

APROXIMACIONES A LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL EN ANSELMO DE CANTERBURY

EDUARDO BRIANCESCO *

I. — *Un acceso difícil*

Emprender la lectura y el análisis de *De conceptu virginali et de originali peccato* (= DCV) es una tarea cargada de dificultades, sea que se la encare desde el mismo Anselmo de Canterbury, sea que se lo haga a partir de sus exégetas. En ambos casos surgen problemas que hacen tanto al método como a la doctrina del Doctor Magnífico y que, en última instancia, cuestionan la aptitud del tipo de lectura adoptada en cada caso. Para mejor comprender esta situación, punto de partida de todo análisis serio de DCV, convendrá explicarse más en detalle.

1. — *Desde Anselmo de Canterbury*

No es raro que quien accede a este opúsculo de Anselmo a partir de sus grandes obras precedentes experimente una extraña sensación: ¿se está ante un Anselmo distinto? El aspecto cronológico tiene aquí su importancia: obra tardía (1099-1100), de un Arzobispo cargado de problemas, que busca su tiempo para cumplir con la palabra dada a un discípulo y simultáneamente llenar el vacío dejado en su obra precedente, el *Cur Deus homo* (= CDH)¹.

Resultados más patentes: no sólo se extraña la presencia del diálogo vivo al que nos tenían acostumbrados sus libros inmediatamente precedentes (el CDH y, antes, su trilogía moral), sino que la férrea estructura dialéctica, difícil de desentrañar en detalle pero siempre rigurosamente presente desde el comienzo de la lectura, parece aquí haberse esfumado. En el mejor de los casos, no es demasiado claro cómo

* Miembro de la Carrera del Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ El *Prólogo* de DCV hace claramente referencia a la conexión con el CDH y con las circunstancias concretas de la promesa ahí hecha a su discípulo Boson. Cf. CDH II 17 fin.

y con qué éxito Anselmo da unidad a los dos temas que forman el título de la obra: concepción virginal y pecado original. ¿Hay en estas páginas, como se dijo², otra cosa más que un "apéndice" del CDH? O bien, aún admitiendo la evidente continuidad con la obra cristológica, ¿se esfuerza y logra una vez más Anselmo dar una de esas visiones familiares a los estudiosos de su obra, acerca de un tema teológico perfectamente ensamblado, capital en sí mismo y que traduce al unísono su apasionamiento intelectual y espiritual?

Los comentaristas insisten en ciertas novedades presentes en el texto. Algunas son de tipo *metodológico*: términos que hacen a la precisión de los argumentos empleados: distinción entre conveniencia y necesidad (Prólogo y c. 18), matices entre "coniectare et affirmare" (c. 29). Otras novedades se refieren a la *doctrina*, como lo indica justamente Pouchet, al señalar que la exposición de Anselmo sobre el pecado original traduce la conciencia de innovar audazmente en el tema³.

Todo esto, al menos globalmente, es verdad, pero de ninguna manera parece suficiente para dar una respuesta satisfactoria a los problemas antes enunciados. Los cuales se hacen tanto más urgentes cuanto se tiene en cuenta los diversos análisis o comentarios ya existentes de esta obra anselmiana.

2. — Desde los exégetas

Influidos quizá por el estudio de Kors que durante años sentó cátedra acerca de la historia teológica del pecado original, excelentes medievalistas siguieron conciente o inconcientemente, sus trazas. Un ejemplo típico lo ofrece Dom Lottin, quien en sus meritorios estudios sobre "la psicología y la moral en los siglos XII y XIII" incluyó un largo panorama sobre el pecado original, comenzando precisamente por la obra de Anselmo⁴.

Nada más significativo que observar cómo procede este historiador de doctrinas en su lectura del texto: son los grandes temas de la sistematización escolástica del pecado original los que guiaron su atención en la trama de los textos. ¿Con qué resultado? La postura de Anselmo, en particular, ¿se reduce a la síntesis de esos elementos (existencia, naturaleza, sujeto, transmisión...)?⁵.

Una aproximación a DCV desde este ángulo plantea, pues, el

² G. R. Evans, *Anselm and Talking about God*, Clarendon Press, Oxford, 1978, pp. 178-179, 184-185.

³ R. Pouchet, *La "rectitudo" chez saint Anselme*, Etudes Augustiennes, Paris, 1964, pp. 125, 126 y sobre todo 129.

⁴ Dom O. Lottin, "Les théories sur le péché originel de saint Anselme à saint Thomas", en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, Belgique, t. IV/1, pp. 11-280; ver en especial 12-14 y las conclusiones 271 ss. El libro de J. B. Kors se intitula *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources. La doctrine* (Bibl. Thom. 2), Le Saulchoir-Kain, 1922.

⁵ Cf. el libro de Lottin, pp. 12 y 271.

problema del tipo de lectura que debe aplicarse al texto para descubrir su estructura y así el proyecto del autor. Tal es nuestro propósito que esperamos hacer más explícito ciñéndonos en el presente trabajo a tres puntos fundamentales:

- 1 División y estructura del texto: ¿lectura bipartita o tripartita?
- 2 Articulación de las categorías y términos principales del itinerario anselmiano.
- 3 Problemas de contenido que configuran la doctrina de DCV.

Aunque en apretada síntesis, se espera dar así una idea por lo menos aproximada de cómo puede y debe accederse a la lectura de un texto denso, difícil y muy particular dentro de la obra de Anselmo de Canterbury.

II. - *División y estructura del texto*

La vía de acceso a este primer tema es doble: seguir ante todo la sugerencia del título que enlaza dos problemas, evocando desde el Prólogo su interconexión cristológica, explicable por ser DCV eco y consecuencia del CDH. Segundo acceso posible: seguir el orden sucesivo de los capítulos. Ese estudio casi topográfico de la materia del libro traduce, incluso ante una primera y superficial lectura, tres secciones o bloques bien determinados (cc. 1-7; 8-21; 22-29).

Habría, pues, que optar entre una *lectura* de estructura bipartita o tripartita: o dividir el estudio del texto según los *dos temas* que responden al doble título (concepción virginal y pecado original), o practicar un análisis de los *tres bloques* indicados tal como surgen del recorrido de los 29 capítulos.

En el primer caso la obra alcanzaría su culminación en los capítulos 20-21, centrados en la figura del "semen mundum de virgine", quedando entonces por explicar con coherencia la lógica de los 8 capítulos finales⁶. En la segunda hipótesis habría que mostrar, al dar *a priori* la misma importancia a las tres partes, por qué Anselmo eligió tratar dos temas en tres partes distintas, de tal manera que el estudio del pecado original envuelva, antes y después, la temática de la concepción virginal ubicada justo en la mitad del recorrido (cc. 8-21).

Importa añadir que si la primera opción subraya el interés cristológico de esta obra, la lectura tripartita, como deberá mostrarse, conduce a tres enfoques complementarios. En efecto, el hombre pecador (*filius Adae*: c. 10) es sucesivamente visualizado:

⁶ Ver la conclusión del c.21 que clausura esta segunda sección. Es verdaderamente conclusivo: Anselmo da por terminada su tarea por lo que concierne al nacido de una virgen. Si es cierto que él permanece abierto a la posibilidad de una *altior ratio* sobre el tema, él ha dicho hasta ese momento todo lo que creía poder decir. Comparar con el c.29 que cierra todo el DCV y se verán las semejanzas y diferencias. Ellas hacen a problemas de método que serán examinados más adelante.

a) A partir de *Adán*, cabeza de la humanidad, lo que permite ubicar las diversas situaciones del hombre-Dios y del resto de los seres humanos.

b) A partir de Cristo (*semen mundum de virgine*: c. 14) mostrando también la relación que guardan con El, por un lado, Adán, y por el otro, los niños que mueren con o sin el bautismo.

c) A partir de la situación de todo hombre (*singulus*: c. 22) en un doble momento: 1) como *semen* antes de la hominización del feto, y b) como *infans rationalis*, dotado de voluntad libre y por lo mismo capaz del bien y del mal (*iustitia et iniustitia*). Lo que no es posible analizar sino en conexión con las relaciones antes indicadas con Adán y con Cristo.

