

Aproximaciones al *Monologion* de Anselmo

ANDRÉS HUBERT ROBINET SJ
 Universidad Católica del Norte–Antofagasta (Chile)
 ahubert@ucn.cl

Resumen

Anselmo escribió su primer libro, el *Monologion*, forzado por los hermanos de su monasterio. El método también le fue impuesto: no decir nada desde la autoridad de la Escritura, profundizar todo desde la sola razón y, al mismo tiempo, presentar todo con claridad. El artículo estudia las tres partes del método. Se ve la importancia de los razonamientos dentro del peligro de no citar la Escritura, sobre todo en tiempo en que la dialéctica entusiasmaba a los jóvenes inexpertos. Las razones necesarias son una marca indeleble del método anselmiano. La claridad de la verdad pone en marcha la búsqueda de una presentación clara de la doctrina cristiana y, al mismo tiempo, el drama del cristiano (del teólogo) que no puede expresar totalmente esta verdad en palabras humanas porque la verdad nos sobrepasa. Además, la Verdad es Dios mismo, inefable. Este método y su estudio nos ayudan a entrar en el pensamiento anselmiano, especialmente en el *Monologion*. Nos introducen también en el método teológico actual. Por algo, Anselmo es el Padre de la escolástica.

Palabras clave: Anselmo de Canterbury, *Monologion*, *sola ratio*, método teológico, verdad.

Approach to the Anselm's Monologion

Abstract

Anselm wrote his first book, the Monologion, forced by the brothers of his monastery. The method also was imposed: to say nothing from the authority of Scripture, to deep everything from reason alone and, at the same time, to present everything clearly. This article examines the three parts of the method. We see the importance of reasoning despite the danger of not quote the Scripture, especially in times when the dialectic excited young inexperienced. The reasons needed are an indelible mark of Anselm's method. The clarity of truth starts the search for a clear presentation of Christian doctrine and at the same time, the drama of the Christian (the theologian) that cannot fully express this truth in human words because the truth is beyond us. In addition, Truth is God himself, ineffable. This method and its study help us to enter the Anselm's thought, especially in the Monologion. We also introduce in the current theological method. We all know that Anselm is the Father of scholasticism.

Key Words: *Anselm of Canterbury, Monologion, sola ratio, theological method, truth.*

Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Director del Departamento de Teología, Universidad Católica del Norte (Antofagasta). Autor de *Palabras de creación. La creación en la Teología y en el método teológico de San Anselmo de Canterbury* (2004). Este trabajo se inscribe en un trabajo colectivo dentro del proyecto FONDECYT regular 1130019 (2013-2014): *El espíritu finito y su dramaticidad en el mundo. Un estudio histórico sistemático en Edith Stein, Anselmo, Juan de la Cruz y Karl Rahner.*

Recibido: 4/Julio/2015 - Aceptado: 18/Agosto/2015

Introducción

El presente trabajo quiere ayudar a entrar en el pensamiento teológico de Anselmo de Canterbury a través de un estudio del método utilizado en su primer libro, el *Monologion*¹. Anselmo es conocido como el Padre de la escolástica porque inició la teología con el método de la *sola ratio*. El esfuerzo de este trabajo será analizar la introducción del *Monologion* para tratar de comprender el método utilizado y la finalidad de este método. Ya sabemos que Anselmo inicia el *Monologion* con una excusa por sentirse obligado a escribir. En el Prólogo, afirma: “Muchas veces y con insistencia, algunos hermanos me suplicaron describir para ellos en un cierto ejemplo de meditación algunas cosas que les había expuesto” (Anselme, 1986a: 7).

Pero cuando empieza el texto de la obra, Anselmo, al parecer, se olvida de sus hermanos como destinatarios del libro y empieza a conversar con un ignorante (*si quis ignorat*: Anselme, 1986a: 13). Además, en el prólogo, anuncia que quiere meditar acerca de la esencia divina y otros puntos afines (Anselme, 1986a: 7), pero en el capítulo primero, cambia y habla de la Naturaleza eminente (Anselme, 1986a: 13) y de lo que creemos necesariamente acerca de Dios y de su creación. La pregunta es entonces: ¿por qué, para qué y para quién escribe Anselmo? Trataremos de entender a Anselmo quedándonos lo más cerca posible de su texto. Pero, antes de adentrarnos en la obra, veamos dos notas como punto de partida (Viola, 2013).

Primera nota. La función de la teología es la audición de la fe (*fides ex auditu*) y la inteligencia de la fe. Anselmo insiste en eso con el adagio agustiniano del ‘*credo ut intelligam*’ que traduce el ‘*nisi credideritis, non intelligetis*’ de Is 7,9 según la Vulgata. Para Anselmo, la comprensión de la fe es un deber porque la ignorancia es irracional. Además, la fe ayuda al ser humano a vivir la alegría y permite al creyente justificar la fe ante el no creyente. Pero la comprensión de la misma fe tiene límites porque está sometida a la revelación y a la propia vivencia (límite antecedente), porque nunca la razón podrá conocer plenamente a Dios (límite interno), porque está supeditada al deseo de la visión beatífica (límite escatológico). El drama de Anselmo (y del *Monologion*) se inscribe en estos límites: ¿es posible la teología? ¿Tiene sentido la apologética? ¿Es posible encontrar un terreno común entre creyente y no creyente? ¿Es la fe racional y razonable?

¹ Tomamos el texto en la edición crítica de F.Schimtt (1984). La traducción es propia, con la ayuda de la edición francesa de Corbin 1986 (7 volúmenes editados).

Segunda nota. Nuestro mundo occidental se vuelve ateo, en el sentido que la fe (cristiana sobre todo) tiene cada vez menos impacto. Esto obliga al teólogo a ser más comprometido con su fe y con el mundo que lo rodea. Allí Anselmo puede proporcionarnos mucha ayuda. Como todo intelectual medieval, Anselmo recibe la influencia de Platón convertido por Agustín, pero no construye ningún sistema filosófico particular, ni quiere formar una escuela filosófica. Así puede buscar entrar en diálogo con el ateo de todo tiempo. Quizás esto reduzca su pensamiento, pero le da más libertad de acción para vivir su apologética. La teología no está separada de la filosofía y, al mismo tiempo, la teología no puede casarse con una filosofía particular. Para entender a Anselmo, hay que aceptar nuevamente que él quiere dialogar con el ignorante (en el *Monologion*), el insensato (en el *Proslogion*), el no creyente (quizás, judío en *Cur Deus Homo*). En resumen, la teología de Anselmo como la nuestra de hoy, tiene que hacerse diálogo con los hombres, especialmente aquellos que piensan que es posible no creer.

Volveremos a profundizar estas notas porque son claves para entender la finalidad de este trabajo. ¿Qué es la fe y qué la teología? En eso, veremos la importancia de la razón. Veremos también que, para Anselmo (y para la teología en general), el diálogo es fundamental para aprovechar las experiencias de todo ser humano, creyente y no creyente.

Ahora podemos introducirnos en el *Monologion*. El trabajo consta de cuatro partes: empezaremos con unas indicaciones sobre el método en general y, después, estudiaremos cada punto del método: la no inclusión de la Escritura, la razón necesaria y la verdad clara. Trataremos también de unir la reflexión anselmiana con nuestro mundo actual.

