

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Chile

La sabiduría desde el “*Quaerens intellectum*” en Anselmo de Canterbury

El tema de la sabiduría no aparece en forma directa en la obra de san Anselmo¹, pero, sin embargo, creo que, de alguna forma, se halla implícito en ella, en concordancia con la tradición de toda la filosofía clásica y, más aún, del pensamiento de la patrística². No hace referencias directas pero, sin embargo, podemos inferir su significación tanto desde lo inmediato de su obra como desde su agustinismo y platonismo. Por ello no es un tema explícito pero, desde su inserción en la tradición de la filosofía griega y patrística, podemos deducir en algo su visión de este concepto. En esta reflexión no intento, por ello, en un análisis sistemático de temas como el notable y discutido argumento ontológico, cuya presencia cruza la historia de la filosofía y se hace presente en otros pensadores, ya para asumirlo ya manifestar su desacuerdo. Por lo mismo no presento una reflexión ni análisis del mismo, que hace célebre al autor ni desde otras pruebas de la existencia de Dios basadas en san Agustín.

Aquí nos unimos a la tradición cristiana y filosófica en general, que vio en la sabiduría una expresión del anhelo del hombre de buscar la posesión de la Verdad y el Bien y, por ello, una expresión del anhelo del hombre de buscar una explicación de la realidad de sí mismo y de caminos para su propia realización. La filosofía se nos muestra, desde esta visión, como anhelo de saber, y la sabiduría misma como meta, y ambas manifiestan un doble carácter a la vez operativo y contemplativo³.

Por lo mismo nos unimos también a la tradición bíblica, en la que la sabiduría consiste en buscar los medios adecuados a un fin y el fin de toda la vida

¹ Para la revisión y citas de la obra de san Anselmo me atengo a la versión bilingüe entregada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), n° 82 y 100, Madrid, 1953, Tomos I y II.

² Cf. Por ejemplo “La figura del sabio en Platón” *Sapientia*, Buenos Aires, Argentina, n. 181, 1991. “La sabiduría en Santo Tomás” *Sapientia*, Buenos Aires, Argentina, n. 152, 1984. “Filosofía y naturaleza humana” *Revista de Filosofía*, México, n. 60, 1987.

³ Para evitar exceso de notas señalo las obras generales que se han usado también como consultas y me remito a ellas en algunos pasajes importantes: JULIÁN MARIAS, *Historia de la Filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1981, pp. 139, 140, 1443; AUTORES VARIOS: *La filosofía medieval en Occidente*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 91 y 93; PAÛL VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, México: Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 31, 32, 36, 38, 41; JOHANNES HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, tomo I, Barcelona: Herder, 1965, pp. 334, 336, 337; EMILE BRÉHIER, *La filosofía en la Edad Media*, México: UTEHA, 1959, p. 90; ETIENNE GILSON, *La filosofía en la Media*, Madrid: Editorial Gredos, 1972, pp. 227, 225, 231, 231, 235, 238; JACQUES CHEVALIER, *Historia del Pensamiento*, tomo II Madrid, Aguilar, 1967, pp. 181, 183, 186.

humana es Dios⁴. Por sí sola no se puede conseguir, es don de Dios⁵, pero Dios es benigno y la ofrece a muchos⁶. Así el hombre ha de poder encontrarla volviendo a la raíz íntima de su ser en el que, junto con convicción de su propio carácter personal, encuentra una radical apertura a un Dios que puede llamarle⁷.

Es esta presencia de búsqueda de la verdad, encaminada a Dios como respuesta amorosa a su llamado, la que vemos en la obra de Anselmo de Canterbury. Su vocación al pensamiento, aún cuando se funda en una racionalidad clara, que intenta responder a la visión de la Sabiduría como búsqueda de un horizonte ético-metafísico, tiene su fundamento último en la entrega amorosa a la fe, en la que la sabiduría, como anhelo, surge como don de Dios, que el hombre funda como respuesta y búsqueda.

