

FIDES QUAERENS INTELLECTUM: EL MÉTODO DE SAN ANSELMO

Prof. Dr. Carlos Paván Scipione*

Abstract.

In this paper we study some particularly relevant aspect of the method's conception developed by Anselmo of Aosta to study revelatory truths. Our thoughts' theoretical itinerary is organized in three parts. In the first one we shall briefly locate the Anselmian methodological proposal within its own historical frame. Secondly, a close approach to the method's subject should take place from the ideas of veritatis claritas y rationis necessitas' point of view. Furthermore, on the last part, we shall attentively study the elements that integrate the concept of ratio fidei sustained by the Abbot of Bec.

Key words: *Anselmo of Aosta, scholastic method, theological rationality.*

I. El siglo XI se caracteriza, por lo menos en Italia, por un notable incremento de los estudios vinculados al derecho. Ahora bien, si tomamos en cuenta que el papado durante esos años se dedicó a la tarea de renovarse no sólo política sino, sobre todo, ideológicamente, es del todo comprensible tal renacimiento del interés por lo jurídico y, como consecuencia de ello, la gramática

***Carlos Paván** es Profesor (Titular) de Pregrado de la UCV. Realizó sus estudios de primaria en Padova (Italia). Licenciado en Filosofía por la UCV. Doctor en Filosofía por la UCV. Es Profesor (Titular) de la UCV y ex Director de la Escuela de Filosofía de la misma UCV. Actualmente ocupa el cargo de Jefe del Departamento de Historia de la Filosofía de la UCV. Es autor de varias publicaciones, entre las que destacan: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson*, y *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*. Ha sido condecorado por la UCV con la Orden José María Vargas.

y la dialéctica –en el sentido que, entonces, se le daba a esta palabra, es decir, lo que nosotros denominamos lógica¹- van adquiriendo una importancia cada vez mayor en una época en la que el poder de la palabra juega un rol protagónico. En esta atmósfera intelectual pensadores como Berengario de Tours encuentran el ambiente propicio para desarrollar sus habilidades. Rector de la Escuela de Saint Martin de Tours y Archidiácono de Angers (1040), en su *De coena Domini* muestra no compartir las enseñanzas que Fulberto (fundador de la Escuela de Chartres) le había impartido. Convencido de que la dialéctica es la máxima expresión de la razón humana, Berengario la convierte en la llave maestra capaz de abrir todas las puertas del conocimiento². Así, aplicando la lógica al texto revelado, se atreve a negar que en la Consagración se produzca alguna transformación sustancial arguyendo que ello se prueba por la ausencia de cualquier cambio accidental. Reducida la fuente primaria del conocimiento a la sensibilidad, como señala Bonafede, Berengario llega a una conclusión claramente empirista: “lo que existe es sólo lo individual y lo particular, todo aquello que podemos ver y tocar, todo lo que se somete a las leyes del espacio. Con estas premisas gnoseológicas examina el dogma de la transustanciación y lo niega.”³ Ahora bien, en respuesta a tesis como la de Schnitzer quien sostiene la decisiva importancia de Berengario para la formación del método escolástico⁴, Grabmann piensa –con toda razón- que posturas tan extremas como la de este

¹ A este respecto, Michaud—Quantin escribe: “En el siglo XI y a comienzos del XII, el uso de *dialectica* es universal en la designación de la disciplina que orienta el ejercicio de la razón y discierne la verdad de la falsedad; el término *logica* no ha sido olvidado, pero es abstracto; cuando se trata de designar concretamente el esfuerzo humano por conocer exclusivamente con su propio entendimiento, las palabras *dialectica*, *dialecticus* son las que usan espontáneamente los autores.” (P. Michaud-Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, trad. it., Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1970, p. 61). La traducción al castellano de todos los textos que la ameriten es mía.

² Grabmann, en su magistral historia del método escolástico cita este texto de Berengario: “*Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere*” [“Es claro que en todo hay que recurrir a la dialéctica porque recurrir a ella es recurrir a la razón”] (la traducción de los textos en latín que no sean de Anselmo es mía). Y el gran erudito alemán, refiriéndose a semejante manifestación de racionalismo, comenta que, según Berengario: “Sólo quien no está en condiciones de llegar a la conquista de la verdad mediante el pensamiento racional se conforma con la autoridad.” (M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, trad. it., Bari, Laterza, 1980, vol. I, p. 26).

³ En *Enciclopedia Filosofica*, Roma, Edipem, 1979, I, p. 844.

⁴ Grabmann cita el siguiente texto de Schnitzer: “Si Berengario había limitado sus

autor no sólo no contribuyeron a la formación del método escolástico sino que, más bien, la frenaron creando violentas reacciones en autores menos dispuestos a reconocer los derechos del análisis racional. A este respecto, Grabmann señala que “históricamente se ha demostrado que, en la segunda mitad del siglo XI, el movimiento científico en vigoroso ascenso –movimiento que, hacia finales del siglo, gracias a la imponente personalidad de Anselmo de Aosta, habría llevado a la fundación de la verdadera Escolástica- [...] tuvo su comienzo en los adversarios de Berengario [...]. Éste ha utilizado el procedimiento dialéctico de una manera exagerada y unilateral.”⁵ En tal sentido, el intérprete llega a esta conclusión: “a lo sumo se podrá hablar de cierta influencia indirecta de Berengario en el desarrollo de la Escolástica y de su método, en el sentido de que él, con su doctrina eucarística, estimuló muchos de sus contemporáneos a defender la ortodoxia, provocando una gran producción de escritos polémicos y promoviendo de esta manera un imponente movimiento teológico.”⁶