1. El Método

En el Prólogo, Anselmo describe su método como supuestamente impuesto por sus hermanos.

Algunos hermanos, muchas veces y con insistencia me suplicaron describir para ellos en un cierto ejemplo de meditación algunas cosas que les había expuesto en nuestros coloquios acerca de la esencia divina y de algunos otros corolarios de esta meditación. Acerca de la escritura de esta meditación, vieron más su voluntad que la facilidad de la cosa o mi posibilidad y me fijaron este método: no persuadir absolutamente nada por la autoridad de la Escritura, sino que, al final, todo lo que se afirma en cada investigación, hecha en estilo llano con argumentos normales y discusión simple, la necesidad de la razón lo obligue en (a pesar de) su brevedad y la claridad de la verdad lo muestre totalmente (Anselme, 1986a: 7).

Podemos imaginar a estos hermanos a los que, supuestamente, Anselmo dedica este libro y verlos como buenos monjes, ávidos de aprender más de su fe. Pero ya sabemos que Anselmo quiere ofrecer sus conocimientos a quien ignora (Anselme, 1986a: 13: *quis ignorat*), es decir, a un ignorante². Le invita a seguir un camino simple para progresar racionalmente porque la ignorancia es irracionalidad.

Este personaje, cualquiera sea, es ignorante porque no escuchó o no creyó (*aut non audiendo aut non credendo*). Vemos ya desde el inicio que, para Anselmo, la fe es algo personal y libre (se puede rechazar) y viene de la escucha de la Palabra de Dios³. Sin embargo, la ignorancia puede ser grave porque es irracional (*irrationabiliter ignorat*). Quizás por eso, Pablo fustiga a los paganos que conociendo a Dios no le rindieron homenaje debido (Rm 1, 20-21). El ignorante es todo hombre que no ha llegado a usar de su razón en su plenitud.

La importancia de este ignorante muestra que la finalidad del *Monologion* es presentar la temática de “lo que creemos acerca de Dios y de su creación” (Anselme 1986a: 13) para que el creyente (sus hermanos) vean el fundamento de su fe, pero también, sobre todo, para que el no creyente, el ignorante, pueda escuchar y creer lo que nosotros creemos necesariamente. Hay en el *Monologion* un afán apologético. Tendremos que ver si se trata de una apologética de ataque o de una apologética de respuesta, según los términos de P. Tillich (Mathot, 2014: 10.14-15). Lo importante por el momento es darnos cuenta que Anselmo, desde su primer libro, busca entrar en contacto con la cultura y los hombres concretos de su tiempo. La apologética define el sentido misionero de su autor, su deseo de entrar en diálogo con sus contemporáneos, de aceptar la cultura. En este sentido, tenemos que entender que, para Anselmo, sus obras son un diálogo con sus hermanos o con el ignorante. El diálogo obliga a cada una de las partes a buscar un terreno común. Anselmo ofrece la sola razón. Esta sola razón no significa que el *Monologion* sea un simple ejercicio filosófico. En este libro, hay todo un movimiento que es un desarrollo del dogma trinitario.

El *Monologion* parte siendo una investigación. En la Edad Media, hay dos vías, dos maneras de estudiar: la *Investigatio* que es buscar vestigios o huellas, y la *Speculatio* o mirar, contemplar la o las imágenes de las cosas. La *Investigatio* parte de huellas externas, mientras la *Speculatio* es más in-

² Para Anselmo, parece importante este personaje paradigmático del ignorante. Más adelante, le aconsejará seguirle aunque sea de facultad mediocre (*mediocris ingenii*: Anselme 1986a: 13) o lento de inteligencia (*tardu intellectus*: Anselme, 1986a: 19).

³ *Fides ex auditu* de Rm 10,17. Anselmo volverá a insistir que su esfuerzo permitirá “ad audita facile possit accedere” (“acceder fácilmente a lo que escuchará”) (Anselme, 1986a: 19).

trospección (Javelet, 1984: 502-503). El método impuesto por los hermanos supone una investigación; supone además razones necesarias y claridad de la verdad. La investigación significa buscar vestigios, seguir la pista o rastro de algo. Normalmente, los vestigios son los datos de fe dados por la Escritura. Pero estos datos se rechazaron desde el inicio por el método impuesto. Más adelante, Anselmo da más precisiones: trabaja “en nombre de quien discute consigo mismo con el solo pensamiento e investiga lo que antes no había advertido”⁴ (Anselme, 1986a: 8). La investigación se inscribe en *lo que antes*⁵. El esfuerzo del investigador es ponerse en continuidad de manera concreta con lo ya aprendido y que, por algún motivo, no había advertido. El esfuerzo es poner atención en toda reflexión sea personal, sea ajena. Hay ya un deseo de poner el pensamiento propio dentro del conjunto de los pensadores. Por eso, recuerda Anselmo a su lector anónimo ignorante un punto de partida: “Todos desean gozar de lo que piensan ser solo bueno y entonces el ojo de la mente los lleva a veces a investigar eso de donde son buenas las cosas mismas” (Anselme, 1986a: 13). La investigación parte de la realidad: la realidad de lo bueno, el deseo de lo bueno y la búsqueda del porqué es bueno.

Esta idea de la investigación seguirá en el *Monologion*. En el c. 12, Anselmo se alegra, bajo la enseñanza de la razón (*ratione docente*) de conocer la locución de la Esencia eminente, pero quiere investigar primero las propiedades de esta Substancia eminente (Anselme, 1986a: 26). En otra parte, declara que quiere investigar una a una las distintas facetas de los problemas (Anselme, 1986a: 36).

Pero, en el mismo *Monologion*, Anselmo pasa de la investigación a la especulación. El *speculum* es el espejo y *speculari* es mirar a través del espejo. Y Anselmo recordará la advertencia de San Pablo: vemos no cara a cara, sino en enigma, como en un espejo (1 Co 13,12). En el capítulo 66, Anselmo quiere mostrar que, para conocer el Espíritu eminente, hay que conocer el espíritu racional. “Es evidente que, entre las creaturas, la mente racional puede elevarse hasta la investigación sobre el Espíritu eminente” (Anselme, 1986a: 77). Pero, al parecer, Anselmo se da cuenta que necesita más que una investigación racional. La mente racional debe estudiarse a sí mismo para acercarse al conocimiento de la Esencia eminente.

⁴ “Sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset”. Misma idea en la presentación del *Monologion* en el prefacio del *Proslogion*: “in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis” (“en nombre de quien razona consigo en silencio e investiga lo que no sabía” (Anselme, 1986a: 93).

⁵ En la presentación del *Cur Deus Homo*, Anselmo afirma: “cum aliquid quod prius non videbam reperio, id aliis libenter aperio” (“cuando descubro algo que antes no veía, lo abro con gusto a otros”) (Anselme, 1988a: 40).

te: estamos hablando de especulación o mirada a través del espejo. El c. 67 profundiza: la mente racional es espejo e imagen del Espíritu eminente (Anselme, 1986a: 77), es decir, “la mente racional es para sí como espejo en el cual se refleja (*speculetur*) como la imagen del Espíritu eminente que no se puede ver cara a cara”. Pero este ‘mirar a través del espejo’ y en enigma prepara el cara a cara futuro (Anselme, 1986a: 81). Investigador o especulador, Anselmo, ciertamente, quiere persuadir de lo que contempla (Anselme, 1986a: 19).