Escogemos esta lectura tripartita como hipótesis de exposición analítica del texto, reservándonos el derecho de retocarla o rectificarla al final de la misma.

Por lo demás, estas tres dimensiones del problema permitirán hacerse una idea del modo cómo Anselmo encaraba la *corruptio naturae* causada por el pecado original. Es decir, su concepción de la gravedad del estado en que la falta de Adán sumió a la naturaleza humana, situación a partir de la cual el gran pensador benedictino elaboró su imagen necesaria (*rationibus necessariis*) del hombre-Dios en el CDH⁷.

Orden de los capítulos

A — En una aproximación inicial el *primer bloque* de capítulos (1-8) traduce las siguientes articulaciones:

— Los capítulos 1-2 establecen la terminología básica para situar el problema: noción de justicia-injusticia original a la luz de la distinción entre naturaleza y persona y de los verbos que traducen su relación al pecado (*trahere-facere*), por una parte (c. 1), y por otra, la gravedad del doble “debitum” (*satisfactionis et iustitiae integrae*) en que dejan sumida a la naturaleza (c. 2).

— El sentido de los cc. 3-6 es resumido al comienzo del c. 7⁸. Introduciéndose más profundamente en el tema del “sujeto” del pecado original, sucesivas precisiones (*semen-infans rationalis-anima rationalis-voluntas*) permiten concluir que el “sujeto” (*esse in*) del pecado original es la voluntad racional intrínsecamente afectada (*debitum*)

⁷ El interés y la actualidad de un estudio de este tipo pueden percibirse mejor refiriéndose a una obra como la de P. Watte, *Structures philosophiques du péché originel. S. Augustin-S. Thomas-Kant*, Duculot, Gembloux, 1974, que trata de manera original los temas que aquí encaramos. En cuanto a la imagen “necesaria” del hombre-Dios en San Anselmo, se puede leer nuestro estudio *Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del “Cur Deus homo”*, en *Stromata*, I^a parte, 1981, pp. 3-18, II^a parte, 1982, 283-315.

⁸ DCV c.7: “*Iam peccatum et iniustitiam nihil esse, et haec non esse nisi in rationali voluntate, nec ullam essentiam proprie dictam dici iniustam nisi voluntatem. ex iis quae dicta sunt apertum esse existimo*”.

por la injusticia que en sí misma es *nihil*, aunque el hombre sea justamente castigado por ella.

— Los cc. 7-8, bajo la presión de textos bíblicos que obligan a tomar en serio la universalidad del pecado original, encaran la posibilidad y el sentido de hablar de una *necesidad* de pecar (del “debitum peccandi”) extensible incluso al *semen* antes de su acceso a la racionalidad (c. 7). Con lo que queda planteado el tema central de la concepción virginal del hombre-Dios (c. 8). En otros términos: si en el *semen de virgine* pudo haber pecado o necesidad de pecar.

B — El *segundo bloque* de capítulos (9-21) encadena con dicha temática, explorándola sutilmente dentro de la *óptica cristológica* que la vio nacer en las páginas del CDH.

— Esto aparece claramente en el c. 17 que sintetiza el recorrido de la sección hasta ese momento refiriéndose a elementos del c. 8, que cierra le sección precedente y abre ésta, y del c. 13, donde la problemática del hombre-Dios se extiende a la hipótesis de un simple hombre (*purus homo*).

— Para ello Anselmo comienza por indicar cómo la unidad de naturaleza y persona en el hombre-Dios excluye fácilmente la necesidad del “debitum” exigido por la solidaridad con Adán, debiendo para ello mostrarse ante todo lo que concierne al *debitum satisfactionis* (c. 9).

— Los cc. 10-12 delinear los matices de esa solidaridad del *semen de virgine* con Adán. Tema de la propagación y la transmisión del pecado original.

— El c. 13 desarrolla hasta el c. 17 la extensión del problema de la concepción virginal a la hipótesis ya indicada de un mero hombre. Ello pone en juego la imagen de Dios, en particular de su Sabiduría.

— Los cc. 18-20 desarrollan ulteriormente el problema en función de la madre virgen: necesidad o mera conveniencia de su santidad original. Tema que no sólo se conecta sino también precisa ciertos elementos capitales del CDH.

— La conclusión dada en los cc. 20-21 es simple: el hombre-Dios no pudo tener ningún tipo de injusticia, ni original ni personal. Así queda establecida la conexión entre los dos temas que forman el título del libro. Quedan sin embargo siete capítulos antes de concluirlo.

C — El *tercer bloque* de capítulos (22-29) centra la atención en el *infans rationalis*, i. e. en el estado de todo hijo de Adán a raíz del pecado del primer padre.

— Los cc. 22-23 acentúan tres aspectos: igualdad del pecado original en todos los hombres y diferencia de gravedad con el pecado personal de Adán. Por otra parte, el c. 23, absolutamente central, al indicar el porqué y el cómo (*cur-quomodo*) del paso (*descensus*) del pecado original de Adán a los hombres, marca con fuerza la presencia del pecado en cada uno de ellos (*insit in*), aunque Adán sea la causa de dicha situación.

— Los cc. 24-26, planteando el tema de la relación de los hombres con los pecados de los otros padres que sucedieron a Adán, son ocasión

de acentuar más todavía que cada uno de los hombres lleva (*portat*) su propio pecado y es condenado por él. Se redondea así la relación *causa-efecto* entre el pecado de Adán y el pecado de sus descendientes. — El c. 27 plantea, en fin, la cuestión de la definición del pecado original: *quid sit peccatum originale*. Respuesta: es la “nuditae debitae iustitiae”, acompañada de la “nuditae beatitudinis” de la que participan “aequaliter” todos los hijos de Adán.

— Los dos últimos capítulos 28-29 encaran el problema de la condenación (*damnatio*) de los infantes a raíz del pecado original. Más exactamente, la diversa situación en que se encuentran antes y después del bautismo. A la luz de la *iustitia Christi* y de la *fides Ecclesiae*, después del bautismo la situación de los hijos de Adán cambia completamente: su impotencia deja de ser inexcusable y por lo mismo se salvan cual justos (*quasi iusti*: c. 29).

He ahí pues, en grandes rasgos, las tres secciones de la lectura tripartita. Si es fácil ver que la segunda centra su interés en la figura del hombre-Dios en cuanto es *semen mundum de virgine*, la relación de las otras dos partes no aparece tan fácilmente. En cualquier hipótesis no deben relacionarse como si en la primera se hablara de Adán en cuanto responsable del pecado original originante y en la tercera del pecado original originado tal como es heredado por sus descendientes. Aunque no totalmente falso, no es ésa la óptica de Anselmo en este libro. Para esforzarse por mejor entender el sentido del texto convendrá entonces ocuparse, en un segundo momento de la exposición, en ubicar las principales categorías y términos utilizados por el autor en su recorrido, fijando su contenido y mostrando sus articulaciones.