* * *

San Anselmo es el primer gran filósofo medieval después del comienzo de Escoto Eriúgena. En rigor, es el fundador de la Escolástica, que en él adquiere su perfil definitivo. Pero, por otra parte, está inmerso en la tradición patristica de ascendencia agustiniana y platónica o, más aún, neoplatónica. No aparecen en él todavía las fuentes —distintas de la patristica—, que van a influir tan fuertemente en la Escolástica posterior: los árabes y —a través de ellos— Aristóteles. San Anselmo es un fiel agustiniano; en el prefacio de su *Monologium* escribe “*Nilhil potuit invenire me dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scripti cobaereat*”.

Sus escritos más importantes, desde el punto de vista filosófico, son el *Monologium*, el *Prologium* y el *De veritate*, y el tratado en el que responde a las objeciones del monje Gaunilón contra el argumento ontológico desarrollado en el *Prologium*, pero ha dejado otras numerosas obras en las que aparece inserto parte de su pensamiento filosófico.

Al intentar una reflexión sobre un aspecto de su obra es oportuno señalar la inconveniencia de caracterizar las obras de san Anselmo desde categorías que no son las suyas, pues él medita libremente sobre su fe como algo dado, usando “razones” (*rationes*) cuya naturaleza no siempre ha sido bien comprendida. Al acercarnos a ella es necesario que tratemos de olvidar todas las especificaciones posteriores, incluso las del siglo XIII. Sobre todo, no pensemos en clasificar el argumento anselmiano dentro de un género especulativo fijado de antemano.

Su soliloquio nos presenta a un espíritu que busca razonando, discutiendo consigo mismo. *Monologion* y *Prologion* intentan establecer “razones necesarias”. En ellos se ofrece a nuestra comprensión la paradoja de un estudio de las cosas de la fe a las que quiere encontrarle una razón, una necesidad. Estas “*rationes necessariae*”, famosas en la historia medieval, presentan varios caracteres: no se plantean con una fuerza sin igual, sino que admiten una autoridad más fuerte, una “*maior auctoritas*”: El Evangelio y la Iglesia. Su objetivo base es una cierta

⁴ *Is.* 3, 3 - 40,20; *Ex* 31,6; *Ierem* 10,9; *Gen.* 41,8; *Prov.* 1,6 - 10,1 - 13,1; 2 *Reg.* 13,1; *Job* 28,28 - 11,6 - 12,2 - 15,8.

⁵ *Job*, 28,12 28; Baruch 3,29 28.

⁶ *Prov.* 3,1 11; 9, 1 ss; *Sap.* 6,14 ss.

⁷ JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental y trascendental*, Curso “*Ad instar manuscripti multiplicati*”, Alcalá de Henares, España, 1966, p. 3.

“inteligencia” de la fe, que enlaza con el programa agustiniano: “saber y comprender lo que creemos. Así, es imposible, y en ello radica la originalidad de san Anselmo, hacer entrar esta reflexión en marcos ajenos; llamémosla simplemente, con su autor, un “ejemplo de meditación sobre la razón de la fe” (“*exemplum meditandi de ratione fide?*”). Se trata de iluminar los enunciados de la fe, en sus contenidos y en sus nexos interiores, de un modo racional, desde puntos de vista lógicos, organizándolos en un sistema, deduciéndolos unos de otros y, consiguientemente, abriendo su inteligencia desde bases más profundas.

Situados, dice, entre la fe y la visión, considera que “la inteligencia que alcanzamos en esta vida es intermedia”; los modos de aproximación difieren, pero sus términos, no. Con ello, otra particularidad del camino seguido por san Anselmo es que nos expone el movimiento real del espíritu en pleno trabajo, que encuentra en su avance tal idea, tal dificultad, tal imposibilidad de proseguir; o bien sus plegarias, sus elevaciones, o incluso, diálogos que surgen como descripciones y, evocaciones de una búsqueda concreta, presentada en su relación efectiva con los otros o en su propia aventura especulativa.