El radicalismo de autores como Berengario permite explicar la virulencia crítica de muchos teólogos preocupados por los posibles efectos de semejantes teorías. Entre ello destaca Pier Damián, jurisconsulto de Ravenna, monje a partir de 1038 y convencido protagonista de la reforma eclesiástica que alcanzará su máxima expresión durante el papado de Gregorio VII. Ivo de Chartres es uno de sus blancos preferidos y el implacable teólogo aprovecha cualquier ocasión para denunciar los estudios profanos en teología. He aquí sus palabras: “Así es, hermano, quieres aprender la gramática. Aprende a declinar a Dios en plural. En efecto, el docto maestro, estrenando un nuevo arte de la desobediencia, introduce en la declinación una norma inaudita, apta también para el culto de muchos dioses.”⁷ La polarización que, en autores como Berengario y Pier

deducciones dialécticas a la doctrina eucarística, también los demás dogmas religiosos fueron examinados, distintos problemas fueron tratados y los sabios se dividieron en dos grupos: el de los nominalistas y el de los realistas. En particular no podemos dudar que Berengario, con su tratamiento del todo formal de los enunciados de la fe, no haya dado un poderoso impulso a la Escolástica incipiente y que ya en su *De sacra Coena* no se haya acercado al método escolástico.” (*Berengar von Tours*, München, 1891, p. 411; citado por Grabmann, 1980, I, p. 265).

⁵ Grabmann, 1980, I, p. 267.

⁶ *Ibid.*

⁷ *De sancta simplicitate*, I: cit. por Garin en *Storia della Filosofia Italiana*, Milano, Einaudi, 1978, Vol. I, p. 46. Refiriéndose a este autor, Garin escribe: “quiere salvar el Dios-voluntad de toda limitación lógica exterior, e idealmente anterior. En sí Dios es aquella

Damián, radicaliza al máximo la oposición entre teología y dialéctica permite destacar la audacia y la inteligencia que, en toda época, caracterizan a hombres como Lanfranco de Pavia (1010-1089) quien, en un ambiente cultural tan crispado, transita el siempre difícil camino de la conciliación y la prudencia y, abandonada como muchos la actividad jurídica, crea en Bec una escuela que se volverá muy prestigiosa y en la cual estudiaran pensadores de la talla de Anselmo de Aosta e Ivo de Chartres, aquel mismo Ivo blanco de Damían. Lanfranco, fino lógico y, a la vez, hábil político ataca con decisión el *De sacra Coena* de Berengario criticándole texto con estas palabras: “abandonando las sagradas autoridades te refugias en la dialéctica. Pero si tuviese que dar o recibir una respuesta acerca de los misterios de la fe, preferiría que se me contestase, y contestaría yo mismo, que conciernen más bien las santas autoridades que las razones dialécticas.”⁸ Por otra parte, el equilibrio que lo caracteriza le impide condenar *in toto* a la dialéctica y, por ende, pregona una inteligente síntesis que haga posible la convivencia de *authoritas* y *ratio*. Escribe Grabmann al respecto: “para Lanfranco la dialéctica es sólo un medio para lograr un determinado objetivo, una ayuda para la explicación y el esclarecimiento de la materia religiosa. Por eso reprocha a Berengario el uso de la dialéctica como fin en sí mismo utilizándola en el terreno teológico por amor a la fama y por el gusto de la polémica.”⁹ En su crítica al maestro de Tours, Lanfranco utiliza con maestría los recursos dialécticos pero, según su punto de vista, las armas de la argumentación son medios y no fines. Allí radica su importancia y el valor de su enseñanza que formará¹⁰ a un pensador de la talla de Anselmo de Aosta en un tiempo que bien puede ser considerado como una de las épocas decisivas de la historia cultural europea.

tiniebla luminosa de la que nos habla el Areopagita que él mismo cita y de la que hablarán los nominalista y Nicolás de Cusa. Considerarlo como voluntad pura, colocada más allá de la lógica humana, es reafirmar la inconmensurabilidad de lo humano y lo divino” (ibid.)

⁸ *De corpore et sanguine Domini*, c. 7; citado por Grabmann, 1980, I, p. 271.

⁹ Grabmann, 1980, I, p. 271 s.

¹⁰ Según Cenacchi, “En el estudio de las fuentes destacan tres autores quienes, de manera distinta, ejercieron una influencia directa en San Anselmo: Lanfranco de Pavia, que Anselmo llama «padre»; Escoto Eriúgena en lo concerniente a la relación entre fe y razón y en el uso de los términos filosóficos; San Agustín, el maestro al que Anselmo quiere ser comparado por la rectitud de su pensamiento.” (G. Cenacchi, *Il pensiero filosofico di Anselmo d' Aosta*, Padova, Cedam, 1974, p. 48).

II. “Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum: sed memento cum te trascendis, ratiocinantem animam te transcendere.”¹¹ Anselmo hace suya la conocidísima sentencia agustiniana¹² y así, de la especulación metafísica del *Monologio*, en una creciente interiorización, brotará, en el *Proslogio*, aquel «único argumento» que pretende liberar a la demostración de la existencia de Dios de cualquier referencia a la limitación y a la otreidad en un supremo esfuerzo en el que la realidad del Ser Supremo afirma desde sí misma su necesaria existencia¹³. Sin embargo, mientras el poder de la argumentación parece triunfar y el rigor dialéctico parece imponerse a la fe, el abad de Bec, en una muestra de humildad genuinamente cristiana, escribe:

*“si afirmo algo que no vaya confirmado por una autoridad superior, sino solamente por la razón, no se le dé más certeza que la que puede causar mi opinión, mientras Dios no me revele otra cosa mejor.”*¹⁴

¹¹ “Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón.” (San Agustín, *De la verdadera religión*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1975, t. IV, p. 141.