III — Términos y categorías del itinerario anselmiano

Este análisis comprenderá un triple momento: enumerar primero la sucesión en que van apareciendo las principales *categorías* que dan sentido al recorrido anselmiano; segundo, captar las relaciones principales que guardan entre sí dichas categorías a través de las tres partes del libro o, si se quiere, su relación a las tres *lecturas* antes indicadas; en fin, mostrar más bien la conexión con el *contenido* del libro, poniendo de relieve cómo cada uno de esos términos surge o es acentuado con relación a un aspecto particular de la meditación de Anselmo.

A — Principales categorías

1. — La noción de *naturaleza*, como distinta de la *persona*, es necesaria para entender el concepto de pecado de origen:

“Illud quidem quod *trahitur* in ipsa origine (uniuscuiusque personae humanae) vocatur *originale*, quod potest etiam dici *naturale*, non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam *propter eius corruptionem cum illa assumitur*” (c. 1).

Así, pues, cada persona humana asume y trae consigo, desde su origen, un pecado que afecta su naturaleza por ser asumida en un estado

o situación de corrupción que no emana de su esencia, sino del pecado de Adán. Esta corrupción es, en principio, total:

“Et quia *tota* humana natura in illis (Adam) erat, et extra ipsos de illa nihil erat, *tota* infirmata et *corrupta est*” (c. 2).

2. — Dicha situación trae aparejado un doble *debitum*: ante todo el de la justicia integral (*iustitiae integrae*) que Adán tenía antes del pecado, y luego el de la satisfacción (*satisfactionis*) por haberla abandonado al pecar (c. 2). Así se propaga la naturaleza a partir del pecado de Adán.

3. — Esta situación natural de injusticia constituye un pecado en sentido estricto (*absolute*) y, como tal, afecta al hombre racional. Se indican en particular los dos límites de tal atribución: por lo bajo se excluye al *semen* como sujeto del pecado original, y por el otro extremo se afirma sin ambages que, en el hombre, sólo la voluntad racional puede ser sostén del mismo: “non est nisi in hominis *anima rationali*... (et) non potest esse nisi in *voluntate*” (c. 3). Es sólo a partir de ella que el alma o la actividad humana son calificadas (*dicimus*) de injustas.

4. — La *necesidad* de pecar, presente en todo *semen* desde el seno materno, es considerada por Anselmo bajo la presión de claros textos bíblicos al respecto. Este tema, que introduce la reflexión sobre la concepción virginal de María, aparece resumido así:

“non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum sive iniquitas, sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione ex qua incipit homo esse accipit *necessitatem*, ut cum habeat *animam rationalem*, habeat peccati *immunditiam* quae non est aliud quam peccatum et iniquitas... Patet igitur quomodo et in infantibus non statim ab ipsa conceptione *sit* peccatum, quia non habent sine qua non inest voluntatem, et tamen *dicitur* inesse, quoniam in semine *trahunt* peccandi, cum homines iam erunt, *necessitatem*” (c. 7).

Así, pues, esta primera sección subraya al parecer los siguientes términos: *natura*, *debitum*, *voluntas* (et *semen*) —que permiten acercarse a la comprensión del pecado original como pecado e injusticia, i. e. como *absentia debitae iustitiae* (c. 2)— y, además, la *necessitas peccandi* que afecta incluso a todo *semen* humano propagado a partir de Adán (el c. 17 dirá: *necessitas peccati et debiti Adae*).

En un segundo momento, la sección dedicada a la concepción virginal (cc. 9-21) destaca a su vez las siguientes categorías:

5. — El pecado original afecta a los hijos de Adán de la manera indicada en razón de la *propagación natural*, recibida por Adán en la creación (c. 10) que se da por la unión del hombre y la mujer (c. 11). La frase final del c. 10 condensa bien lo esencial de este tema:

“Quamobrem quoniam humana natura quae sic erat in Adam *tota*, ut nihil de illa extra illum esset, peccando sine omni *necessitate*, unde per se satisfacere non potuit, *gratiam* quam *acceptam* propagandis de se potuit semper servare perdit, et

peccatum secum comitante poena peccati, quantumcumque per datam propagandi naturam propagetur, trahit”.

Así, pues, la naturaleza humana recibida por Adán en la creación implicaba la “naturaleza de propagarse” a través del hombre y la mujer. Estos debían unirse usando racionalmente su voluntad de propagarse, y logrando así mantener la gracia, que les estaba indisolublemente unida, de transmitir también el estado de justicia íntegra en que la naturaleza había sido creada en Adán.

6. – Todo aquel que escapa a esa manera natural de propagarse escapa también, con pleno derecho, a la herencia pecaminosa de Adán. Es el caso del semen del *Filius Virginis* (c. 12) o del semen *segregatum de virgine* (c. 13) o *conceptum de sola virgine* (c. 15). Por lo mismo, ningún mal de la herencia adamítica puede pasar (*transeat*: c. 12; *pertranseat*: c. 11) hasta él. Sin embargo, a través de su madre, ligada a los primeros padres por el proceso natural de su generación, el “semen mundum de virgine” pertenece al género humano que debía ser redimido (c. 11), a la *massa peccatrix* que se propaga a partir de Adán. El texto final del c. 15 sintetiza todas estas ideas:

“...iam libere possumus concludere quia nulla ratio, nulla veritas, nullus intellectus permittit ad hominem ex sola virgine conceptum de peccato massae peccatricis, quamvis de illa sit *assumptus*, aliquid potuisse aut debuisse accedere, etiam si non esset Deus”⁹.

Así, pues, escapando al proceso natural de propagación de los hijos de Adán, el “semen de virgine” escapa también a la fatídica herencia. Ninguno de los males debe pasar hasta él, quien sin embargo, gracias a su madre, pertenece a esa humanidad pecadora que él asume libremente para poder salvarla como único miembro incontaminado (c. 17 y 19).

7. – El c. 23, perteneciente al tercer bloque de capítulos, dedicados al *infans rationalis*, se refiere explícitamente a términos que conviene conectar con los precedentes. El título del capítulo “*cur et quomodo descendat in infantes*” es de inmediato traducido por “*cur et quomodo insit non intelligitur*”. Vale decir, para mejor entender la diferencia de gravedad entre el pecado de Adán y el de sus descendientes se impone explorar el por qué y el modo como el pecado del primero *descendió*, *i. e. está*, en los segundos. Se retoma aquí lo que se había comenzado a exponer en el c. 10 a partir de una frase inicial del c. 2 referida al modo como *tota natura humana* se encontraba en Adán. Por lo tanto, luego de mostrar cómo la naturaleza corrompida se propaga por vía de generación (c. 10), conviene indicar cómo ella se encuentra, es decir *está*, en los hijos de Adán convirtiéndolos en hijos de ira. Este punto exige del autor un despliegue casi virtuosístico del uso de diferentes partículas para indicar todas las relaciones existentes entre los miembros

⁹ La hipótesis del *purus homo* elaborada aquí por Anselmo, su lugar y su importancia en el conjunto, serán examinadas más adelante.

del género humano pecador y su padre responsable. Este análisis conduce a la última categoría importante que importa destacar.

8. — El pecado original está, pues, en los infantes racionales y, por lo mismo, cada uno de ellos lleva (*portat*) su propio pecado por el que es condenado justamente (c. 26). Pero sus respectivos pecados originales, que en cuanto tales son iguales (*aequales*: c. 24-27), son no sólo menos graves sino “otros”, *i. e.* distintos del pecado de Adán:

“sicut significat infantum *minus* esse quam peccatum Adae ita aperte monstrat *aliud* esse” (c. 26).