A la fe que conoce las cosas divinas “*ex auditu*” se opone la contemplación (*species*) por la cual las ve a ellas mismas: pero esta visión está reservada a los elegidos; ahora bien, entre la fe y la visión se encuentra el *intellectus*, la inteligencia de las verdades de la fe, como una etapa intermedia. Esta etapa es la que es alcanzada por la *ratio*; de este modo, la investigación racional se convierte no en la satisfacción de un vano orgullo humano, sino en un grado en la vida de la salvación y como una preparación para la beatitud.

La fe viva se funda en un amor o *dilectio*, que es quien da la vida. Este amor hace que el hombre, alejado por el pecado de la faz de Dios, está ansioso de volver a ella. La fe viva quiere contemplar la faz de Dios; quiere que Dios se muestre en la luz, en la verdad; busca, por tanto, al verdadero Dios; y esto es *intelligere*, entender. “Si no creyera, no entendería” dice san Anselmo; es decir, sin fe viva, o sea fundada en el amor, no podría llegar a la verdad de Dios. Tenemos aquí la más clara resonancia del “*non intratur in veritatem nisi per caritatem*” de san Agustín, que tal vez sólo se comprende plenamente desde san Anselmo.

El cristiano debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe, o, si no puede entender, apartarse de la fe. Sino que cuando puede llegar a la inteligencia, se complace; pero cuando no puede, cuando no puede comprender, venera (Epist. XLI).

El hecho que debe comprender y la realidad que su razón puede interpretar le son suministrados por la revelación; no se comprende para creer, sino que, por el contrario, se cree para entender: “*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*”. Así, en san Anselmo, oímos la palabra de alguien que trata de comprender lo que cree, que eleva el espíritu hacia una contemplación. Para este creyente, la dialéctica de las cosas divinas viene a colocarse, junto con la inteligencia de mismas, entre su creencia en Dios y la visión cara a cara, a la que aspira para el más allá. El pensamiento se mueve entre la fe y la visión —*inter fidem et speciem*—; esta situación mental hace comprender no sólo la especula-

ción anselmiana, sino también la escolástica posterior. El discurrir según la necesidad encuentra su lugar entre el creer y el ver, pero creencia y visión son gracias las dos; son dones divinos. Al amar lo que cree, el objeto mismo que verá en la otra vida, el creyente desea entreverlo desde ahora, anticipar por medio del razonamiento la visión futura. La dialéctica, conmovida por la fe y animada por el amor, se contentará, llegado el caso, con darnos de Dios una cierta inteligencia, en la firme esperanza de que Dios es tal como lo vislumbramos y creemos que es.

Por esta misma intención es que su obra se introduce por plegarias y, así, una plegaria forma el capítulo primero del *Proslogion* y precede al argumento. No hay que olvidar que el hombre no puede buscar si Dios no le enseña, ni encontrar si Dios no se muestra. “*Doce me quaerere te et ostende te quarenti?*” (“Enséñame a buscarte y muéstrate a quien te busca”) es la petición de san Anselmo y la fe se coloca, así, en el punto de partida de la búsqueda intelectual: “No trato de comprender para creer, sino que creo para comprender. Porque creo también que no podría comprender si no creyese”. Con ello san Anselmo asume otro aspecto más del espíritu medieval: una muy firme fe en busca de estrictas razones.

En situación de criaturas, por debajo del Creador, no podemos poner bajo su nombre algo absolutamente determinado y, por decirlo así, cerrado; una indeterminación, una abertura inevitable sobre el misterio aparece en el pensamiento que Anselmo nos invita a formar. Para aquel que, primeramente, se ha instalado con firmeza en la fe, no hay inconveniente alguno en esforzarse por comprender racionalmente lo que cree. Como hemos visto, entre la fe y la visión beatífica, a la que aspiramos todos, hay aquí abajo una etapa intermedia, que es la inteligencia de la fe. Comprender su fe es aproximarse a la visión misma de Dios. El orden a observar en la búsqueda de la verdad es, pues, esforzarse por comprender lo que se cree: “Los incrédulos buscan una razón porque no creen; nosotros porque creemos; uno y lo mismo es, sin embargo lo que buscamos”. *Unum idemque*: un objeto, la premisa creída o por creer; la misma cuestión: su racionalidad. Se ha resuelto, en efecto, no recurrir a la autoridad, moverse en lo necesario, lo cual equivale a decir en lo universal.