En resumen, el *Monologion* empieza como investigación y sigue como especulación. Hay un método negativo: no persuadir nada desde la autoridad de la Escritura. Esto parece una revolución cuando se sabe la importancia de la Escritura para el teólogo y el monje. El método positivo se presenta en dos partes: “la necesidad de la razón debe obligar y debe ser breve” y además “la claridad de la verdad debe presentarse de manera manifiesta” (Anselme, 1986a: 7). Vamos a analizar más detenidamente los tres puntos del método por separados, aunque, como ya vimos, están muy unidos. Veremos también cómo incluir el esfuerzo de Anselmo a nuestra teología actual.

2. Sagrada Escritura y Teología

Primer punto del método: “no persuadir nada por la autoridad de la Escritura”. Antes de hablar de la Escritura, notemos la palabra persuadir (*persuadere*) tiene siempre un matiz de aprendizaje por razonamiento. En el c. 1, al hablar al ignorante, Anselmo le invita a sumarse a su esfuerzo y a su método, ya que, aún con poca inteligencia, podrá persuadirse por la sola razón (Anselme, 1986a: 13). Anselmo insiste: para él, toda reflexión lo lleva a algo grande y deleitable (Anselme, 1986a: 19). Quiere persuadir y, por eso, acoge toda objeción, aún simplista. Así el que tiene una inteligencia lenta podrá acceder fácilmente a lo que escucha. Esta misma razón ‘persuade’ que, si todas las naturalezas son diferentes y mejores que otras, una debe ser eminente a todas (Anselme, 1986a: 17). La ‘persuasión’ parece ser el descubrimiento de algo que debe llegar a ser obvio (Anselme, 1986a: 22).

Cuando se mira a Anselmo como monje, se quiere resaltar su vivencia religiosa: el monje tiene una espiritualidad. Además, su oración y su vida se centran en la Escritura. Si el monje lee cada día textos de la Biblia y canta cada semana los 150 salmos, la Escritura debe tener influencia en su vida y en su pensamiento, aunque sea solamente por osmosis. Un monje no puede dejar de lado la Escritura que es la fuente de su vida. Sin embargo, Anselmo, por una supuesta presión de sus hermanos, monjes como él, decide dejar de lado la Escritura. ¿Es eso posible?

Este método presenta un gran peligro. Abandonar la Escritura significa también dejar de lado la Tradición (la historia y todos los pensadores cristianos), y empezar todo con la sola razón de hoy. Esto es el peligro de los dialécticos que fustiga Anselmo. La Escritura (como toda escritura) tiene historia y vida propias, no puede depender de las ciencias humanas de una sola época. Se entiende que Anselmo se haya resistido a la demanda de sus hermanos. Además sabemos que Dios habla en lenguaje humano. Como consecuencia, sólo se puede usar un lenguaje humano para hablar de Dios: hay alegoría, inadecuación (Gal 4,24ss) (Madec, 1984; 495). Pero el lenguaje dice algo: eso muestra la importancia de la razón.

No se puede suprimir la historia porque las ideas, con sus palabras, tienen historia. Nos preguntamos muchas veces si el lenguaje representa las cosas. Una palabra toma sentido en una comunidad (una cultura) que se somete a la historia. Es importante ver quién ejerce el acto de conocer. Todo acontecimiento ocurre en un momento preciso, pero no se queda allí (Maldamé, 2007: 301-303). Hay una alteridad que es novedad, apertura. Acoger la historia es unirse a los antepasados, especialmente al acontecimiento fundador del presente, es vivir plenamente la singularidad del presente, es abrirse a las posibilidades del futuro. Quizás por eso, Anselmo se pone inmediatamente en continuación de “los Padres católicos y sobre todo, del bienaventurado Agustín”⁶ (Anselme, 1986a: 8) y cita explícitamente el *De Trinitate* de Agustín (1957). Además se somete a la censura de su formador y arzobispo de Canterbury, Lanfranco⁷. Anselmo pone su propia dialéctica bajo el techo de la Iglesia y quiere alcanzar dialécticamente las fórmulas del dogma cristiano (Vignaux, 1980: 5).

Profundicemos. La teología monástica (en la que nace Anselmo) es la continuadora de la Patrística. Es una teología admirativa: da mucha importancia a la oración y a la celebración. Anselmo describe su propia teología como una *fides quaerens intellectum*, es decir, una fe que busca entenderse para expresarse, que busca que los hombres concretos puedan recibirla y entenderla. Es una *fides*, una confianza que se recibe, que es fiel a su origen divino. Por eso, es importante desarrollar los contenidos de la fe dentro de la historia de los hombres para que la reflexión ayude a la pastoral concreta y a la vida de los hombres de cada época. Nuevamente, el peligro de omitir referencias a la Escritura es quedarse en lo teórico, es decir, separarse de los hombres y de su historia.

⁶ La edición Schmitt recoge en cada página citas de las obras de Agustín que influyeron en Anselmo.

⁷ La carta de Anselmo presentando su obra a Lanfranco, es una carta puesta en prólogo de todas las ediciones del *Monologion* (Anselme, 1986a: 7).

Los siglos XI y XII, siglos de Anselmo, ven la aparición de la dialéctica. El éxito de esta técnica produce entusiasmo y llega el peligro de ver que es más importante dominar el arte del saber, la técnica de la dialéctica que la lógica misma. Anselmo pone en guardia contra los “dialécticos de nuestro tiempo” (Anselmo, 1988a: 9; 1986b: 168). La finalidad de la dialéctica es llegar a la raíz de las cosas en el discernimiento, y entonces llegar a la raíz de la fe (Anselmo, 1986a: 45). Agustín ya aceptaba la dialéctica como *ratio disputationis*. Invitaba a aprender a usarla porque sirve para explicar algunos pasajes de la Escritura (Agustín, 1957: II,30,47). La llamaba la ciencia de las ciencias (Agustín 1969: II,13,38). Se entiende entonces que los jóvenes hermanos de Anselmo le hayan insistido para que explicara “la esencia divina y algunos corolarios de esta meditación” (Anselmo, 1986a: 7). Anselmo aceptó el desafío. Pero queda la pregunta: ¿es posible apartarse totalmente de la Escritura? ¿Cómo resolver el dilema?

Anselmo fustiga a los dialécticos que, como Roscelín, quieren presentar la fe desde sus propios razonamientos y transforma la Trinidad en un triteísmo. A éste, grita Anselmo, no hay que contestarle con la autoridad de la Sagrada Escritura porque o no la cree o la interpreta de manera perversa (Anselmo, 1988a: 11). Hay que demostrarle su error por la razón. En el cuerpo de su respuesta a Roscelín (c. 2-11), Anselmo no cita nunca directamente la Escritura al igual que en el *Monologion*.