Sin embargo, continúa Anselmo, se dice que lo lleva (*portat*) porque la iniquidad del pecado de Adán es causa de su iniquidad: “*Illud enim fuit causa, istud est effectum*” (c. 26; cf. c. 24, fin y c. 23 inicio: “causaliter”).

Esta correlación causa-efecto hace, pues, culminar el segundo momento de clasificación terminológica dedicado más bien a manifestar las relaciones entre el pecado de Adán y el de sus hijos: necesidad de *propagación* natural, que permite y exige la *transmisión* de la necesidad del pecado por medio del semen, y que hace que el pecado original *esté* realmente y grave onerosamente a quienes lo *llevan*. Hay, pues, relación de *causa a efecto* entre padres e hijos, lo que explica que el pecado de uno y otros sea distinto y de diversa gravedad. Comienza a insinuarse aquí la clara distinción, posterior a Anselmo, entre pecado originante y pecado originado, que formula con nitidez la doble vertiente del pecado original.

En dicha perspectiva se entiende quizá mejor el sentido del c. 27 consagrado a “definir” el pecado original: *quid sit originale peccatum*. Se trata por supuesto del pecado originado, el cual no es inteligible sin su relación causal al pecado originante.

La estructura de dicho capítulo compuesto de dos grandes párrafos se ocupa también, a la luz de lo visto, de dos grandes problemas: hacer inteligible la *existencia* del pecado original atestiguado por la Escritura (*i. e.* su *esse*, que tal pecado pueda *estar* en los hombres), y en segundo lugar, su esencia o naturaleza (*quid sit*).

a) El primer problema afirma dos cosas: ante todo, la cuestión del *sujeto* del pecado:

“non aliud intelligo quam quod sit in infante, mox ut habet animam rationalem”,

indicando la presencia de un *verdadero ser humano* (“anima”, y por lo tanto voluntad) con exclusión del puro semen. Problema considerado y resuelto en el primer bloque de capítulos (1-8).

También se acentúa en este primer párrafo la igualdad del pecado original en todos los afectados por él (*esse aequale, et omnis qui in illo solo moriuntur aequaliter damnari*). Con lo que el pecado original, propio de la naturaleza corrompida, es diferenciado del pecado personal

que puede advenir y adviene posteriormente a los hombres. Se completa entonces lo ya esbozado en el c. 23, perteneciente al tercer bloque del libro¹⁰.

b) El párrafo dedicado a la esencia del pecado original subraya su carácter de injusticia, *i. e.* la ausencia de la *debida justicia* indicada desde el primer bloque de capítulos. Así se lo expresa mediante la fórmula:

“factam per inoboedientiam Adae *iustitiae debitae nuditatem*, per quam omnes sunt filii irae, quoniam et naturam accusat spontanea quam fecit in Adam *iustitiae desertio*, nec personas excusat... recuperandi impotentia. Quam comitatur *beatitudinis quoque nuditas*, ut sicut sunt sine omni *iustitia*, ita sint absque omni *beatitudini*. Per quas duas *nuditates in huius vitae exsilio* expositi sunt...”.

El pecado original conforma entonces el estado de exilio de los hijos de Adán, consistente en la doble desnudez de la justicia y la felicidad, sumiendo al hombre en una situación de corrupción que lo expone constantemente a todo tipo de males (*patentes peccatis et miseriis incessanter ocurrentibus et undique irruentibus*).

Se marca también aquí el carácter *culpable* de dicho estado al insistir en que esa desnudez indebida, de acuerdo a lo ya adelantado desde el comienzo del libro¹¹, no es bajo ningún título excusable sino que es acusadora, pues tiene su origen en la *espontánea deserción* de la justicia que la naturaleza operó en Adán.

La conexión causal con Adán está, pues, indicada en los dos aspectos del problema y, a nuestro entender, de la manera siguiente: si lo que concierne al *esse* se refiere a la propagación *natural* (*in omnibus infantibus naturaliter propagatis esse aequale*), lo que mira a la *esencia* insiste en el aspecto *voluntario* de la culpa de Adán, más exactamente de la acción cometida por la naturaleza en Adán (*spontanea quam fecit in Adam iustitiae desertio*)¹².

Esto nos lleva a dar un paso más considerando las diversas relaciones entre naturaleza y persona presentes a través del libro. A ello ayudará el intento de captar los lazos principales que las categorías recién vistas guardan con las tres partes del libro.

¹⁰ Al hablar del problema de la existencia o del *esse* del pecado original no se pretende que Anselmo haya querido probarlo, ni siquiera dando razones *a posteriori* de dicho misterio. Sólo se afirma aquí que no puede hacerse inteligible que dicho pecado exista sino encarando dónde y cómo puede existir, *i. e.* hablando de su sujeto humano.

¹¹ DCV c.2: “Nec impotentia excusat eam in infantibus, qui in illis non solvit quod debet, quoniam ipsa sibi eam fecit deserendo iustitiam in primis parentibus in quibus tota erat et semper debitorum est habere potestatem, quam ad semper servandum iustitiam accepit”; cf. c.27: “...quoniam et naturam accusat spontanea quam fecit in Adam iustitiae deserti, nec personas excusat... recuperandi impotentia”, y c.29.

¹² Cf. también c.23: “Hac ratione... facit natura personas infantum peccatrices”. El texto será citado en su integridad más adelante.

B. — *Lugar de las categorías en las tres secciones de DCV*

El marco de referencia lo ofrece la relación entre naturaleza y persona en orden al pecado. Aunque el c. 2 marca desde el comienzo la simultaneidad y la diferencia entre ambos términos, insiste sin embargo en la diferencia:

“Licet enim in unoquoque homine *simul* sint et natura qua est homo, sicut sunt omnes alii, et persona qua discernitur ab aliis... et *uniuscuiusque peccatum sit in natura et persona...*: est tamen peccatum quod quisque trahit cum natura in ipsa sui origine, et est peccatum quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse facit illud postquam iam est persona discreta ab aliis personis”.

El c. 23, perteneciente a la última sección, marca en cambio la correlación:

“et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam, hoc modo: ... Quod vero de ligno vetito (Adam) comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, id est propria fecit. Quod tamen egit persona non fecit sine natura... Similiter fit in infantibus e converso. Nempe quod in illis non est iustitia quam debent habere, non hoc fecit illorum voluntas personalis, sicut in Adam, sed egestas naturalis, quam ipsa natura accepit ab Adam... Hac ratione quoniam natura subsistit in personis et personae non sunt sine natura, fecit natura personas infantium peccatrices. Sic spoliavit persona naturam bono iustitiae in Adam, et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et iniustas facit. Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnibus qui de illo naturaliter propagantur, et est in illis originale sive naturale”.

Esta correlación entre naturaleza y persona aplicada en las diversas situaciones de Adán, por una parte, y de sus descendientes, por la otra, manifiesta bien la diferencia entre la primera y la tercera parte del libro:

— Iª parte (cc. 1-8): de la persona a la naturaleza, del *facere* al *trahere ab origine*. Se acentúan las diferencias.

— IIª parte (cc. 22-29): la correlación entre ambos términos acaba constituyendo a la naturaleza como una especie de término medio entre la persona de Adán y la de sus hijos (cf. el texto del c. 23 arriba citado, desde “Hac ratione...”).