Sin embargo no se confunde fe y razón, puesto que el ejercicio de la razón presupone la fe; pero todo sucede como si siempre se pudiese llegar a comprender, si no lo que se cree, al menos la necesidad de creerlo. Así, argumentando en pura dialéctica, san Anselmo se propuso no hacer los misterios inteligibles en sí mismos, lo que habría significado suprimirlos, sino probar, por lo que él llama “razones necesarias”, que la razón humana bien conducida llega necesariamente a afirmarlos. Ello ya era mucho, pero hay que tener presente que, junto con el sentimiento vivísimo del poder explicativo de la razón, san Anselmo conserva el sentimiento de que ésta jamás llegará a comprender el misterio.

De este modo encontramos el vínculo, ya señalado, entre la fe y la *ratio*, garantizado una concepción teológica de la verdad. La verdad puede ser definida como la rectitud perceptible sólo en el espíritu (“*veritas rectitudo sola mente perceptibilis*”); es la razón de cada ser, que hace que sea lo que debe ser, es decir, lo que es en y según la Verdad suprema, la cual tiene su fuente en la Esencia divina: porque no hay más que una sola verdad de todas las cosas verdaderas

(*De veritate*, 11-13. Cf. c. 7) “*Res sunt verae quando sunt ut debent*” (*De veritate*, 11): las cosas son verdaderas cuando son lo que deben ser; son lo que deben ser cuando están conformes con el designio de Dios sobre ellas: porque este designio constituye su esencia misma, y es por lo que, con un mismo ademán, con una sola y misma presencia, Dios las creó y las conserva.

Sicut nihil factum est nisi per creaticem praesentem essentiam, ita nihil viget nisi per eiusdem servatricem essentiam (*De veritate*, 13).

Para una cosa, ser verdadera es ser “lo que ella es en la suprema verdad”. Todo lo que es verdadero tiene, por tanto, su último fundamento en la esencia divina, cuya verdad radical resplandece en el argumento del *Proslogion*: “eres hasta tal modo verdadero Señor, que ni siquiera puedes ser pensado como, no existente”⁸. Verdad, pues, significa para él la “rectitud” de las esencias, que consiste en que se conformen con sus modelos existentes en la mente de Dios. Está en el espíritu y sólo es perceptible por el espíritu: “*Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*” (*De Verit.* cap. 11) Anselmo está imbuido plenamente del espíritu agustiniano y, para el pensamiento platonizante de san Agustín, la auténtica realidad está en lo primitivamente verdadero y en lo primitivamente bueno, en el modelo ejemplar y en la idea, y de esta realidad vive todo ser y todo conocer, en forma que el camino de ascenso hacia Dios queda expedito desde muy diversos puntos de partida.

Por ello no pide que “se llegue a la fe por la razón, sino que se complazca en la inteligencia y en la contemplación de lo que creo y que se esté dispuesto, en lo posible, a dar satisfacción, a todo hombre que pregunte por la esperanza que hay en nosotros”⁹. En ningún caso el razonamiento precede a la fe: “No trato de comprender para creer; creo para comprender” (“*Credo ut intelligam*” - *Proslogium*, cap. I). Y esa inteligencia, no menos que la fe es un don de Dios: “*Domine, qui das fidei intellectum*”, dice en el capítulo II del *Proslogium*, y al final del capítulo IV insiste: “Lo que al principio he creído gracias a vuestro don, ahora lo comprendo gracias a vuestra luz (*te illuminante*).

