la que el libre albedrío está esencialmente ordenado?

La respuesta a esta cuestión, que habrá justificado la finalidad de estas líneas, no la encontraremos en el tratado *De libertate arbitrii*, que hemos venido comentando, sino que hemos de consultar el tratado cristológico por excelencia, el *Cur Deus homo*.

Sirviéndose del principio de la comunicación de idiomas, reconoce San Anselmo en el hombre-Dios la perfección de una impecabilidad absoluta. Cristo, nos dice, poseía la potencia física, que en otros seres libres podía conducir al mal, por ejemplo a mentir; él, sin embargo, «no pudo pecar»²⁰. Pero no es menos cierto, según la doctrina anselmiana, que la impecabilidad del hombre asumido no es equiparable a la rectitud que corresponde al ángel o al hombre confirmados en gracia, ni es tampoco el resultado de una necesidad física, sino la consecuencia de la máxima perfección moral. Y la razón es la siguiente: la impecabilidad del creador es un hecho de per-

18. *De concordia praescientiae...*, q. III, *loc. cit.*, pp. 263-288.

19. *De libertate arbitrii*, XIV, *loc. cit.*, p. 226.

20. «..., et peccare non potuit. ... Possumus itaque dicere de christo quia potuit mentiri, si subaudiatur: si vellet. Et quoniam mentiri non potuit nolens nec potuit velle mentiri, non minus dici potest nequivisse mentiri. Sic itaque potuit et non potuit mentiri». *Cur Deus homo*, II-10, edic. F. S. SCHMITT, *S. Anselmi cantuariensis...*, II, Romae, 1940, p. 106, 29; 107, 6-9.

fección moral, consiguiente a su libertad perfecta, y no una necesidad física. Del mismo modo, el hombre-Dios, por ser «perfectus Deus», posee la impecabilidad total, ya que esta perfección de la divinidad es igualmente propia de la persona del hombre-Dios. Es decir, *la impecabilidad divina es la impecabilidad del hombre-Dios*. El teólogo obispo lo explica así: «Por consiguiente, aquel hombre, que será Dios, que todo el bien que tiene lo tendrá de sí mismo, será justo no por necesidad, sino por propia voluntad y de sí mismo. Pues aunque la naturaleza humana tenga de la divina lo que tiene, lo tendrá, sin embargo, de sí mismo, porque las dos naturalezas no forman más que una persona» ²¹.

De las anteriores palabras se deduce claramente que al libre albedrío de Cristo le corresponde una rectitud, que no es en modo alguno defectible. Pero no se piense que esta rectitud indefectible destruye la libertad y la espontaneidad de la voluntad. Baste recordar que para San Anselmo la defectibilidad no es de la esencia de la libertad, aunque ésta bien puede encontrarse en voluntades defectibles.

Ni se invoque en contra de esta doctrina la dificultad que podría surgir de la coexistencia entre libertad indefectible y muerte «obediente» de Cristo. Esta dificultad desaparece desde el momento en que sabemos que para San Anselmo Cristo no murió a consecuencia de un mandato recibido del Padre. Sirviéndose nuevamente del principio de la comunicación de idiomas ²², nuestro teólogo explica el hecho de la muerte del hombre-Dios en función del poder ilimitado que le corresponde. Lo mismo que se le ha atribuido la impecabilidad absoluta, se le ha de reconocer la omnipotencia divina ²³.

Por consiguiente, la muerte, que no es una exigencia de la naturaleza pura ²⁴, y que no es imputable al que no ha contraído la culpa original ²⁵, no fue tampoco impuesta al hombre-Dios. Fue objeto de su libre decisión. La pasión y la muerte de Jesús no implican violencia alguna. Para explicarlas, no hay que referirlas a un decreto de la voluntad divina, sino a la libre elección de la voluntad del hombre-Dios, que quería salvar a los hombres ²⁶.

21. *Ibid.*, p. 108, 8-12; trad. de J. Almeida, *ob. cit.*, I, p. 846.

22. La concepción anselmiana sobre la comunicación de idiomas en Cristo ha provocado ciertas sospechas de monofisismo. En efecto, en muchos casos parece conceder a la naturaleza asumida las perfecciones propias de la persona. Ver RENE ROQUES, ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme...*, pp. 154-158, el cual se hace eco de las observaciones ya formuladas por Mons. P. Glorieux, *Quelques aspects de la christologie de saint Anselme*, en *Spicilegium beccense...*, pp. 337-347.

23. «Dubium non est quia sicut deus erit, ita omnipotens erit», *Cur Deus homo*, II-11, *loc. cit.*, p. 109, 22.

24. *Ibid.*, p. 109, 8-19.

25. *Ibid.*, II-10, p. 106, 13-16.

26. «Deus pater non, quemadmodum videris intelligere, hominem illum tractavit aut

Según esto, el texto del *Cur Deus homo* conduce a una exégesis, conforme a la cual la muerte de Cristo aparece como un acto de libre determinación personal, y no como un acto de obediencia; es decir como una autodeterminación y no como una respuesta. El objeto de la obediencia de Cristo en la dialéctica anselmiana no aparece más extenso que el que afecta a la voluntad de los demás mortales, es decir aceptar la verdad y practicar la justicia, y esto lo cumplió el hombre-Dios de una manera perfectísima, conforme podemos leer en el mismo escrito ²⁷.

En conclusión, el hombre-Dios era libre, porque disponía de la *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*. San Anselmo podía añadir que era libre de la manera más perfecta, ya que al libre albedrío de este Hombre le correspondía una rectitud indefectible. Y esto, en definitiva, porque la rectitud del hombre-Dios era la impecabilidad divina.

Para explicar que Cristo-hombre era perfectamente libre y para mantener la integridad de la naturaleza asumida, el obispo de Canterbury no necesita atribuirle una libertad específicamente humana. El hombre-Dios era formalmente libre por la libertad del Verbo.

innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille coegit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret. *Ibid.*, I-8, p. 60, 11-14. En otro sentido la muerte del hombre-Dios es necesaria, porque es el único «don», que puede ofrecer a la divinidad por la salvación de los hombres: «Vide plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit. nec ex debito, quia numquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit». *Ibid.*, II-11, p. 111, 22-25.

27. Los contemporáneos de Jesús lo perseguían, porque «veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat... Hanc igitur oboedientiam debebat homo ille deo patri, et humanitas divinitati, et hanc ab illo exigebat pater». *Ibid.*, I-9, p. 61, 12-14. Ver también pp. 61-64.