Con relación a Adán la persona hizo el mal, pero no lo realizó sin la naturaleza, sometiéndola a un estado de indigencia (egestas) natural indebida. En ese sentido Adán es causa y sus hijos se encontraban en él al pecar, no personalmente pues no existían como tales, sino *causaliter sive materialiter velut in semine* (c. 23). A ese estar en Adán (*in Adam*) *ex semine* o *secundum semen* responde la afirmación de los capítulos siguientes 24-26 donde se afirma que el pecado original está

en los hijos de Adán. En ese caso es la *naturaleza* corrompida *presente en ellos* y transmitida como tal por vía de generación natural que *causa (facit)* el pecado original en cada persona humana. En cierta medida, entonces, puede y debe decirse que la naturaleza humana es *causa y efecto* del pecado original de manera diversa:

— *causa* “in Adam”:

- en cuanto su persona no pecó sin su naturaleza: Adán-*persona*.
- en cuanto sus hijos estaban causaliter en él: toda la naturaleza humana pecó entonces cuando él pecó: Adam-*cabeza* (tota natura in eo)

— *efecto* en los descendientes:

- en cuanto cada uno de ellos es engendrado en estado de corrupción natural a causa del pecado personalmente cometido por Adán

— *causa* en los descendientes:

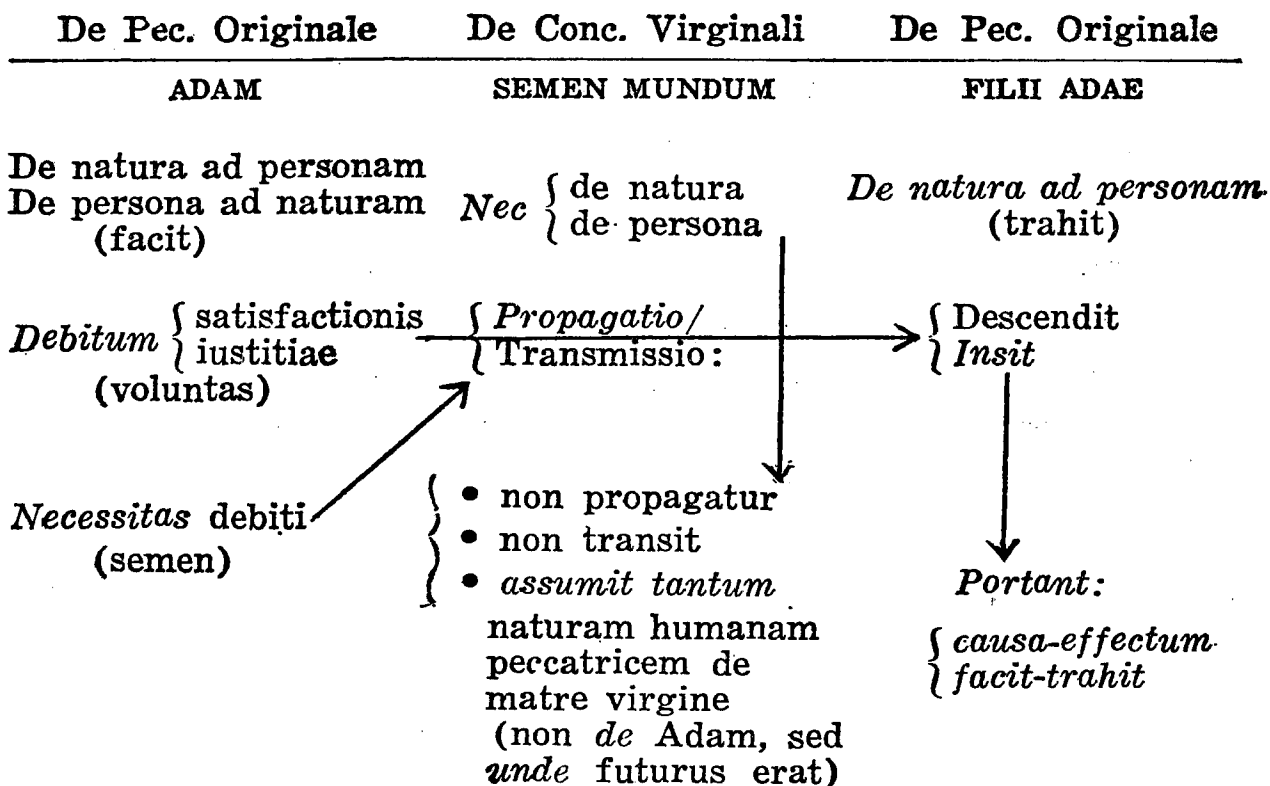
- en cuanto el pecado original está en ellos haciéndolos pecadores en razón de la naturaleza transmitida en situación de indigencia: *filiorum natura*
- en cuanto dicha natura afecta causalmente a cada una de las personas en su actividad pecaminosa posterior: *filiorum persona*¹³.

Esta interacción de causa-efecto, que remite curiosamente a otras consideraciones anteriores de Anselmo relativas al pecado del demonio¹⁴, permite enmarcar sólidamente las tres partes del libro en cuestión y ubicar convenientemente las categorías antes enumeradas así como su exacto lugar dentro del itinerario del libro. Sólo queda por agregar que, si la I^a y la III^a parte se reparten las interacciones entre persona y naturaleza, la II^a parte dedicada al *semen mundum de virgine* excluye que dicha correlación pueda jugar de alguna manera en su caso. Así se muestra la imposibilidad para el hombre-Dios de contraer el pecado original. En El no interviene ni la causalidad de la naturaleza sobre la persona ni la de ésta sobre la primera. El “*semen mundum*” *nec facit nec trahit peccatum originale*.

Dentro de estas perspectivas puede presentarse el siguiente gráfico, suficientemente claro en sí mismo después de todo lo que antecede:

¹³ DCV c.427: “...et sicut persona propter naturam peccatrix nascitur, ita naturam per personam magis peccatrix redditur, quia cum peccat persona quaelibet, peccat homo”.

¹⁴ Sobre el pecado del demonio cf. *De casu diaboli* c.27 y *Cur Deus homo* II, 21. Referencia explícita a estos textos al final del artículo.



Este es el esquema central que muestra la conexión de los elementos más importantes en torno a los cuales gira la reflexión de DCV. Se mantiene, pues, suficientemente sólida la *lectura* tripartita que permite articular de manera coherente el *discurso* de las tres partes a través del tejido enhebrado por las *categorías*.

Quedaría por añadir el desarrollo específico de la segunda columna dedicada a la concepción virginal. Anselmo le dio no poca importancia a causa de su relación con la problemática del CDH. Sin embargo fue también lo bastante perspicaz para comprender que estos desarrollos no hacen a la esencia del problema soteriológico tal como él lo concebía, razón por la que, creemos, se abstuvo de integrarlo en su obra precedente. Por otra parte, esos aspectos, interesantes en sí mismos, tampoco son esenciales para captar su concepción del pecado original y por eso remitimos su exposición para un próximo artículo.

Conviene en cambio insistir ahora, dentro del contexto de nuestro análisis, en la especial relación que la estructura del pensar anselmiano, expresada a través de la articulación de las categorías, guarda con el contenido teológico del libro. Se lo mostrará poniendo de relieve más explícitamente el problema específico que se plantea en torno de cada una de las categorías empleadas.