¹² Respecto de la influencia de San Agustín en el pensamiento de San Anselmo, es oportuno recordar estas palabras de Cenacchi: “El agustinismo de Anselmo no es unilateral. El se dirige a Agustín para escrutar las relaciones de fe y razón, de la «summa Veritas» y la «ratio humana»; para delinear el ascenso interior a Dios y la profundidad del alma humana que tiende hacia su Creador; para hacer posible un discurso desde la experiencia en función de la demostración racional de la existencia de Dios; y, por último, para los presupuestos de la teoría trinitaria y de la teoría de la encarnación del Dios-hombre. Pero Anselmo lleva a cabo todo esto con un estilo personal, en la más clara autonomía.” (Cenacchi, 1974, p. 53).

¹³ A este respecto hace algunos años escribí lo siguiente: “En efecto, el argumento en cuestión –precisamente denominado «a priori» por la tradición filosófica– pretende demostrar la existencia del ser absoluto *abandonado cualquier referencia a lo finito y utilizando una descripción de Dios que lo enmarca directamente en el mismo pensamiento*. El ente supremo deja de ser, pues, el *maius ómnibus* [como lo es en el *Monologio*] y se convierte en el *id quo maius cogitari nequit*: *la región óptica del ser absoluto ya no se concibe a partir de una relación que la vincule con el con el ente creado*.” (C. Paván, *Ser y pensamiento en Anselmo de Aosta*, en AA. VV. *Ensayos para una historia de la Filosofía*, Caracas, U.C.V. 1998, p. 197). Sigo creyendo que esto es cierto.

¹⁴ *Cur Deus homo*, en *Obras completas de San Anselmo*, trad.cast. de J. Alameda

La fe es la firme base teórica y el insustituible¹⁵ apoyo espiritual sobre la cual se yergue la especulación de un autor convencido de que, si la fe no nos brinda su ayuda, la razón se reduce a vana palabra. He aquí la esencia de la *fides quaerens intellectum* anselmiana, la linfa vital de aquel método filosófico y teológico en el cual el espíritu de los tiempos encuentra su más adecuada y plena expresión haciendo de su creador uno de los pensadores más destacados de la filosofía medieval.

Nuestra *forma mentis* moderna asocia la palabra “método” a aquellas largas cadenas de razones, a aquellas ideas claras y distintas que hicieron del discípulo de la Flèche el padre de una nueva era. Cuando casi todas sus doctrinas filosóficas han sido aplastadas por las críticas más devastadoras; cuando su teoría de la glándula pineal, del mundo animal reducido a mero mecanismo, su física y su metafísica ya no interesan a nadie, sigue vigente la idea de que la filosofía es reflexión metodológica. Hazard, gran conocedor de la conciencia moderna, sostiene que lo que seguramente queda del cartesianismo es: “su espíritu animador, su método -adquisición definitiva- y sus luminosas reglas para conducir a la razón, reglas tan simples y sólidas que, aunque no aclaren todo el campo de la verdad, permiten, por lo menos, ahuyentar parte de las tinieblas.”¹⁶ Ahora bien, al ojear las primeras líneas del *Monologio*, se adueña del lector la sensación de que el tiempo ha acelerado bruscamente su marcha y que ese espíritu cartesiano del que nos ha hablado Hazard empieza a latir en el

O.S.B., Madrid, B.A.C., 1952, Vol. I, p. 749. Citaremos esta obra con la sigla OC seguida por el volumen y la página.

¹⁵ Discutiendo justamente este texto, Vanni Rovighi -quien sostiene la tesis según la cual el *Monologio* debe entenderse como un texto elaborado con la sola luz de la razón y sin apoyarse en la fe cristiana, escribe: “¿Se trata de una subordinación de la *ratio* a la Revelación? No creo. 1. En primer lugar porque no me parece que la *auctoritas* se refiera la autoridad del Dios que se revela: la autoridad divina no es, de hecho, una *mayor auctoritas*, sino *auctoritas tout court*. [...] me parece, pues, una demostración de modestia y cautela como si Anselmo dijera: a mi me parecen argumentos necesarios, pero puede ser que sena sólo probables” (S. Vanni Rovighi, *Ratio in Sant' Anselmo d' Aosta*, en S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, vol. I, p. 36 s.). No comparto este análisis y, como señala con el acostumbrado rigor la misma autora, no hay que olvidarnos de que en el *Monologio* se “demuestra” la Trinidad lo cual desdice del carácter esencialmente racional del texto en cuestión.