* * *

La obra teológica —y filosófica— de san Anselmo está orientada, sobre todo, hacia el conocimiento de Dios, y no en particular a las demostraciones de su existencia. Esto es lo que tiene más relieve en sus escritos y está más estrechamente asociado a su nombre. Por lo mismo, la parte más fecunda y más fuerte de la obra de san Anselmo consiste en sus demostraciones de la existencia de Dios. Inspiradas en san Agustín las superan por su solidez y rigor de construcción dialéctica. Pero es menester interpretar estas pruebas dentro de la totalidad de su pensamiento.

En san Anselmo encontramos la noción del Infinito en el ser como noción capital ya de un primer intento de temática. “*Id quod maius cogitari nequit*” es una plenitud de perfección que por eso mismo incluye al ser¹⁰. Se identifica con el

⁸En el *Monologion*, en su cap. XVII, dos escuetas líneas, las últimas del capítulo, indican que todo lo dicho de la verdad vale de la suprema naturaleza, que es la misma suprema verdad.

⁹*Cur Deus Homo*, cap. I, p. 6. *De Fide Trinitate* p. 150.

¹⁰JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *op. cit.* p. 210.

máximo del bien y de la belleza, suprema Unidad hacia la que se orienta toda la jerarquía de participaciones que constituye el mundo. Desde allí, en él, el argumento agustiniano toma una modalidad típica: hay “grados” en la verdad, la bondad, la nobleza... Ese “más o menos” no es explicable sin la admisión de un “Máximo”. Aunque esta lógica puede parecer gratuita es probable que su sentido sea: el hombre no puede juzgar del más y del menos, sino porque está orientado esencialmente al Máximo. En lo cuantitativo juzgamos por la aplicación de un mínimo convencional, que llamamos; medida. En las supremas perfecciones podemos juzgar por referencia a un Máximo ideal. Cuando yo digo que una cosa es más o menos buena, no es porque aplique un sentimiento de bondad, no tiene sentido; sino, al contrario, porque lo refiero mentalmente a un “*summum bonum*”. Es lo que san Agustín nos decía: “*neque enim dicemus aliud alio melius, cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quam, et aliquid bonum iudicemus et aliquid alio preponeremus*”. Es profundo esto porque por aquí llegamos quizá a comprender los argumentos que a veces se han intentado por vía estética: los poetas intuyen que tiene que haber un Infinito del Bien, de la Belleza, de la Bondad, porque perciben la insaciabilidad de su tendencia profunda, que les despliega delante un mundo jerarquizado, orientado hacia el “*summum*” del Bien, de la Belleza, de la Bondad. La fuerza probativa, desde un ángulo más racional, está en que el hombre no puede prescindir de estar orientado hacia lo infinito. Por tanto, si aceptamos al hombre, no podemos declarar irreal, contradictorio, a lo Infinito, ya que el mismo hombre se define por la orientación hacia ello. El argumento ya tiene entonces una base real en el hombre, con su inmensa ambición constitutiva¹¹.

Así, decimos que existe el bien, existe el ser, existen grados de ser; la existencia de Dios es la explicación necesaria requerida por estos diversos aspectos de la realidad y no hace más que extremar este carácter de prueba cuando corona las demostraciones precedentes con el argumento ontológico, desarrollado en el *Proslogion*. Esta prueba parte de la idea de Dios que nos es suministrada por la fe, y termina, conforme al método de san Anselmo, en la inteligencia de este dato de fe. Toda la dialéctica abstracta que se desarrolla aquí va de la fe a la razón y vuelve a su punto de partida, concluyendo que lo que se ha propuesto por la fe es inmediatamente inteligible.

Por ello, como ya he indicado, su famosa prueba de la existencia de Dios, que ha sido llamada ontológica, va precedida de una plegaria que termina diciendo “Por consiguiente, Señor, que das la inteligencia a la fe, concédeme comprender que eres tal como nosotros lo creemos, y que eres el que nosotros creemos”. La verdad es la conformidad de lo que es con la norma que fija lo que debe ser, y como esta regla es siempre, a fin de cuentas, la esencia creadora, el *De veritate*, de san Anselmo concluye que no hay más que una sola verdad de todo lo que es verdadero, a saber: Dios. Por lo mismo, reducir al argumento ontológico el pensamiento de san Anselmo no es sólo resumirlo de modo muy incompleto sino vedarse el comprender el sentido mismo de esa trayectoria a que se acepta limitarlo¹².