C. - Problemas de contenido

Se trata de captar el orden sucesivo de los diversos temas que configuran la concepción anselmiana del pecado original, tal como van surgiendo del análisis del texto. He aquí, al parecer, los principales:

1. – Problema de la *naturaleza humana pecadora*:

- responde a la intención de comprender cómo Dios pudo asumir un hombre que forma parte del género humano pecador (“de massa peccatrice humani generis sine peccato”: dice el Prólogo): conexión con el CDH.

- elabora la relación entre naturaleza y persona desde el c. 1 acentuándola diversamente en las tres partes de acuerdo a lo ya indicado.

- con ello se pretende aclarar en qué medida el pecado original afecta a la naturaleza humana *corrompida y corruptora*: el c. 2 se intitula “qualiter humana natura corrupta est” y termina afirmando del pecado original: “ut a nullo gravius ostendi possit”.

2. – Problema del *sujeto del pecado original*:

- responde a la intención de discernir entre *voluntad*, verdadero sujeto del pecado original, y el *semen* no perfectamente humano y como tal incapaz de ser afectado por el pecado. Se abre así el camino a la diferencia entre la segunda y la tercera parte del libro (*semen-infans rationalis*).

- explica la relación y la diferencia entre el *debitum* y la *necessitas peccandi*, elaborada en la 1ª parte (c. 7) y aplicada en las otras dos. Diferencia de acentos: el “debitum” está más marcado en la Iª y IIIª partes, la “necessitas” en la IIª, ya que sólo de ella puede hablarse, y a título de hipótesis, acerca del hombre-Dios.

- el “debitum” se divide a su vez en “debitum satisfactionis et iustitiae integrae”. La parte más importante está consagrada a la satisfacción en el caso del hombre-Dios (para excluirla) mientras que en el caso de los restantes hijos de Adán se acentúan ambas, más el castigo que las acompaña.

3. – Problema de la *transmisión del pecado original*:

- responde a la intención de comprender cómo el pecado de Adán puede transmitirse, i. e. pasar (*pertransire*) hasta sus descendientes.

- propone matices que ilustran por así decir los puntos inicial y terminal de la transmisión: la propagación natural a partir de Adán por vía de generación (c. 10), y el modo como desciende hasta sus descendientes (c. 23: *descendere, inesse, portare*). Temática abordada solamente en las partes IIª y IIIª.

- la solución del problema se formula gracias a un recurso habitual en otras obras de Anselmo: el uso de *partículas* que expresan diversas *relaciones causales*¹⁵.

He aquí los principales textos:

¹⁵ La importancia de este tratamiento “causal” de las partículas en el *Cur Deus homo* fue examinado en nuestros estudios: *Fe y razón en el “Cur Deus homo”*, en Teología, 1980, pp. 52-60, y *El lugar de María en el discurso cristológico de Anselmo de Canterbury*, *ibid.*, 1981, pp. 25-30.

- a) c. 2: "Et quia tota natura humana *in* illis erat, et extra ipsos *de* illa nihil erat, tota infirmata et corrupta est" (la misma fórmula vuelve exactamente en los cc. 10 fin, y 23 "qualiter").

Por lo tanto la naturaleza humana:

- erat *in* Adam
- *de* illa erat
- nihil *extra* illos

- b) c. 10: "Est quidem unusquisque filius Adae et homo per creationem, et Adam *per propagationem*, et persona per individualitatem, qua discernitur ab aliis. Non enim habet esse hominem ab Adam, sed *per Adam*. . . Deus qui eum creavit hominem, *fecit in eo* hanc naturam ut *de illo* propagarentur homines".

No es fácil captar las relaciones entre ambos textos. Una cosa sin embargo es clara: el modo como toda la naturaleza humana (*nihil de illa*) estaba en Adán (*in Adam*) se traduce aquí por la fórmula *per propagationem*. Esto significa: Dios, al crear al hombre-Adán y en él a la totalidad de la humana naturaleza, creó también en él la "natura propagandi" para que de él y por él se propagaran los hombres de acuerdo al estado en que Adán se encontraba (i. e. con la gracia de engendrarlos justos y felices como él mientras no pecara).

- c) c. 23: "Sed sicut dictum est, *in illo* fuerunt non alii *ab illo*, et ideo longe aliter quam sunt *in se ipsis* (i. e. causaliter sive seminaliter et non personaliter):

Verum quamvis constet eos omnes (infantes) *in illo* fuisse, solum tamen Filius Virginis valde diverso modo ab aliis *in illo* fuit. Omnes quippe alii sic fuerunt *in illo*, ut per naturam propagandi, quae potestati et voluntati eius subdita erat, *de illo* essent; solus vero iste non sic *in eo* fuit, ut per naturam aut voluntatem eius *de illo* fieret. De aliis enim acceperat Adam quando peccavit ut esset hoc *de quo* illi futuri erant, ut et *de illo* essent; de isto vero, ut esset hoc *unde futurus erat*, non autem ut et *de illo* esset, quia non erat *in eius* potestate, ut et *de ipso* propagaretur. . . Erat tamen *in eo natura de qua propagandus erat*, non eius sed *Dei potestate*. . . Spiritus Sanctus et virtus Altissimi de virgine muliere virum mirabiliter propagavit. . . Fuit tamen *in illis* (in parentibus ab Adam usque ad Mariam), quia erat *in eis inde ipse assumendus erat*. . . non voluntate creaturae aut potestate, sed sola divina virtute. . .; sed iste tanto mirabilius et maiori gratia, quanto illi puri homines, hic homo-Deus factus est. Valde itaque diverso modo iste erat *in Adam* quando peccavit, quam erant illi, qui voluntario et naturali cursu procreantur. *Illos ergo quodam modo facit Adam*, quos per acceptam potestatem *humana voluntas seminando et natura germinando procreant*; istum vero non nisi *Deus fecit quamvis de Adam, quia non per Adam, sed per se velut de suo*".

Este largo texto del c. 23, que debe ser leído en su integridad, marca bien la diferencia entre el hombre-Dios y los demás descendientes de Adán siguiendo la terminología antes empleada. El hombre-Dios es:

- *in* Adam (et *in* aliis parentibus *post* Adam usque ad Mariam)
- *de* Adam
- *non per* Adam (*per propagationem* natural./volunt.)
- *sed unde* futurus erat, *unde assumendus* erat
- *per* Deum velut *de* suo.

Al no ser propagado por la vía normal "*ab* Adam = *per* Adam", el pecado original no le es transmitido, i. e. no pasa por El (transmissio, propagatio, pertransire).

Por otro lado, El asume la naturaleza humana que viene de Adán a través de la virgen-mujer: eso lo hace miembro del género humano que debe redimir (de Adam = *unde* futurus erat), pero asumir esa naturaleza no equivale a arrastrar en sí la herencia fatídica, a llevar el pecado original (nec trahit, nec portat, tantum assumit).

De tales reflexiones surge una imagen de Adán como padre de la humanidad que aúna en sí la totalidad de la naturaleza humana (nihil de illa extra illum), i. e. todas las energías y facetas que configuraban la humanidad inicial y que a través de la propagación desde Adán debían continuar configurándola: la naturaleza con el poder de engendrar, la voluntad que usa (bien o mal) de dicho poder, y la gracia de transmitir (o no) a los demás el estado de privilegio (iustitia/felicitas) en el que se encontraba haciéndole fácil la perseverancia en el bien original.

Esto conduce de la mano al problema siguiente.