¹⁶ P. Hazard, *La crisi della coscienza moderna*, trad, it., Milano, Il Saggiatore, 1983, p. 165.

corazón de la misma Edad Media. He aquí las palabras de Anselmo:

“Consultando más bien su deseo que la facilidad de la ejecución o la medida de mis propias fuerzas, me trazaron [se refiere a los monjes de Bec] el plan de mi escrito, pidiéndome que no me apoyase en la autoridad de las Sagradas Escrituras y que expusiera, por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones; que fuese fiel, en fin, a las reglas de una discusión simple, y que no buscase otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón [rationis necessitas] y de la evidencia de la verdad [veritatis claritas].”¹⁷

Si no Anselmo, por lo menos los monjes de Bec parecen haber dado un salto sorprendente que los ha catapultado de la Escolástica a la Modernidad. Una gran conocedora de la filosofía medieval y, en particular, del abad de Bec, Sofia Vanni Rovighi, al comentar el pasaje recién citado, anota: “Si puedo atreverme, utilizaría esta comparación: diría, repensando en las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, la *rationis necessitas* es el objeto de la *deductio*, la *veritatis claritas* es el objeto del *intuitus*.”¹⁸ Los monjes de Bec piden al genial pensador, a su maestro, que no se nutra de ninguna otra fuente que no sea la de la razón como si con ello dudaran de las palabras de la *auctoritas* prefigurando así la desconfianza típicamente cartesiana que mira con sospecha a toda tradición. Piden un estilo claro y argumentos de fácil comprensión, los mismos requisitos que, según Descartes, deben caracterizar al recto proceder de la razón. Pero, sobre todo, indican a Anselmo que las coordenadas fundamentales de su proceder deben ser la necesidad deductiva (*rationis necessitas*) y la evidencia intuitiva (*veritatis claritas*). Justificadísima es, pues, la aguda observación de Vanni Rovighi quien, como vimos, asocia la *veritatis claritas* al *intuitus* cartesiano y la *rationis necessitas* al procedimiento deductivo, es decir, asocia las coordenadas metodológicas anselmianas a los instrumentos fundamentales mediante los cuales Descartes pretende construir una filosofía libre de toda referencia histórica en cuanto cimentada en un proceso de naturaleza exclusivamente racional. Sin embargo, aunque los hermanos de Anselmo sean atrevida y sorprendentemente modernos en sus peticiones, su

¹⁷ OC, I, p. 191.

¹⁸ S. Vanni Rovighi, 1974, vol. I, p. 23.

maestro es mucho más cauto. En efecto, al concluir el prólogo en cuestión, escribe:

*“Si alguien, pues, encontrase en este opúsculo alguna opinión novedosa, sospechosa o contraria a la verdad, que no me trate enseguida como un innovador o un apóstol de la mentira; que lea atentamente el tratado de San Agustín sobre la Trinidad y que juzgue mi escrito según el de este Santo Padre.”*¹⁹

Maurice de Wulf llamó a Anselmo el *Gregorio VII de la Escolástica*²⁰ y, en verdad, el abad de Bec puede ser considerado –y, de hecho, lo ha sido– como el pensador que merece el título de *Padre de la Escolástica*²¹. Ahora bien, tal mérito se evidencia si analizamos más de cerca la estructura metodológica que orienta sus obras, cuestión importante que merece un atento análisis.

III. Algunas de las líneas centrales que configuran el horizonte metódico que orienta a Anselmo en el desarrollo racional de lo revelado, son trazadas con meridiana claridad en la *Carta sobre la Encarnación del Verbo*. En este escrito el abad de Bec enfatiza que muchos han sido los Santos Padres que se han dedicado a la ardua tarea de mostrar la racionalidad de la fe cristiana “contra la ignorancia y mala fe de los incrédulos.”²² Sin embargo,

*“por una parte ni ellos pudieron decir cuanto hubieran podido si hubieran tenido una vida más larga [...] y por otra, la esencia de la verdad es tan amplia y tan profunda que no puede ser agotada por los mortales.”*²³

La meta del equilibrado discípulo de Lanfranco es la de encontrar un lugar para la razón al lado de la fe. En tal sentido, la investigación racional cumple una función positiva siempre y cuando quien se dedique a la delicada tarea de seccionar con el bisturí del entendimiento la verdad revelada tenga

¹⁹ OC, I, p. 191 s.

²⁰ “Anselmo nos recuerda a Gregorio VII quien, en el campo religioso y político, organizó la Iglesia, definió sus relaciones con el Estado y preparó la obra de Gregorio IX y de Inocencia III: él es el Gregorio VII de la Escolástica.” (M. De Wulf, *Storia della Filosofia Medievale*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1980, vol. I, p. 351).

²¹ Así lo llama Grabmann en su *Historia del método escolástico* ya citada.

²² OC, I, p. 685.

²³ Ibid.

intenciones puras y su corazón sea sincero. En tal sentido, Anselmo atribuye una importancia decisiva a la actitud espiritual con la que nos acercamos a la Sagrada Página. He aquí sus palabras al respecto:

“Que nadie [...] penetre en las oscuridades de las cuestiones religiosas más que después de haber adquirido en la solidez de la fe la gravedad de las costumbres y la sabidurías.”²⁴

Respecto de esta dimensión fundamental del método anselmiano, Grabmann, viendo la cuestión desde la perspectiva histórica, señala: “El progresivo abandono de este factor ético sobrenatural avanzó paralelamente hacia la adopción de una dialéctica exagerada y hacia el incremento de controversias sin fin, lo cual preparó la decadencia de la Escolástica.”²⁵ Pues bien, Anselmo es perfectamente consciente de la posibilidad de semejante distorsión racionalista y por eso constantemente denuncia el peligro de acercarse a las verdades teológicas sin que el hábito de la fe nos haya fortalecido infundiendo en el alma la solemnidad, la seriedad y la conciencia de nuestros propios límites que controle las exageraciones de una razón desbocada. Dejado de lado todo compromiso ético con aquella luz sobrenatural que orienta al espíritu humano y hacia la cual nos dirigen las Sagradas Escrituras, el entendimiento quedará atrapado en los lazos de una estéril y soberbia dialéctica que, a golpe de silogismo, todo lo quiere traducir en fórmulas racionalmente cristalinas. Anselmo, al respecto, es tajante:

“Puesto que hay que advertir a todos que traten con gran precaución las cuestiones de las Sagradas Escrituras, se debe excluir enteramente de la discusión de las cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien, a estas gentes herejes, que piensan que las sustancias universales no son más que un soplo de voz.”²⁶

Estas últimas palabras muestran claramente que la advertencia de Anselmo no es gratuita, sino que su aguda mirada percibe con justificada preocupación las tendencias más peligrosas de su tiempo. En perfecta sintonía con este llamado de atención, la *Epistola sobre la Encarnación del Verbo* denuncia y ataca la interpretación del misterio trinitario elaborada por Roscelino. En él Anselmo reconoce una víctima del «veneno dialéctico» y la desgracia de

²⁴ OC, I, p. 695.

²⁵ Grabmann, 1980, I, p. 351.

²⁶ OC, I, p. 695.

un intelecto que no ha sabido acercarse éticamente puro a los Sagrados Misterios y que, justamente por ello, ha fallado reduciendo la universalidad del concepto a mero *flatus vocis* incapaz de liberarse de una concepción sensualista del conocimiento. A este respecto, es inútil discutir si Anselmo fue o no un realista exagerado en la cuestión de los universales: los textos al respecto no son concluyentes²⁷. Lo que sí es importante destacar es que Anselmo no fue ciertamente un nominalista y que el rechazo de semejante manera de pensar es del todo coherente con su método. En otras palabras, el realismo se convierte en el pensamiento del *Gregorio VII de la Escolástica* en un requisito insoslayable del correcto proceder filosófico-teológico pues semejante actitud gnoseológica y metafísica asegura que las verdades religiosas tengan mayor posibilidad de ser respetadas. Nunca debemos olvidar que la fe, la sincera adhesión del corazón a las verdades reveladas, es el pilar fundamental sobre el cual la *rationis necessitas* va estructurando su recorrido. A este respecto es oportuno citar un texto sumamente explícito y muy conocido del *Proslogio*. Escribe Anselmo:

*“No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyera, no llegaría a comprender.”*²⁸

Como podemos apreciar, Anselmo no reproduce en su integridad la fórmula agustiniana de los *Sermones* sino, más bien, la reduce a su segunda parte. Ello no significa que él desconozca la importancia de la función propia de la argumentación lógica: pero, en el marco de lo que podríamos denominar “contexto teológico de descubrimiento”, prefiere insistir sobre la necesaria anterioridad de la fe respecto de la razón. Abundan los textos al respecto. Por ejemplo, en el *Proslogio* se dice:

²⁷ Los textos a los que me refiero son: *Monologion*, caps. X, XXVIII, XXXI, LXII; *De casu diaboli*, cap. XX; *Epistola de Incarnatione Verbi*, cap. IV. Es menester reconocer que los intérpretes no han logrado una opinión unánime en lo concerniente a la posición del abad respecto del tema de los universales.

²⁸ OC, I, p. 367.

²⁹ OC, I, p. 365.

“Enséñame a buscarte, muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no te haces presente.”²⁹

Y, en la *Carta sobre la Encarnación del Verbo*, leemos:

“Ningún cristiano debe intentar jamás demostrar que no existe lo que la Iglesia católica cree de corazón y confiesa de boca, sino, por el contrario, conservando siempre firmemente esta fe, amándola y conformando con ella su conducta, debe investigar humildemente, en la medida de sus fuerzas, la razón que le haga ver cómo es esa fe. Si puede comprenderla, debe dar gracias a Dios; si no lo puede, no ha de levantar la cabeza para combatirla, sino bajarla para adorarla.”³⁰

El espíritu que anima y orienta la teología anselmiana es cristalinamente expresado, una vez más en la *Carta* ya citada:

“Aquel que no crea esto mismo que digo aquí, no lo comprenderá, porque aquel que no crea no hará la experiencia y el que no haga experiencia no lo comprenderá.”³¹

Para Anselmo, el orden correcto del cual brota el saber teológico exige de antemano la fe en los misterios que, de alguna manera, la razón se prepara a escudriñar. No obstante, sería un garrafal error cree que este teólogo-filósofo pueda ser tildado de fideísta. En efecto, afirmada la necesaria anterioridad del *credere* respecto del *intelligere*, nuestro autor no vacila en considerar una lamentable negligencia el descuido de la especulación racional. He aquí sus palabras:

“Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterlos a la discusión del raciocinio, así también me parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmado en la fe, no intente comprender lo que creemos.”³²

En suma: «*Nisi credideritis, non intelligetis*»³³ y, en una carta dirigida al obispo Fulcón poco antes del Concilio de Soissons (concilio celebrado entre 1090 y 1093), con la severidad propia de la conciencia que cree en lo que dice y practica, Anselmo escribe:

³⁰ OC, I, p. 691.

³¹ OC, I, p. 693.

³² OC, I, p. 747.

³³ *Isaias*, 7, 9.