Anselmo busca expresar de manera racional lo que expresa la Escritura en su propia epistemología. Busca demostrar la racionalidad de la fe y de la Escritura (Barral, 1984: 577). Para eso, desarrolla sus temas con premisas lógicas, lingüísticas o metafísicas. La razón sirve para entender mejor. Para él, el contenido de la fe llega a ser verdad de la razón (Viola, 1984: 585). La razón tiene cierta autonomía porque es capaz de alcanzar lo verdadero y por eso, puede desatarse de la fe. La fe es fuerza unificadora (Viola, 1984: 586).

Por eso, Anselmo trabaja *sola ratione*. Pero, ¿es capaz la razón de conocer la esencia divina y algunos corolarios de esta meditación? Para Anselmo, no se trata de probar una cierta capacidad de la razón. Recuerda, siguiendo de Agustín, que la fe es primera: *credo ut intelligam*’o, según la Biblia (Vulgata), *nisi credideritis, non intelligetis* (Is 7,9). Anselmo recuerda que la misma Escritura, en este pasaje de Isaías, nos impulsa a actuar, a buscar (Anselmo, 1988a: 40).

La fe es primera y desciende de la Escritura. La razón debe buscar comprender lo que la Escritura enseña (Anselmo, 1988b: 46). Todo esto significa que, para Anselmo, todo desciende de Dios (por la fe) para que el creyente reciba. Así en el *Monologion*, se remonte hacia lo más grande, lo más eminente, para mostrar que todo desciende de la Naturaleza Eminente y, así, llegará a mostrar que el hombre es imagen de Dios.

Anselmo insiste en la fe y a entender desde la fe: “Te doy gracias, buen Señor, te doy gracias, porque lo que creí primero porque me lo diste, ahora lo entiendo porque me iluminas” (Anselme, 1986a: 104). La Escritura nos asegura la plenitud de la verdad (Viola, 1984; 589). La verdad es asequible a la razón, pero la razón no tiene la última palabra: “aunque desde las razones que me parecen, se concluye casi lo necesario, no por eso que se las diga totalmente algo necesario, sino que pueden parecer así mientras tanto” (Anselme, 1986a: 14). Anselmo nunca despreciará el esfuerzo del *Monologion*, pero seguirá buscando un argumento único, punto de partida del *Proslogion*: signo que el *Monologion* no había concluido su tarea. El argumento del *Proslogion* comenzará con un *credimus te esse...*: creemos.

Está claro que en la demanda de los hermanos, no hay desprecio de la Escritura, ni de la tradición. La cultura es lugar teológico (Eckholt, 2014: 71.74), y la cultura se vive y se renueva cada día para validar los términos y el lenguaje de la Tradición (Vignaux, 1980: 20). En su petición, los hermanos de Anselmo desean buscar un lenguaje sobre Dios y su creación que se atenga a su cultura actual. No quieren sólo repetir textos; quieren algo vivo. Esa es tarea del teólogo de todos los tiempos. Cada momento de la historia presenta nuevos protagonistas y la relación con ellos ayuda a encontrar nuevas maneras de expresar la doctrina y, por ende, a tener una nueva comprensión de la misma (Eckholt, 2014: 75-76). La misión de la Iglesia es encontrarse siempre con el mundo y sus culturas. Se obliga a encontrar nuevos conceptos. Esa es la Iglesia que se convierte siempre, que siempre se renueva para expresarse nuevamente según la historia y según las culturas (*Ecclesia semper reformanda*). Para eso, necesita acoger estas culturas y sus conceptos, pero no puede casarse con ninguno. Así Anselmo ofrece el método de la *sola ratio*, pero no defiende ninguna filosofía particular, ni pide al otro (sus hermanos o el ignorante) profesar filosofía alguna.

La dificultad de la apologética es comprender lo mejor posible al otro y reconocerlo y aceptarlo como otro (Eckholt, 2014: 91). Aceptar cada cultura y reconocer la cultura del momento histórico es signo de respeto para la dignidad de las personas y ayuda a entrar en la iglesia mundial (Eckholt, 2014: 98-99). Anselmo nos presenta una teología que se atreve. No rechaza la Biblia ni las autoridades. Quiere que su teología sea algo vivo. Quiere que quien busca pueda “capacitarse para seguir las huellas del misterio en el transcurso de la historia”, es decir, actualiza el Evangelio en cada momento de la historia. Para eso debe “tocar la fuente de la que brotó la fe” (Eckholt, 2014: 121).

El deseo de Anselmo no es rechazar la Escritura. Al contrario, quiere ofrecer un camino concreto para que el ignorante pueda descubrir en

su lenguaje propia “lo que creemos necesariamente acerca de Dios y de su creación” (Anselme, 1986a: 13). Sólo así podrá acoger de manera viva y actual toda la tradición que nace de la Escritura.

3. Necesidad de la Razón que obliga

La segunda regla del método habla de la necesidad de la razón. El verbo *cogere* (obligar, forzar) expresa una obligación imperiosa que no puede dejarse de lado, que impone obedecer sus veredictos. Así Anselmo se siente forzado por el desarrollo de su propio esfuerzo por discernir entre distintas posibilidades o entre contradicciones (Anselme, 1986a: 24; Vignaux, 1980: 14). El mismo desarrollo del *Monologion* muestra la fuerza del pensamiento racional: nuestro autor se siente forzado a hablar (Anselme, 1986a: 47), a decir que Dios no está sujeto al espacio o al tiempo (Anselme, 1986a: 39 y 40), que el Verbo es consubstancial a la Naturaleza eminente (Anselme, 1986a: 52), que son dos (Anselme 1986a: 56), que el Espíritu no es el Padre ni el Hijo (Anselme, 1986a: 71). Sabemos que nuestro lenguaje es pobre, pero estamos forzados de escoger algunas palabras para hablar de Dios (Anselme 1986a: 86). El único elemento que supera esta fuerza es el amor, porque “este mismo bien que exige ser amado, no obliga menos al amante a desearle” (Anselme, 1986a: 80).

La razón es el instrumento para razonar (Anselme, 1988b: 279). Ella ayuda la voluntad. Después del pecado, con la fe, Dios revitaliza la razón y la voluntad (García, 1994: 122). En el *Monologion*, la razón (*ratio*) es el resultado del esfuerzo del ser humano por pensar de manera adecuada (Anselme, 1986a: 52). Es también el resultado de los silogismos de los cuales se deduce necesariamente lo que sigue. Por eso, Anselmo habla muchas veces de la enseñanza de la razón⁸. La razón puede ser la facultad que permite estos razonamientos. Por ejemplo, el universo existía en la razón de la naturaleza eminente antes de existir (Anselme, 1986a: 24) y esta razón es una locución de las cosas por hacer. En resumen, “es propio de la razón discernir entre los pensamientos” (Anselme, 1988b: 283)⁹. La gran ventaja de la razón es “pensar la esencia universal” (Anselme, 1986a: 25).

⁸ Al respecto se puede encontrar: *Ratio docuerit* (Anselme, 1986a: 17); *Ratione docente* (Anselme, 1986a: 26.77); *Ratio docet* (Anselme, 1986a: 28.29); *Expositae rationes docent* (Anselme, 1986a: 42); *Rationes superiores docent* (Anselme, 1986a: 55); *Considerata ratio doceat* (Anselme, 1986a: 67).

⁹ Este texto ha sido añadido en un manuscrito y recogido por la edición de Schmitt (1984). Esto permite traducir *intelligere* como *inter-legere*, leer entre dos ideas o teorías (Fortuny, 2013: 40).