4. — Problema de la *naturaleza del pecado original*:

- responde a la intención de mostrar, dentro de lo posible, lo que Anselmo expresa desde el comienzo del libro. En efecto, en el c. 1 se lee: "Videtur itaque dici originale ab ipsa origine uniuscuiusque personae humanae. Quamvis si quis dicat peccatum vocari originale, eo quod ab illis descendat in singulos a quibus habent originem naturae non contradicam, si tamen non negetur *originale peccatum cum ipsa uniuscuiusque personae origine trahi*".

Se trata, pues, de comprender cómo los hombres al nacer tienen un pecado especial, original en el doble sentido de la palabra, que llevan personalmente en cuanto y porque nacen seres humanos, i. e. este género humano que procede de Adán. El interés recae enteramente sobre el pecado original originado.

- Anselmo elabora a ese efecto las diversas relaciones entre *causa y efecto*. Si en una primera consideración el pecado original originado parecería deber ser considerado como efecto con relación a la acción causal de Adán, los diversos matices del texto muestran que es imprescindible comprenderlo también y sobre todo como causa: no sólo en

cuanto de esa naturaleza corrompida saldrán los actos personales pecaminosos, sino en cuanto el mismo estado de la naturaleza constituye (facit) en sí a los que la llevan (portant) pecadores. Y eso, absolutamente (est absolute peccatum: c. 3). En tal sentido los hombres forman parte de la *massa peccatrix*, aunque ésta sea propiamente pecadora sólo en lo que se refiere a la voluntad (c. 15).

5. – Problema de la *gravedad del pecado original*:

- responde a la idea que domina todo el libro desde el comienzo, donde Anselmo se pregunta “qualiter humana natura corrupta est” (c. 2) esforzándose, diríase, por cargar las tintas para que su gravedad no pueda ser acentuada aún más “ut a nullo gravius ostendi possit” (ib., fin)¹⁶.

- El pensamiento del autor parece oscilar entre dos extremos: el de la máxima gravedad concebible y, por otra parte, el de una gravedad más o menos relativizada. De eso se ocupa la tercera parte de la obra, donde luego de indicar que el pecado de los hijos de Adán “non (est) per omnia tam grave” (c. 22), lo califica de *minus* (c. 22-23) y *aliud* (c. 26) con relación al pecado de Adán, para en fin tratarlo de *aliquod peccatum* (c. 28) en un contexto donde el “aliquod” equivale casi a *parvum* (ib). Léanse estos textos:

“Ita igitur et peccatum infantum *minus* est quam peccatum Adae, et nullus tamen sine universali satisfactione salvatur per quam et *magnum et parvum peccatum* dimittitur” (c. 23, *ver. finem*).

“Impossibile est itaque aliquem hominem cum aliquo quamvis *parvo peccato* salvari. Quare si quod dixi *originale* peccatum est *aliquod peccatum*, necesse est omnem hominem in eo natum illo non dimisso damnari” (c. 28).

- Importa sin embargo comprender bien el sentido de la gravedad de dicho pecado que, a ojos de Anselmo en eso testigo de la tradición, coloca al hombre en situación de *exiliado* (c. 27). Los elementos más significativos, y también los más desconcertantes, aparecen en el c. 24 donde se pinta una nueva comparación con Adán que parece invertir los términos empleados anteriormente acerca de la respectiva gravedad de padre e hijos. Aquí se acentúa la situación de indigencia de los descendientes de manera tal que ésta supera con mucho la de Adán pecador.

¹⁶ Importa tener presente la descripción que Anselmo hace de dicha situación en el c.2: “*Corpus* quidem, quia tale post peccatum fuit, qualia sunt brutorum animalium, corruptioni et carnalibus appetitibus subiacentia. *Anima* vero, quia ex corruptione corporis et eisdem appetitibus atque ex indigentia bonorum quae perdidit, carnalibus affectibus est infecta... Quoniam igitur per se nec satisfacere pro peccato, nec iustitiam derelictam recuperare valet, et corpus quod corrumpitur aggravat animam, et tunc maxime quando infirmius est, ut in infantia et in utero matris, ut nec intelligere iustitiam possit...”. Ver también cc. 8, 28 y 29.

He aquí el texto:

“Haec nuditas iustitiae descendit ad omnes ab Adan, in quo *humana natura se spoliavit eadem iustitia*. Nam etsi in Adam illi remansit aliqua iustitia, ut in rebus aliquibus rectam servaret voluntatem, sic tamen privata est illo dono, quo sibi iustitiam custodire poterat in posteros, *ut in nullo eorum ipsa cum aliqua iustitia se propagare queat*. Plus itaque in infantibus auferre sibi non valuit, quam omnem iustitiam et beatitudinem, quae nulli datur aliqua carenti debita iustitia. Quod autem proximorum iniustitia parentum possit hanc augere iustitiae nuditatem, qua non valet in infantes ab Adae peccato maior descendere, non videtur possibile. Nam ubi nulla est iustitia, nulla potest augeri iustitia. Unde autem nulla potest absentari iustitia, ibi addi nulla valet iniustitia. Nullam ergo infantibus suis addere queunt iniusti parentes iniustitiam super praedictam nuditatem iustitiae...”

Curiosamente este texto dedicado a mostrar la igualdad del pecado original en todos los hombres descendientes de Adán (c. 24 fin) marca la diferencia de gravedad de éstos con su padre: en Adán pecador queda *aliqua iustitia*, pero al perder el don de la propagación en la justicia sólo consigue transmitir una naturaleza privada de toda justicia: *nulla est iustitia*. La afirmación “*plus illi auferre non valuit*” invita a concebir el pecado original como el estadio ínfimo del mal. Si se nos permite glosar invirtiéndola la fórmula del “Proslogion”, algo así como un “*quo minus cogitari nequit*”. Hay que tomar, pues, muy en serio la descripción de dicho estado tal como lo expresan los textos citados en la nota precedente¹⁷.

- Esta idea de la gravedad insólita del pecado original aparece ligada a la necesidad de la satisfacción ofrecida por Cristo, como atestiguan los finales de los capítulos 22 y 23, y por otra parte, a la necesidad del bautismo para poder liberar a los infantes de la culpa y de la condenación que le está indisolublemente unida. De ello tratan los capítulos finales 28 y 29¹⁸.

- También en estos textos aparece la idea señalada antes, de que es la misma *natura que se causa a sí misma* semejante situación miserable: “in quo (Adam) *humana se spoliavit eadem iustitia*” (c. 24, *ver. initium*); “in eadem mala ipsa (natura) *se praecipitavit*” (c. 22 *v. finem*).

Así, pues, la enumeración y análisis de estos cinco problemas

¹⁷ Pero ¿cómo relacionar esta postura con la afirmación del c.27 donde se dice que la naturaleza se vuelve *magis peccatrix* por el pecado de las personas?...

¹⁸ Es de observar que la *damnatio* no aparece nunca en Anselmo como mero efecto del pecado original sino como acompañándolo de manera inseparable. Hay un innegable paralelismo entre: la justicia y la felicidad que la acompaña (beatitudo concomitans) y, por otro lado, el pecado original (como iniquidad) y la “*damnatio*” (como pena que acompaña). Ambas integran sea el estado de justicia original perdido, sea el estado de pecado original contraído.

referidos al contenido del libro muestra una clara progresión correlativa al orden de la composición del libro. Los temas se van sucediendo para ir dando mejor conciencia de la gravedad del pecado original. Si el tema surge, como atestigua el Prólogo, de la necesidad de aclarar cómo el hombre-Dios pudo asumir una humanidad pecadora sin pecado, el enfoque directo de dicho pecado pone de relieve el estado catastrófico, de exilio, indigencia y total desnudez humana (racionalidad, justicia y beatitud, según la formulación del CDH II, 1) en que la naturaleza se sumió a partir de Adán y de la que sólo la satisfacción operada por el hombre-Dios puede levantarla.