“En cuanto a mí, deseo que todos conozcan mi verdadero sentimiento, que es éste: Creo lo que profesamos en el símbolo diciendo: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y la tierra. Creo en un Dios, Padre todopoderoso, autor del cielo y de la tierra. Todo aquel que quiera salvarse debe ante todo profesar la fe católica.», y lo que sigue. Estos tres principios del símbolo cristiano que acabo de enunciar los creo de corazón y los confieso de boca, de suerte que estoy cierto de que aquel que quisiera negar cualquiera de esas verdades, y especialmente aquel que tuviese por una verdad la blasfemia que, según he dicho anteriormente, se atribuye a Roscelino, que sea un hombre o un ángel, es anatema, y para confirmar mi profesión de fe añado: Si persiste obstinadamente en este error, que sea anatema, porque no es cristiano. Y si es un hombre bautizado, educado entre cristianos, no se le debe escuchar en modo alguno, no se le pedirá razón de su error ni enseñarle ninguna de las verdades de nuestra fe, sino que es necesario que, tan pronto como sea comprobado su error contra la fe, condene la herejía que ha proferido, o, si no se retracta, que se anatemizado por todos los católicos. Sería, en efecto, poco razonable e intolerable tratar como cuestiones dudosas lo que está fundado sobre la firme piedra, y esto por causa de quien no lo comprende. Porque nuestra fe debe ser defendida por la razón contra los impíos, y no contra aquellos que se honran llamándose cristianos. Es justo exigir de éstos que observen inquebrantablemente el compromiso que adquirieron en el bautismo, pero hay que mostrar a los primeros, por medio de la razón, que obran contra la razón despreciándonos. En efecto, el cristiano debe ir por la fe a la inteligencia, y no por la inteligencia a la fe, ni cesar de creer si no puede comprender; pero si puede llegar a la inteligencia, se alegra, y si no puede, venera lo que no puede comprender.”³⁴

Anselmo no podría haberse expresado con mayor claridad y contundencia: el no concibe un ejercicio autónomo de la razón que deje de lado la sólida piedra de la fe. Sin embargo, una vez santificados por la fe, sería intolerable indolencia no utilizar los instrumentos de la razón y, en este contexto temático, como ha señalado Grabmann³⁵, la *ratio fidei* desempeña tres funciones fundamentales. En primer lugar, el proceder racional se concibe a sí mismo como intento de esclarecer, hasta donde ello sea posible, los contenidos de la fe. En segundo

³⁴ OC, II, p. 797 s.

lugar, la razón se encarga de organizar en un todo coherente los resultados que su aplicación va arrojando. Por último, es tarea de la razón la discusión y disolución de las posibles objeciones de los incrédulos así como de todas las dificultades que aparezcan a lo largo de la investigación. Denominaremos estas tres funciones «función esclarecedora», «función sistemática» y «función apologética» de la *ratio fidei* y, a continuación, iremos estudiando a cada una de ellas.

En cuanto a la función esclarecedora de la *ratio fidei* el mismo Anselmo, como hemos visto, se refiere a su método de análisis utilizando la expresión agustiniana *credo ut intelligam*, verdadero programa de investigación filosófica que, según Grabmann³⁵, se articula mediante la utilización de cuatro herramientas fundamentales, a saber: (1) *la utilización de la analogía*; (2) *la necesaria prioridad de una sólida base ética*; (3) *el rechazo del nominalismo*; (4) *el aprovechamiento de los recursos dialécticos y metafísicos*. Ya hemos hablado de la prioridad ética y del rechazo del nominalismo de manera que, a continuación, nos acercaremos un poco al tema de la utilización de la analogía y al aprovechamiento de los recursos dialécticos y metafísicos.

Para escudriñar hasta donde ello sea posible sin violentar los límites éticos de la racionalidad en la fe, Anselmo –agustinianamente, no cabe duda– aprovecha el instrumento de la analogía. En el marco de un pensamiento de corte claramente ejemplarista y a partir de la concepción de lo real que había sido defendida con gran vigor y rigor por el Obispo de Hipona, Anselmo contempla la realidad sensible cual espejo en el cual se refleja la luz de su Creador. A este respecto, un texto del *Monologio* que citaremos a continuación es particularmente emblemático. He aquí lo que escribe el de Aosta:

*“Me parece que aquí debo necesariamente distinguir con cuidado en qué sentido se puede decir que las cosas hechas no eran nada antes de ser hechas. Porque no se puede hacer una cosa cualquiera si no se encuentra en la inteligencia creadora, como el modelo, o para hablar más exactamente, la forma, la semejanza, la ley del ser que ella quiere producir. Es evidente que antes de que todas las cosas fuesen hechas existía en la inteligencia de la naturaleza suprema la esencia, la cualidad, el modo que debían construirlas.”*³⁷

³⁵ Grabmann, 1980, I, p. 327.

³⁶ Grabmann, 1980, I, p. 342.

El ejemplarismo –expresión eminente del platonismo medieval- no podría ser más claramente expuesto en su idea central y constitutiva. En este sentido, es del todo evidente que considerar la realidad del alma humana pensada a partir de la trinidad divina cual ejemplo del empleo del instrumento analógico es un procedimiento hermenéutico del todo válido³⁸ si reconocemos previamente su fundamento ontológico que se muestra claramente en el pasaje del *Monologio* recién citado. En este sentido es posible afirmar que los textos citados por Grabmann como documentos del procedimiento argumentativo de tipo analógico, deben ser fundamentados en el ejemplarismo agustiniano-platónico característico del pensamiento anselmiano.