La razón así entendida obliga al pensador a entrar en sus leyes, a acoger sus conclusiones. Por eso Anselmo habla de forzar¹⁰, de seguir las razones ya encontradas¹¹ y entrar en las necesidades de la razón¹². La razón es una facultad fundamental que no se pueda usar a su antojo.

Si la *ratio* es la facultad del hombre para entender, la necesidad es el *a priori*; refleja, presenta lo obvio, o, lo que es lo mismo, el planteamiento de la doctrina cristiana. Además, Anselmo sabe que somos pecadores, o simplemente seres humanos, es decir, no siempre somos capaces de descubrir las mejores razones. Entonces, nunca una razón es absolutamente necesaria sino que es necesaria hasta que otro pensador encuentre otra razón mejor (Anselme, 1986a: 14).

Para ayudarnos a entender a Anselmo. Vamos a estudiar brevemente la necesidad en el capítulo 25 del primer libro del *Cur Deus Homo* cuyo título expresa: “El hombre es salvado por Cristo según necesidad” (Anselme, 1988a: 94). En todo el capítulo, Anselmo habla de ‘*necessitas*’ y Bosón de ‘*ratio*’. Repite Anselmo que “Cristo es necesario para la salvación del hombre” (Anselme, 1988a: 95) y Bosón pide la razón. Es necesario que sea a través de Cristo. Pero si alguien ve la razón por la cual no puede ser de otra manera y no entiende por qué razón tiene que ser a través de Cristo, ¿qué responderemos? ¿Qué se puede contestar a aquel que afirma que lo necesario es imposible porque no sabe cómo es?: que es insensato. Anselmo recuerda al *insipiens* del *Proslogion*. Entonces, hay que mostrarle la razón, insiste Bosón. Pero Anselmo responde que es necesario (según lo visto en la conversación anterior) que algunos hombres alcancen la bienaventuranza. No conviene para Dios que esta tarea la cumpla un hombre manchado, pero es más inconveniente todavía que ningún hombre se salve. Entonces, hay que encontrar la satisfacción fuera de la fe cristiana y eso, ninguna razón lo puede mostrar o tenemos

¹⁰ Además de los empleos de “cogere” vistos supra, acotemos: *intellectus per rationem constringitur*: “el intelecto está forzado a través de la razón” (Anselme, 1986a: 31); *ratio indubitabiliter probat*: “la razón prueba sin duda posible” (Anselme, 1986a: 37); *rationis robur inflexibile*: “la fuerza inflexible de la razón” (Anselme, 1986a: 47)

¹¹ Con respecto a este término: *iam perspecta ratio*: “la razón ya percibida” (Anselme, 1986a: 14.61); *ratio inventa*: “la razón encontrada” (Anselme, 1986a: 71); *rationes consideratae*: “las razones consideradas” (Anselme, 1986a: 73.77).

¹² Con respecto a este término: *ex rationibus ... quasi necessarium concludatur*: “por las razones... se concluye casi necesariamente” (Anselme, 1986a: 14); *aperta ratione ... necessitas veritatis*: “por una razón abierta... la necesidad de la verdad” (Anselme, 1986a: 31); *rationis necessitas*: “la necesidad de la razón” (Anselme, 1986a: 33); *ratio veritate et necessitate*: “la razón por la verdad y la necesidad” (Anselme, 1986a: 33); *struturae necessariae rationis*: “las estructuras necesarias de la razón” (Anselme 1986a: 34); *necessariis sunt rationibus asserta*: “son afirmadas por razones necesarias” (Anselme, 1986a: 75); *necessitatis ratione*: “por la razón de la necesidad” (Anselme, 1986a: 86)

que creer esa fe sin ninguna duda (*indubitanter*). En efecto, “lo que recogemos del ser verdadero por una razón necesaria, eso no debe ser llevado en ninguna incertidumbre (*dubitationem*) aun cuando la razón no se percata de cómo es” (Anselme, 1988a; 96). Bosón se defiende: no teme la incertidumbre (*dubitatio*), pero quiere la razón de la certeza de la fe. Fue llevado por la razón (*rationabiliter*). Pide ahora entender por una necesidad razonable (*rationabili necessitate*) lo que cree por la fe. Exige argumentaciones basadas en un fundamento firme. Esto será el trabajo del segundo libro.

El largo capítulo 16 del libro segundo entrega estas razones. Anselmo vuelve a hablar de “necesidad racional” (*rationabilis necessitas*) (Anselme, 1988a: 115); todo está claro (*aperte*) y conocemos la razón (*ratio intelligatur a nobis*). Bosón reconoce lo verdadero de todo, pero quiere “la razón por la cual eso deba o pueda hacerse” (Anselme, 1988a: 116). La pregunta es cómo entender que Dios asumió a un hombre sin pecado, y Anselmo toma el ejemplo del ácimo dentro de la masa fermentada. Debemos reconocer que Dios restauró la naturaleza humana de manera más admirable que la instauró (Anselme, 1988a: 117). Hay un plus. El hombre pecó y perdió la finalidad de la creación. Pero no perdió el hecho de ser creado porque tenía que recibir la misericordia o un castigo. El hombre no puede penetrar la sabiduría divina.

Bosón insiste y pide razones más altas. Entonces Anselmo se arriesga: “Consta que es necesario que Dios se haga hombre” y “es necesario que esta redención que hizo Cristo, aproveche a todos” (Anselme, 1988a: 118). Anselmo relata la parábola del rey traicionado por su pueblo, excepto uno. Este inocente hace alianza con el rey y esta alianza salva a todos, aún a los ausentes. Es lo que Cristo hizo: Hay tanta fuerza en su muerte que el efecto se extiende en los ausentes del lugar o del tiempo. Todos los hombres son necesarios para la construcción de la ciudad celestial.

Dijimos que Cristo no murió por necesidad (Anselme, 1988a: 120). La última parte del capítulo insistirá sobre la no necesidad de la muerte de Cristo. “No es por necesidad, sino por libre poder que depuso su alma” (Anselme, 1988a: 120-121). No hay que dudarlo. Y viene lo fundamental para nuestro tema: Él quiso todo. “La voluntad de Dios no está forzada por ninguna necesidad, sino que conserva para sí su inmutabilidad espontánea, cuando decimos que hace algo por necesidad” (Anselme, 1988a: 121). Lo que Dios quiere, no puede no ser y es necesario que sea. Así murió por su propia voluntad. Dios no hace nada por necesidad, así no murió por necesidad, sino por su propio poder. En resumen, no pudo no morir y es necesario que muera (Anselme, 1988a: 122).

En toda la conversación, Bosón representa al hombre racional o el científico moderno que busca fundamento para cada paso nuevo de su pensamiento, mientras Anselmo presenta insistentemente los argumentos de la fe. La solución viene con la parábola del rey traicionado. La discusión ya no se queda a nivel teórico. La parábola hace entrar a los protagonistas en el mundo real, concreto. En este mundo concreto, murió Jesús. Nuevamente, Anselmo quiere presentar de manera racional lo que creemos. La fe es razonable. Lo importante, y la dificultad, es cómo presentarla a los hombres concretos de hoy.