¹¹ *Ibidem*, p. 213.

¹² Antes del *Proslogion*, donde está consignado su famoso argumento, el abad de Bec compuso un *Monologion* que trata ya de la existencia de Dios, y también trata esta temática en el *De veritate*.

De las diversas interpretaciones del *De veritate*, la más adecuada parece ser la que asigna a la obra como tarea el conciliar la fe con la experiencia humana que constata —a través del lenguaje— que “verdad” no sólo es un nombre que la fe aplica a Dios, sino que también es referido a una multiplicidad de realidades diversas y mudables, las cuales, por cierto, no son Dios. Esta conciliación implica, de una parte, la definición de verdad (cap. 11) y, de otra, la definición de la justicia como especie de la verdad (cap.12). Una vez establecidas ambas, el capítulo 13 las vinculará en orden a dar la solución definitiva y hacer posible el concilio entre la multiplicidad cambiante de las cosas nombradas verdaderas y la unidad de la verdad con la esencia divina¹³.

No sólo en el lenguaje halla expresión la verdad, ni es su medida más amplia; porque basta trasponer los estrechos límites de la significación enunciada, para ingresar en un ámbito pleno de expresiones significativas y sugerentes. Cualquiera que conozca el valor del ejemplo actuado, concede sin dificultad que en la obra hay mayor ejemplaridad que en la mera palabra que la indica. Hay un “plus” de significante que es irreductible al lenguaje que la nombre: “*Plus tibi diceretopere quam verbo*” (*De veritate*, cap. 9).

La presencia explícita de la *Res* como *Signum* (*res ut signum*), completa la totalidad de elementos necesarios para poder presentar ordenadamente, desde la perspectiva de la causalidad, el argumento del *Monologion*. Efectivamente, *Signum*, *Res ut signum*, y causa son los conceptos fundamentales que articula en capítulo 10.

Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum affecta, quasdam vero esse causas et affecta. Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summa veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione: et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis.

El *Signum* (puramente efectuado) señala a la *Res*. La *res* (efectuada y causante) señala, mediante su expresión del “*debitum*”, a la “*Summa Veritas*” como causa. La Causa sólo es Causa sin rastro alguno de efectualidad, porque no está marcada por “*debitum*” alguno. El cap. 11 define la verdad como “*rectitudo mente sola perceptibilis*”. Solamente el espíritu puede percibir la rectitud en que consiste la verdad (cf. cap.8) Todo lo verdadero es o hace lo que debe, y lo significa (RES UT SIGNUM).

En el hombre, naturaleza racional, la justicia sólo puede residir en su saber (*signum*), o en su hacer (*res ut signum*), o en su voluntad (causa). Pero como puede el hombre saber lo que debe y hacerlo aún sin quererlo rectamente, la justicia no debe buscarse sino en la voluntad: “*iustitia est rectitudo voluntatis*”. Justa es la voluntad que quiere lo que debe (*debitum*), pero no sólo porque lo debe (*quia debitum*) sino por sí mismo (*quia volitum*). El hombre justo, por sí sólo (*non coactè*) quiere lo que debe querer (*quod accepit velle*) no únicamente porque debe (*quia debet*) sino por ello mismo (porque lo quiere *propter se*)¹⁴.

¹³ E. C. CORTI, “Verdad y libertad. Lectura del ‘*De veritate*’, de Anselmo de Canterbury”, *Stromata*, (Argentina), N° 3-4, 1983. Ver interesante diseño textual de la obra y exposición del texto.

¹⁴ E. C. CORTI, *op. cit.*

Summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed cum aliquid secundum illam est, tunc dicitur veritas vel rectitudo (De veritate, cap. 13 in fine).