El sentido y la importancia de esta insistencia en la gravedad del pecado original pueden ser mejor comprendidos todavía haciendo alusión a dos elementos mayores de la doctrina moral de Anselmo tal como aparece en su trilogía dedicada a esos problemas¹⁹.

De libertate arbitrii, por una parte, muestra bien que:

- el llamado o exigencia del bien moral está en cierta manera inscripto en la constitución natural de la voluntad racional,
- dicha exigencia puede ser contrariada por el mal uso de la voluntad, de lo que dan testimonio no sólo el pecado sino, antes que él, la misma tentación,
- la presencia del poder de pecar (*potestas peccandi*) en el libre albedrío es signo de la imperfección creada en el terreno de la libertad,
- esa espontaneidad del libre albedrío es ocasión para que la creatura, en el orden del bien y del mal, sea causa y efecto de su propio destino, i. e. merezca (o no) su felicidad.

Esta alusión ilumina las presentes reflexiones sobre el pecado original. En efecto, así como la voluntad *natural* del hombre tiene ya una destinación o finalidad moral hacia el bien, i. e. que el hombre no es naturalmente neutro en la línea de la moralidad, así tampoco la voluntad *original* del hijo de Adán, en cuanto miembro de esa naturaleza pecadora, es moralmente neutra sino que está inicialmente orientada por una finalidad moral corrompida que la hace formar parte de la *massa peccatrix*. Así distingue Anselmo al comienzo del c. 10: “*unusquisque filius Adae... (est) et homo per creationem, et Adam per propagationem...*”. No neutralidad moral en ambos casos, una con signo positivo y la otra negativo.

Es de notar que el hombre adamítico no nace entonces con el solo signo de la imperfección propia de toda creatura en cuanto tal, de la que da testimonio la tentación y el poder de pecar, sino que nace originalmente viciado en sus tendencias naturales anímicas y corporales. Se trata de una *impotentia non peccandi* que es una *privación culpable*²⁰.

¹⁹ Sobre la trilogía moral anselmiana ver nuestro estudio *Un tryptique sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.

²⁰ Cf. DCV, c. 29: si *post baptisma* se trata solamente de una *impotentia*, antes del bautismo es cuestión de una *impotentia indebita* y por lo mismo pecaminosa.

Pero esa indignancia culpable que la naturaleza se hizo a sí misma en los orígenes, no parece inteligible sin el recurso a la presencia y a la actividad de dicha naturaleza en el padre Adán, donde ella estaba contenida en su totalidad (tota), y donde también los descendientes estaban contenidos "seminaliter materialiter vel causaliter" (c. 23). Es ahí donde la naturaleza se despojó a sí misma para siempre, y es a partir de ese origen que la reciben sus descendientes.

Con este fin conviene dirigirse, en segundo término, a *De casu diaboli* y recordar que Anselmo formula allí lo más profundo del pecado angélico gracias a la misteriosa frase: *ipsa (voluntas) sibi causa efficiens fuit, si dici potest, et effectum*" (c. 27).

Causa et effectum: la misma terminología, pues, que en esta obra sobre el pecado original. Lo que en el demonio se opera a título personal, de modo que cada uno de ellos sea su propio efecto, i. e. que se cause a sí mismo en el orden del mal moral, sucede también en los hombres, con la diferencia que la interacción entre causa y efecto no es aplicable a ellos sino con referencia a una unidad de género que aúna a todos los individuos de la misma naturaleza. Cosa imposible en el ángel si nos atenemos a las declaraciones del penúltimo capítulo del CDH (c. 21):

"nullus angelus per alium angelum salvari debet, quamvis omnes sint *eiusdem naturae*, quoniam non sunt *eiusdem generis sicut homines*".

La distinción entre naturaleza y género nos pone, a la luz de lo ya visto en DCV, en la pista de la propagación natural humana por vía de generación. Esa relación natural, física, entre los hombres los aúna, más allá de la comunidad de naturaleza, en una comunidad especial, de género, que influye, para bien y para mal, en su destino. Unidad en el pecado original y en la pena concomitante. Unidad también en la posibilidad de redención y restauración más allá del pecado. De ambas cosas está excluido el universo angélico²¹.

Más allá de estas diferencias, queda en pie que la relación causa-efecto, explícitamente empleada por Anselmo en ambos casos, abre un camino para introducirse en su visión sobre el oscuro mundo de la gravedad del pecado original en los hijos de Adán. Se han indicado ya las diversas acepciones que corresponden a la palabra "causa", que es la que presenta mayores problemas. Conviene aquí insistir, para finalizar estas líneas, que en el presente contexto del pecado original la palabra *causa* se refiere tres veces a los *hijos de Adán*:

- en cuanto estaban "causaliter vel seminaliter" en Adán
- en cuanto la naturaleza indigente recibida está realmente en ellos haciéndolos pecadores (originaliter)
- en cuanto esa naturaleza así dispuesta afecta causalmente a cada uno en su actividad personal posterior.

²¹ Sobre el tema se puede también consultar el CDH I,17 donde se presentan otras razones que tienen relación con los capítulos 21-25 de *De casu diaboli*.

Por lo tanto, la palabra "*causa*" con relación a *Adán* sólo indica que éste no pecó personalmente sin la naturaleza humana que estaba íntegramente en él (*nihil de ea extra eum*).

En fin, la palabra "*efecto*" indica la relación del estado de corrupción de los hijos recibido de la culpa personal del padre *Adán*.

El presente análisis conduce a esta *conclusión*: la dinámica de la exposición anselmiana tiende a acentuar el problema del pecado original por sobre el de la concepción virginal. En particular, la gravedad del pecado original como corrupción de la naturaleza humana. Los problemas referentes al *contenido* derivan de las reflexiones precedentes sobre las *categorías* empleadas en las tres partes de la obra que fueron objeto, por así decir, de tres *lecturas* sucesivas.

Quedan por encarar muchos otros aspectos que conciernen en particular, como se dijo en su momento, el tema de la concepción virginal. Ellos abarcan tanto la doctrina como el método anselmiano. En especial estos últimos adquieren allí todo su significado. Convendrá, pues, dejarlos para un tratamiento ulterior que ponga en relieve detalles y matices. Al mismo tiempo, ello redundará en una nueva mirada sobre las tres lecturas aquí practicadas. Sin rectificar lo ahora concluido, un análisis de todo el conjunto permitirá entrar más profundamente en la visión anselmiana del género humano pecador y del lugar único que en él ocupa el hombre-Dios. Recién entonces podrá tener lugar una verdadera conclusión general sobre el conjunto de DCV.

(Continuará)

RÉSUMÉ

La première partie de cette étude s'attache à montrer la place prépondérante de la réflexion sur le péché originel dans l'architecture du *De conceptu virginali...*, oeuvre difficile et singulière du "corpus" anselmien. Grâce à une triple *lecture* (successivement centrée sur *Adan*, le Christ et tout homme), laquelle fait ressortir l'usage particulier des *catégories* employées par Anselme pour bien articuler son *discours*, on saisit mieux le sens de la *doctrine* elle-même, dont les points principaux (la nature humaine pécheresse, le sujet du péché originel, sa transmission, sa nature et sa gravité) dessinent en quelque sorte le portrait d'une *humanité en exil* (c.27).