Recordemos: la voluntad de Dios no está forzada por ninguna necesidad, mientras los hermanos exigen una necesidad que obliga, fuerza a la razón. La diferencia es enorme entre Dios y el hombre, su creatura. La necesidad es, entonces, la aceptación del ser creatura y la aceptación de la realidad de Dios más allá del entendimiento y de la realidad de la creatura. Así se entiende el argumento del *Proslogion* (Anselme, 1986a: 114). En el *De Casu Diaboli* parte de la pregunta: “¿Qué tienes tú que no hayas recibido?”¹³ (1 Co 4,7). Define el pecado del diablo como no recibir los dones de Dios: el diablo quiso por voluntad propia. Darse algo por voluntad propia es ponerse al mismo nivel que Dios, y eso el pecado por excelencia.

En resumen, Anselmo muestra su alegría en trabajar con la sola razón (Anselme, 1986a: 13.33) y acepta que la razón enseñe, conduzca al pensador (Anselme, 1986a: 13.29). La finalidad de la razón es probar y expresar la fe de manera racional. ¿Cómo entender esto? Anselmo utiliza el adagio agustiniano “*Credo ut intelligam*” que es la traducción propia de Is 7,9 según la Vulgata (*Nisi credideritis, non intelligetis*) (Anselme, 1988a: 409). La relación fe-razón permite más conocimiento. Si todo está conectado al Verbo, es necesario que Dios comunique su enseñanza. Y lo hace a través de los dos libros: la Biblia y el mundo (García, 1994: 123). La fe es primera. Pero no podemos olvidar que tiene valor cognitivo, es conocimiento y entendimiento y para eso, como vimos en el apartado anterior, debe ponerse al nivel de cada ser humano y de cada cultura. Anselmo busca entender conservando la fe, es decir, quiere desarrollar la fe. La razón produce conocimiento válido, pero no accede a las verdades sobrenaturales.

Sin embargo, la razón llega a lo inaccesible, a las tinieblas (Anselme, 1986a: 64.95) (García, 1994: 128). El *intellectus* se encuentra entre fe y visión (Anselme, 1988a: 40). El *Proslogion* (Anselme, 1986a: 114) muestra

¹³ *Quid autem habes, quod non accepisti?* (Vulgata) Texto citado en *De Casu Diaboli* (Anselme, 1986b: 250).

los límites del conocimiento. La razón puede darse por satisfecha aunque no lo está el deseo (García, 1994: 129). El pensador debe recibir con humildad las conclusiones porque son ‘necesarias’.

La fe es el punto de partida y el punto de llegada. Lo fundamental es el valor de las palabras para expresar correctamente la realidad de Dios y de la creación (Vignaux, 1980: 14; García, 1994: 124). Los monjes son sensibles a las palabras aun cuando saben que los universales están en la realidad y no en las palabras (Fortuny, 2013: 3). El lenguaje debe objetivar la realidad (Fortuny, 2013: 6). El nombre lleva en sí parte del propio significado originario (García, 1994: 125). Palabras y textos se leen y se viven cada día. Nuevamente, la tradición es algo vivo, actual. No basta con el sentido literal de las palabras. El *intelligere* exige la experiencia del creyente y, al expresarse, funda la tradición (Corti, 1999: 281). Pero en este caso, es importante expresar de manera racional la necesidad. La *necessitas* es la “apropiación subjetiva de una verdad objetiva”, mientras la *ratio* es “el lugar de la manifestación de la *veritas* en la *necessitas*” (García, 1994: 139.174).

La necesidad en la creatura es la imposibilidad del objeto de ser otro o de no ser. Obliga a la creatura a recibir y a recibirse. Es necesario entonces para nuestro estudio entrar en el tercer punto del método.

4. La claridad de la verdad que manifiesta

Tercer punto del método: la claridad de la verdad debe mostrar claramente. El verbo *ostendere* (mostrar, manifestar, dar a conocer) se utiliza poco en el *Monologion*. Tiene la particularidad de nunca expresar algo visible, sino que siempre habla de algo pensado. *Ostendere* es mostrar el resultado de un razonamiento. Tomemos como ejemplo el c. 10. Anselmo presenta tres modos de conocer: por sentidos corporales, por el pensar no sensible y la imaginación o inteligencia racional. Este tercer modo es indispensable para conocer la cosa (*ad rem*) y “dónde no están estos verbos, ningún otro es útil para mostrar la cosa (*ad rem*)” (Anselme, 1986a: 25). Anselmo pone un paralelismo entre ‘*ostendere*’ (mostrar) y ‘*cognoscere*’ (conocer). Además el ‘ad’ (*ad rem*) indica un dinamismo de crecimiento en el razonamiento.

La verdad puede significar la verdad ya percibida¹⁴, es decir, el resultado del esfuerzo racional ya realizado. Este esfuerzo nos pone en con-

¹⁴ Muchas veces, Anselmo utiliza la palabra *perspectus* (examinado) para acompañar la verdad (o la razón) y referirse a lo ya estudiado: *per veritatem iam perspectam* (Anselme, 1986a: 32); *veritati perspectae* (Anselme, 1986a: 30). Otros empleos de *perspicere* en Anselme, 1986a: 14.44.47.61.62.72.76.

tacto con la necesidad (de la que hablamos antes). Pero sobre todo, la verdad es la verdad sin principio ni fin (Anselme, 1986a: 33), es decir, es la misma Naturaleza eminente.

¿Qué es la claridad, que Anselmo refuerza con el adverbio *patenter* (claramente)? Mostrar la claridad de la verdad, ¿significa la claridad del razonamiento o la claridad que brota como resultado del razonamiento? No parece suficiente. Para Anselmo, la verdad es lo que está antes que todo razonamiento (Anselme, 1986a: 16). También es el resultado o la conclusión de los razonamientos anteriores (Anselme, 1986a: 32). En este sentido, se puede hablar de la necesidad de la verdad (Anselme, 1986a: 31). Lo importante es que Dios es la Verdad Eminente (Anselme, 1986a: 31).

Ver la verdad en toda su claridad: ¿no es algo desmesurado? En cada ser humano hay un deseo de conocer la verdad y este deseo se transforma en un dinamismo que vislumbra una finalidad. Pero, conocer la verdad puede transformar en orgullo al estilo de Adán.

La verdad puede ser la verdad de las cosas, es decir, conocer las cosas en su realidad profunda. Pero, ¿quién puede conocer una cosa en toda su profundidad si conocemos *per aliud*? (Anselme, 1986a: 76.77) El c. 66 recuerda que está claro (*pateat*) que no podemos conocer la esencia misma de Dios, si no es por otra cosa. La verdad puede significar también conocer la voluntad de Dios en su manera de hablar a los hombres. Pero, ¿quién puede conocer realmente a Dios y su voluntad? Se entiende entonces que Anselmo trató de rechazar durante algún tiempo el trabajo impuesto por sus hermanos.

En fin, ¿qué es la verdad? Es la pregunta de todo ser humano y Pilato la lanza a Jesús (Jn 18,38). Sólo Jesús puede decir ‘Yo soy la verdad’ (Jn 14,6). La verdad es una persona y la búsqueda de la verdad es la búsqueda de una relación personal. Sólo entonces se puede dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha su voz (Jn 18,37).