Las pruebas del *Monologion* son tres, que suponen admitidos dos principios: las cosas son desiguales en perfección y todo lo que posee una perfección en mayor o menor grado, la posee porque participa de esa perfección, considerada en su forma absoluta. Los primeros capítulos del *Monologion* buscan construir el sentido del concepto de “*Summum*” agustiniano, según la plenitud de su unidad y simplicidad. Por ello cuando hace referencia al *magnum* no la hace como espacial sino en el sentido de la sabiduría.

Dico autem non magnum spatium, ut est corpus aliquod: sed quod quanto maius tanto melius est aut dignus, ut est sapientia (15, 19-20).

El *summum* indica la existencia esencial, como lo indican dos secuencias del capítulo tres, pero la existencia no es un atributo que se agrega a *bonum* y *magnum*, puesto que ella los sintetiza, como lo muestra al final del capítulo dos y en la última línea del capítulo 1. La idea de *summum* progresivamente construida en esos primeros capítulos. Anselmo construye así, progresivamente, su concepto de “*summum omnium quae sunt*”. El capítulo 1 establece el carácter “*per se*” de este *summum* en el seno de lo múltiple “*per aliud*”: el reconocimiento de la bondad de las cosas conduce al de la bondad capaz de dar a los existentes el ser realmente bueno en lo que son; la bondad primera es originaria. Ella es, así, superior a toda bondad experimentada en la diversidad de los seres: bondad *per se* que irradia en nuestra vida, y cuya afirmación es lograda cuando nosotros accedemos a la inteligencia de lo inmediato en lugar de regresarnos.

La experiencia de la multiplicidad de los seres (cap. 1) y de su diversidad (cap. 2) conduce a la afirmación de una unidad soberana. El concepto de *summum* es así construido en función del juicio que nosotros realizamos sobre nuestras experiencias (cap. 1 y 2) y de la racionalidad intrínseca en la que no es necesario pensar para tener la inteligencia (cap. 3 y 4)¹⁵.

* * *

San Anselmo habla del que no cree porque no sabe y del que habiendo sido enseñado en la palabra revelada no cree lo que ésta le revela y porque no cree ignora lo que en ella se le muestra. El *Monologion* se dirige a ambos: al que no cree, a pesar de haber sido enseñado, y al que simplemente nunca oyó la palabra revelada. Siendo como es la ignorancia siempre de alguna cosa, señalando lo que se ignora queda expuesto el objeto de la obra y también la intención que permitirá, a su vez, decidir acerca del éxito de la misma o su fracaso. Porque como se busca un método para superar una situación de ignorancia acerca de algún objeto o contenido, si se tiene en claro el último podrá saberse si el *Monologion* ha cumplido su cometido de revertir al insipiente en su insipiente.

¿Qué significa *rationabiliter*?. Si se aclara su sentido, se aclara el método de san Anselmo porque todo el *Monologion* no es más que un ejemplo de cómo es posible acceder a lo que se ignora, razonablemente. Anselmo habla de una

¹⁵ PAUL GILBERT, “Id est summum omnium quae sunt” (S. Anselme, *Monologium*, cap. I-IV), *Revue Philosophique de Louvain*, Mai 1984

razón que conduce (“*ratio ducentē*”) y de alguien que se deja conducir por ella (*illo prosequente*). Es preciso no descuidar estas dos condiciones: la de una razón capaz de conducir, y la de alguien capaz de conducirse según la razón. Esta es la clave del “*rationabiliter*”, que así entendido no quiere señalar una razón absoluta, descarnada y pública, sino encarnada y meditante, aunque capaz de conducir a quien quiera conducirse según ella. El punto de partida de la reflexión del *Monologion* es el del deseo universal de lo bueno entendido como tal, por obra del juicio que sobre él se opera. El método consiste en usar la razón, para entender aquello que es posible entender, en pos de lo cual la razón conduce y hacia donde es preciso dejarse conducir razonablemente. El “*rationabiliter*” como forma adverbial final del *Monologion* en su superación de la ignorancia irrazonable, implica el deseo de lo bueno a través de la síntesis del juicio.