En cuanto al segundo aspecto de la articulación de la función esclarecedora de la *ratio fidei*, esto es, en cuanto a la utilización de la dialéctica y la metafísica en teología, es fácil percatarse de la soltura y la eficacia con las que Anselmo echó mano de estas disciplinas y, si se albergaran dudas al respecto, será suficiente recordar, por ejemplo, los refinados análisis lógicos contenidos en el *De gramático* o la prueba de la existencia de Dios esgrimida en el *Proslogio*. En cuanto al famosísimo argumento –cuya importancia decisiva y fundamental ha sido reconocida por el mismo Kant- San Anselmo ha mostrado una finura y una habilidad que siguen atrayendo la atención de los filósofos. Desde este punto de vista, podría pensarse que el pensador medieval es un filósofo “puro”, sin embargo, merece señalarse que el clima propio de la *ratio fidei* o, si se prefiere, el *credo ut intelligam*, se constituyen en el marco necesario de referencia para explicar, en el contexto hermenéutico de descubrimiento, la hazaña anselmiana.

La segunda dimensión del proceder metódico practicado por Anselmo, como ya se dijo, corresponde a la función sistemática de la racionalidad cristiana de la *fides quaerens intellectum*. A este respecto, Gramann señala: “Cuanto más profundamente el intelecto humano penetra en un argumento, cuanto más a fondo se ocupa de una determinada verdad y la examina desde todos los puntos de vista, tanto más numerosas serán las relaciones y los nexos con otras verdades que logra descubrir.”³⁹ En este contexto teórico, el *Monologio* es, con certeza, una de los textos más sólidamente estructurados de San Anselmo. Los temas vertebrales de la obra constituyen el desarrollo interno de la noción

³⁷ OC, I, p. 219.

³⁸ Véase al respecto Grabmann en la obra ya ampliamente citada.

de ser absoluto y el estudio de las relaciones que esa realidad guarda con la «abalidad» tanto desde el punto de vista gnoseológico como desde el punto de vista metafísico. Los objetivos que Anselmo logra alcanzar se estructuran con un proceder que revela a simple vista su naturaleza sistemática. Demostrada la existencia del ser absoluto mediante argumentaciones que giran en torno a los conceptos de bondad, perfección, ser y jerarquía ontológica, Anselmo pasa a analizar las relaciones de dicha esencia con los entes finitos y con los mismos atributos del ser supremo. Luego, la reflexión pasa a escudriñar los misterios de la Santa Trinidad y del Espíritu Santo para examinar posteriormente el alma humana respecto de la fe como su fin último y consustancial. Es, pues, el *Monologio* una verdadera suma *ante litteram*, aunque su extensión sea mucho más reducida que las que aparecerán en el siglo de oro de la Escolástica medieval. Ahora bien, este talento sistemático de San Anselmo no sólo se manifiesta en obras particulares sino que puede ser detectado en la obra de este autor considerada en su conjunto. Al respecto, Grabmann escribe: “Anselmo, no ha resumido en una gran Suma todo el contenido de la verdad racional y sobrenatural; sin embargo, no es difícil, a partir de sus trabajos particulares, derivar una especie de *Suma* teológica, es decir, un tratamiento de conjunto, de naturaleza especulativa, de los principales argumentos de la doctrina cristiana.”⁴⁰

La tercera tarea de la razón, como ya se dijo, es la que podemos denominar “función apologética” y que consiste en resolver las dificultades que el análisis racional mismo ha producido. El teólogo, según Anselmo, no sólo debe mostrar su talento especulativo en el examen de las verdades reveladas y en la aplicación de los procedimientos racionales a la suprema esencia, sino que también es preciso que se dedique con la misma seriedad y el mismo rigor a la solución de las dificultades que se han producido en el avance del análisis conceptual. El ejemplo más claro de este aspecto de la *ratio fidei* lo encontramos en la última obra de San Anselmo titulada *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*. El libro se articula en tres partes dedicadas a la demostración de la ausencia de contradicción entre la presciencia, la predestinación, la gracia divina y el libre albedrío. Ahora bien, en el primer capítulo de la tercera cuestión, Anselmo expone con gran precisión todas las objeciones y dificultades que muestran la aparente contradicción de la gracia divina y la libertad humana haciendo hincapié en la

³⁹ Grabmann, 1980, I, p. 384 s.

⁴⁰ Grabmann, 1980, I, p. 393.

oposición entre algunos textos sagrados que afirman que el hombre puede salvarse por su propia voluntad y otros que sentencian que, sin la ayuda de la gracia divina, el hombre esta irremediabilmente condenado. Planteada la aporía, el abad inicia la delicada tarea de resolverla mostrando de qué manera gracia y liberad pueden conciliarse sin contradecirse. No estudiaremos los análisis en detalle pero sí nos interesa enfatizar la conclusión que Grabmann, desde el punto de vista metodológico, infiere del proceder anselmiano. Estas son sus palabras: “Si observamos el orden de los razonamientos y de las demostraciones como se nos muestran en los primeros cinco capítulos de la tercera *quaestio*, encontramos, en sus líneas fundamentales, la misma estructura, el mismo esquema triádico de la investigación, comúnmente aplicado en la segunda Escolástica.”⁴¹ En efecto, el itinerario metódico de la razón apologética consiste en un examen de las dificultades, seguido por la *solutio* planteada por el propio Anselmo y, por último, en la críticas de los argumentos en contra de la solución propuesta por el autor. Como podemos apreciar, la estructura del procedimiento metodológico que se utilizará para el desarrollo de la *quaestio* se muestra con palmaria evidencia en el proceder apologético de la *ratio fidei* de manera que una vez más se hace patente la vigorosa y la rigurosa originalidad de la concepción metódica anselmiana, originalidad, por cierto, que ya hemos constatado en las otras dos funciones que articulan la *fides quaerens intellectum*. Pues bien y a manera de conclusión, ¿en qué consiste el concepto anselmiano de método algunos de cuyos aspectos fundamentales hemos estudiado en estas páginas? A este respecto, y como es natural dado el complicado entramado teórico y hermenéutico que subyace a la cuestión en examen, la exégesis nos brinda una vasta gama de posibles lecturas y, a continuación y como cierre de este artículo, me parece oportuno referirme a alguna de las más importantes.