Además nos gustaría saber la regla de la verdad, es decir, saber desde qué regla (o fundamento) podemos afirmar que una realidad es verdadera. Para el cristianismo, fue y es importante saber quién (o qué) tiene derecho a afirmar que tal texto, tal interpretación, tal mandamiento recoge la voluntad de Dios. Jesús puede ayudar: “El que hace la verdad viene a la luz, para que sus obras se manifiesten porque están hechas según Dios”¹⁵ (Jn 3,21). La verdad se hace y se une a la luz. ¿No es eso lo que los monjes piden a Anselmo cuando le exigen la claridad de la verdad? ¿Se dieron cuenta estos hermanos de lo complejo de su pedido?

¹⁵ En la Vulgata: *Qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur eius opera, quia in Deo sunt facta.*

De la luz, se habla poco en el *Monologion*. En el c. 6, Anselmo presenta el ejemplo de la luz para explicar que la Esencia eminente es por sí o de sí misma: la luz luce o es luciente por sí o de sí misma” (Anselme 1986a: 20). El *Proslogion* nos ayuda. Ya el c. 1 muestra la importancia de la luz: el orante que busca sabe que Dios habita en la luz inaccesible (1 Tm 6,16). Pero, ¿dónde está esta luz inaccesible? (Anselme 1986a: 98) ¿Cómo acceder a ella? Reconoce su fracaso por el pecado. Entonces, Dios encerró la luz y nos dejó en tinieblas (Anselme, 1986a: 99). El deseo, la súplica es suspiro hacia esa luz, aunque sea de lejos (Anselme, 1986a: 100). En el libro, Anselmo volverá sobre la búsqueda de la luz inaccesible (Anselme 1986a: 107). Es lo más secreto de Dios; allí está la fuente de su misericordia. Por eso, es importante buscar esa luz (Anselme, 1986a: 108).

El c. 14 del *Proslogion* es fundamental. Dios es la luz. Dios es eso de lo cual nada mayor puede ser pensado y eso es la vida, la luz, etc. (Anselme, 1986a: 111). Pero, lo encontrado ¿es la verdad cierta y la certeza verdadera? Anselmo une la luz y la verdad. ¿Puede el hombre ver la luz y la verdad sin ver a Dios mismo? El alma ve que no puede ver más a causa de las tinieblas (Anselme, 1986a: 112). “¡Tan grande es esta luz de la cual surge todo lo verdadero que luce para la mente racional! ¡Tan amplia es esta verdad en la cual es todo lo que es verdadero y fuera de la cual solo hay nada y falsedad!”. Por eso, puede afirmar que Dios es “mayor que se puede pensar” (Anselme, 1986a: 112) y ver que esa luz sigue siendo inaccesible (Anselme 1986a: 112). Todo se ve por ella, así como el ojo ve por la luz del sol, pero no puede ver el sol. “O luz eminente e inaccesible, o verdad total y bienaventurada”. Pero todavía Dios se esconde en la luz y la bienaventuranza (Anselme, 1986a: 113) porque es inefable. Y quien se esfuerza por remontar hasta la luz de Dios, recae en las tinieblas (Anselme, 1986a: 114). Dios es quien es propia y simplemente¹⁶ (Anselme, 1986a: 116). Así es la luz, la sabiduría, etc. Es difícil aceptar esa luz porque es inaccesible, está más allá de toda luz. Solamente en este momento, el orante puede aceptar (es decir, recibir), la revelación verdadera: el Hijo que es la verdad, al igual que el Padre (Anselme 1986a: 117). Él es la Verdad. Y la oración final del *Proslogion* es que “Yo reciba lo que prometes a través de tu verdad para que mi alegría sea plena” (Anselme, 1986a: 121). Jesús es la verdad que hay que acoger. El último capítulo del *Proslogion* deja explotar la alegría que vislumbraba de lejos el *Monologion*.

Lo importante: Anselmo escribe “tu verdad”. Esto significa que es algo plenamente de Dios que hay que recibir. No se puede recibir en parte o acomodar (al estilo de Adán). Además, la verdad (v minúscula) es

¹⁶ *Et tu es qui proprie et simpliciter es*. Es otra formalización del nombre de Dios de Ex 3,14.

el regalo de Dios o es Cristo mismo (V mayúscula). Lo fundamental es que el orante (el creyente) tiene su regla de la verdad y la alegría que siente y vive es una confirmación plena. Sólo el creyente puede cumplir el método impuesto por los hermanos al inicio del *Monologion*. Entonces, si es indispensable la fe, ¿dónde queda la ‘sola razón’?

Volvamos al *Monologion*: ¿Dónde está la regla de la verdad, regla que sólo el creyente puede y debe recibir? En el *Monologion*, el capítulo 64 es clave para entender el libro. Hasta el capítulo 63, Anselmo busca descubrir la doctrina de la Trinidad con la *sola ratio*. Muestra las razones necesarias de lo que creemos, pero no habla de fe. El c. 64 se titula: “Eso, aunque inexplicable, sin embargo debe creerse” (Anselme, 1986a: 74). Anselmo acepta que lo más puntudo del intelecto humano no alcanza a entender el secreto profundo de la Trinidad. Sólo alcanza a “comprender razonablemente que es incomprendible” (Anselme, 1986a: 75). La *sola ratio* tiene límite; también la investigación (de la que hablamos en la primera parte). Hay que dejar espacio a la especulación: ver a través del espejo (capítulo 65). Anselmo busca y enseña cómo definir este espejo (capítulos 65-66) y encuentra que “la mente humana es el espejo e imagen de la Naturaleza eminente” (Anselme, 1986a: 77).

La imagen es importante para la filosofía del conocimiento en Anselmo. La imagen o semejanza es lo que percibe, contempla la mente cuando quiere expresar algo, el nombre de una persona, por ejemplo (capítulo 10). La imagen tiene semejanza con la realidad, pero no es la realidad (capítulos 11 y 31), porque “la verdad del hombre está en el hombre vivo” (Anselme, 1986a: 49). El pensamiento hace surgir una imagen.

Anselmo toma su propia idea de la imagen para explicar lo que es el Verbo de la Esencia eminente: el Verbo es imagen, es decir, hay semejanza y, al mismo tiempo, cada uno tiene algo propio (Anselme, 1986a: 56). Por eso, se llama ‘hijo’ porque el hijo es buena imagen del Padre (Anselme, 1986a: 67). Así es verdadera imagen (Anselme, 1986a: 74).

En nosotros, al pensar, se forma una imagen. “Muchas veces, vemos algo no con propiedad, es decir, como es la cosa en sí, sino a través de alguna semejanza o imagen, como cuando consideramos el rostro de una persona en un espejo” (Anselme, 1986a: 76). Así volvemos a lo que ya vimos: la mente humana es el espejo de la Naturaleza eminente. Esa es la consecuencia de los razonamientos. La mente puede “recordar, entender y amar eso que (*id quod*) es lo mejor y lo superior a todo” (Anselme, 1986a: 67; 78.9-10). Esta imagen fue inscrita (*inditus*: Anselme, 1986a: 78) en el interior del hombre y debe expresar esa imagen que fue impresa en él (Anselme, 1986a: 78).