Barth⁴² -y con el autores como Koyré⁴³- insiste en señalar que Anselmo, en su proceder teórico y metodológico, es un teólogo en el sentido más estricto de la palabra y esta convicción lleva a este intérprete hasta el extremo de negar la naturaleza filosófica de obras como el *Monologio* y el *De veritate*. La actividad del *intelligere* se desarrolla en el marco de la fe y no la trasciende desde ningún punto de vista y, en este sentido, “así como en Lutero la *fides*

⁴¹ Grabmann, 1980, I, p. 400 s.

⁴² K. Barth, *Fides quaerens intellectum. La prova dell' esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, trad. it., Padova, 1959.

justifica, también en Anselmo sólo la *ratio* debe considerarse como apta a demostrar⁴⁴, pero esa razón es *ratio fidei* que, para el de Aosta, según Barth, es “idéntica a la *ratio veritatis* en su sentido más verdadero”⁴⁵. Si, según Barth, Anselmo es fundamentalmente un teólogo, para Sofía Vanni Rovighi –autora que ya hemos consultado en estas páginas- la figura del teólogo convive en Anselmo con la del filósofo y, a este respecto, ella nos habla de la presencia, en el pensamiento anselmiano, de una estructura de corte evolutivo. Vanni Rovighi, en efecto, sostiene que “el pensamiento de Anselmo ha evolucionado [...] desde un optimismo racionalista en el *Monologio* (confianza en que la razón puede demostrar casi todas las verdades reveladas) a la convicción que, sólo arrancando de la fe podemos razonar adecuadamente (*De Incarnatione* y *Cur Deus homo*)”⁴⁶. Por su lado, Martin Grabmann –como hemos visto en los textos ampliamente citados en este artículo- considera que la *ratio fidei*, el *intellectus fidei* y las *rationes necessariae* son las tres coordenadas que definen el espacio teórico de la *fides quaerens intellectum* de manera que el proceder del Abad no puede ser identificado ni con la teología ni con la filosofía sino como un delicado equilibrio de ambas disciplinas. Ahora bien, en la amplia bibliografía consagrada a la cuestión del método, no faltan intérpretes que ven en Anselmo un idealista *ante litteram* en cuyo pensamiento la separación entre fe y razón se convierte en su fusión en el marco de la subjetividad individual⁴⁷. Y, por último, también hay quienes ven nuestro autor –es el caso, por ejemplo, de Moreau- como un racionalista *ante litteram* cuyo método, el del *Proslogio* “resonará en Descartes, en las primeras líneas de la *III Meditación* así como al comienzo de los *Entretiens sur la Métaphysique* de Malebranche.”⁴⁸ En mi humilde opinión, estas páginas -en las que no pretendimos de ninguna manera agotar una problemática cuya influencia en la formación, no sólo del pensamiento anselmiano, sino de la misma Escolástica, difícilmente puede exagerarse- han puesto en claro, por lo menos, una cosa: el concepto de la *ratio fidei* que nos propone Anselmo, no constituye solamente una referencia obligada para evaluar el procedimiento de la posterior reflexión filosófica medieval, sino también, y sobre todo, para darnos cuenta de lo que podríamos considerar como una

⁴³ A. Koyré, *L' idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, 1923.

⁴⁴ Barth, 1959, p. 64.

⁴⁵ Barth, 1959, p. 58.

⁴⁶ *Grande Antologia filosofica*, Milano, 1966. p. 684.

⁴⁷ A. Cicchetti, *L' Agostinismo nel pensiero di Anselmo d' Aosta*, Roma, 1951.

⁴⁸ J. Moreau, *Pour ou contre l' insensé?*, Paris, 1967, p. 9.

dimensión propia de la reflexión teológica. En resumida cuentas, lo que nos enseña Anselmo es lo que, sin lugar a dudas, podríamos llamar *filosofía cristiana*, un concepto largamente debatido pero insoslayable para una conciencia que filosofa a la luz de la fe. Estoy absolutamente consciente de las dificultades intrínsecas -tanto de orden teórico como historiográfico- que hacen de esta noción uno de los temas aporéticos quizá más debatidos de la medievalística contemporánea. Hace ya algunos años desarrollé esta cuestión en el primer capítulo de mi libro dedicado al estudio de la filosofía de Etienne Gilson⁴⁹ y quisiera concluir estas reflexiones con unas palabras que escribí entonces y que aún sigo creyendo: “la noción de *filosofía cristiana* si, por un lado, nace a partir de la constatación de la presencia histórica de ciertas filosofías, por el otro, no se reduce a mero criterio de orientación útil al historiador para clasificar el material a su disposición. En efecto, la *filosofía cristiana* es una especie del género *filosofía* y, en cuanto tal, corresponde a una realidad histórica pero, a la vez, brinda al filósofo un método de investigación en cuyo marco razón y fe entablan una fecunda relación para alcanzar la verdad filosófica.”⁵⁰ Pues bien, Anselmo es sin lugar a dudas uno de los maestros de semejante manera de filosofar y, en estas páginas, he intentado acercar el lector a ese mundo fascinante.

⁴⁹ C. Paván, *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, Caracas, U.C.V., 2000.

⁵⁰ Paván, 2000, p. 38 s.