En resumen, la mente racional, es decir, el ser humano en cuanto hace uso debido y correcto de su razón, es imagen de la Trinidad, es regla de la verdad. No puede olvidar que es imagen, es decir, refleja y es distinto. No hay que ver en eso un racionalismo. Ya hemos visto que desde el capítulo 64, Anselmo habla de fe. Si habla del hombre vivo como imagen verdadera (Anselme, 1986a: 49), la fe también debe ser viva. Anselmo muestra que “la fe que cree eso que debe creer, es fe muerta”, porque se queda en camino. “La fe viva es la que cree en eso en lo cual debe creer” (Anselme, 1986a: 85), es decir la fe que se inserta en su fuente (Eckholt, 2014: 121). La ‘*sola ratio*’ prepara, muestra el camino, pero se queda corta si no entra profundamente en la relación con Dios. O mejor: la función de la *sola ratio* es mostrar racionalmente que ella no es lo último y prepara a entrar en algo mejor: la fe. La fe es adentrarse plenamente en Dios en quien creo. El método indica este camino. No se trata de dos partes yuxtapuestas de un método. Anselmo llama a pasar de la razón necesaria para llegar a la claridad de la verdad. Así se entiende mejor el ‘*credo ut intelligam*’.

Conclusión

Anselmo invita al ignorante y a sus hermanos a seguir su método: ofrece la *sola ratio*. Pero, como hemos visto, la *sola ratio* no es racionalismo; es abrirse a una verdad que nos supera, que está delante de nosotros y antes que nosotros. En Anselmo, las grandes verdades empiezan con un creemos que¹⁷. La verdad es infinita, no tiene ni antes ni después. El *De Veritate* parte de este capítulo 18 del *Monologion* y muestra que Dios es la Verdad (Anselme, 1986b: 176). Termina con una definición de la Verdad como “la rectitud perceptible a la sola mente” (Anselme, 1986b: 191). La palabra *rectitudo* no aparece en el *Monologion*: es hacer lo recto o lo correcto. *Perceptibilis* recuerda el *percipere*: es captar totalmente (*per – capere*) y llama al resultado de una búsqueda. La rectitud no aparece de repente; es fruto de todo un trabajo. La rectitud no es algo visible a los ojos, sólo es perceptible a la mente. Así pasamos de la *sola ratio* a la *sola mens*. Se trata de la mente de todo el ser humano trabajando, buscando, reflexionando, investigando, especulando. La *mens* contiene la *ratio*.

Entonces la comprensión de la fe (primera nota de la Introducción) no es algo intelectual; es vivencial, existencial, testimonial, como lo debe ser la apologética: es la *fides ex auditu*. La fe precede la palabra (García, 1994: 124). La fe se recibe y, al mismo tiempo, la fe necesita de la razón

¹⁷ Anselme, 1986b: 65: *Deum veritatem esse credimus*. El argumento (llamado ontológico) del *Proslogion* 2 comienza con: *credimus te esse* (Anselme, 1986a: 95).

para hacer más profunda, más fe. Lo real también se recibe, pero necesita del discurso para expresarse ante la creatura. Sin olvidar que lo importante es lo real y no el discurso (Fortuny, 2013; 16). Además (segunda nota de la Introducción), nuestro mundo moderno o post-moderno no acepta recibir doctrinas envasadas; busca experimentar. Está el peligro del relativismo, de olvidar la historia; está sobre todo, el deseo de vivir plenamente. Este mundo exige el testimonio y la experiencia del creyente (Corti, 1999: 281). En este mundo, el diálogo es fundamental. Y el diálogo significa ponerse al mismo nivel que el otro con quien dialogar (aunque sea de poca inteligencia o de poca formación) y ofrecerle nuestro método: necesidad de la razón, claridad de la verdad. Es un método universal. Su profundidad depende del ingenio y del deseo de cada uno. Lo importante es que nadie puede renunciar porque la ignorancia es irracional. Para el cristiano, el ser humano es capaz de Dios porque es imagen. Entonces podemos percibir y ayudar a percibir que la racionalidad de la Revelación es el más alto grado de la filosofía (García, 1994: 177). La creatura fue hecha para gozar del bien, dice Anselmo al comenzar su *Monologion* (capítulo 1), y termina afirmando que este bien no es algo virtual, es el Dios real (capítulo 80).

REFERENCIAS

- Agustín (1957). *De Doctrina Christiana*. Recuperado de www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm
- Agustín (1969). *De Ordine*. Recuperado de www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm
- Anselme (1986a). *Monologion. Proslogion* (Tome I). Paris: Cerf.
- Anselme (1986b). *Le Grammairien. De la Vérité. La liberté de choix. La chute du diable* (Tome II). Paris: Cerf.
- Anselme (1988a). *Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme* (Tome III). Paris: Cerf.
- Anselme (1988b). *Sur l'accord de la Prescience, de la Prédestination et de la grâce avec le libre choix. Prières et Méditations*, Tome V. Paris: Cerf.
- Barral, M. (1984). Truth and justice in the mind of Anselm. En R. Foreville (Ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIIe siècles* (pp. 571-582). Paris: Editions du CNRS.
- Corbin, M. (1986). *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf.
- Corti, E. (1999). Unidad versus pluralidad: entre triteísmo y sabelianismo. Categorías textuales, argumentación y especulatividad en la 'epistola de Incarnatione Verbi' de Anselmo de Canterbury. *Stromata*, 55 (3-4), 273-302.
- Eckholt, M. (2014). *Iglesia en la diversidad. Esbozo para una eclesiología intercultural*. Santiago: Ed. Universidad Alberto Hurtado.
- Fortuny, F. J. (2013). *Anselmo de Canterbury, pensador de la modernidad*. Recuperado de www.ub.es/telemac

- García, J. (1994). *El 'Intellectus Fidei' en San Anselmo de Canterbury*. Recuperado de <https://dspace.si.unav>
- Javelet, R. (1984). L'argument dit 'ontologique' et la 'Speculatio'. En R. Foreville (Ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles* (pp. 501-510). Paris : Editions du CNRS.
- Maded, G. (1984). Y a-t-il une herméneutique anselmienne? En R. Foreville (Ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles* (pp. 491-500). Paris: Editions du CNRS.
- Maldamé, J. (2007). *Science et foi en quête d'unité*. Paris: Cerf.
- Mathot, B. (2014). Las metamorfosis de la apología en el pensamiento teológico de Paul Tillich. *Cuadernos de Teología*, 6 (1), 8-32.
- Schmitt, F. (1984). *S. Anselmi opera Omnia*. Stuttgart: Fromann Verlag.
- Vignaux, P. (1980). Nécessité des raisons dans le Monologion. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (64), 3-25.
- Viola, C. (2013). *Croire et comprendre. H. Bouillard et Saint Anselme*. Recuperado de <http://coloman.viola.pagesperso-orange.fr/bouillard.html> (Recuperado 25 de Mayo 2013).
- Viola, C. (1984). Foi et vérité chez saint Anselme. En R. Foreville (Ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles* (pp. 583-593). Paris: Editions du CNRS.

Sumario: Introducción; 1. Método; 2. Sagrada Escritura y Teología; 3. Necesidad de la Razón que obliga; 4. Claridad de la Verdad que manifiesta; Conclusión; Referencias.