Es irrazonable el deseo en la medida en que permanece como mera tendencia apetitiva, que se dirige ciegamente a su objeto, es decir, en la medida en que se agota como movimiento ignorante de su objeto, practicando el movimiento propio del amor pero no la intelección que le es no menos propia. También es irrazonable el deseo (aunque en otro sentido distinto, en parte, al primero) cuando pretende erigirse en razonable agotándose como juicio que juzga por sí solo acerca de lo que es bueno y de lo que no lo es, es decir, cuando no trasciende de sí hacia su objeto más que como objeto de su juicio. Finalmente alcanza su razonabilidad cuando, habiendo ejercitado las fuerzas del deseo y del juicio unilateralmente (*non rationabiliter*) cae en la cuenta de que su deseo no lo es sino a través de un juicio que juzga sobre la bondad de su objeto. Así, la bondad no sólo es la bondad del juicio acerca del objeto, sino también la bondad de la cosa presentada por el juicio como objeto de un deseo. No hay deseo sino a través del juicio y no hay juicio sino en orden al deseo universal de lo bueno: “... *rationali natura non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum nisi quod discernit, amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium*” (*Mon. c. LXVIII*, lin, 21-25).

En resumen, el *Monologion* ofrece un método que es el de su autor y que se puede resumir en la famosa frase de Anselmo: “*fides quaerens intellectum*”. Aunque también podría expresarse de este otro modo: “*intellectus quaerens amorem*”¹⁶. A su vez el Dios de los cristianos es el objeto del *Proslogion*, continuación del *Monologion* (escritos de 1070 a 1078), que pueden definirse, como hemos señalado, como un ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe: “*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*” (*Prosl. 1*). Esta obra está dirigida contra el insensato que dice en su corazón que no hay Dios y la prueba, que ocupa los capítulos II al IV, finaliza con una acción de gracias, en la que se unen el aspecto espiritual y el aspecto racional de la meditación de san Anselmo

Gracias, mi buen Señor; lo que tu me habías dado a creer, tu iluminación me lo ha hecho comprender; si ahora yo no quisiera creer que tú eres, no podría comprenderlo.

¹⁶ Cf. E. C. CORTI, “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del *Monologion* de san Anselmo de Canterbury”, *Stromata*, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina, 1986. n. 3 4.

Una vez afirmado esto, san Anselmo no duda en asegurar que la fe se alcanza, e incluso en un sentido se prepara, por el trabajo y la adhesión de la inteligencia; que cuanto más misteriosa es una cosa más razonable es y tanto más hay en ella que comprender; y que “razones necesarias”, o con más exactitud, como dice su biógrafo el monje Eadmer, “razones invencibles” vienen a iluminar la fe en la que hemos sido confirmados (*Cur Deus homo*, 2): se trata de la fe en busca de la inteligencia, “*fides quaerens intellectum*” no en lo abstracto, sino en lo concreto, en la búsqueda y en el amor.

En esta búsqueda se aclara la aparente contradicción entre “el avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia” (*Epist.* XLI) la inteligencia como preparación de la fe. La fe es razonable en su misteriosa y amorosa aceptación por parte del hombre. Se armonizan, por lo mismo, en el acto complejo de búsqueda, en el soliloquio del alma que inquiere discutiendo consigo misma, tratando de comprender lo que ella, de encontrar razones a lo que ella ya encontró, a lo que poseo sin conocerlo y sin gozar de ello.

De hecho, como hemos indicado, es una plegaria el preludeo del *Proslogion*; la plegaria abre el camino a la inteligencia, que se mueve entre la fe y la visión cara a cara, “*inter fidem et speciem*”, debidas una y otra a la gracia divina: creer y ver son dones de Dios; pero comprender, aprehender la verdad, que no es otra cosa que la conformidad de cada ser con su finalidad esencial, expresión de la Verdad suprema, buscar la justicia, según la rectitud de la razón y de la voluntad, esta es la tarea propia del hombre, la que Dios exige a su criatura.

El primer capítulo del *Proslogion* nos sitúa en un clima muy diferente al del *Monologion*; está dedicado a una meditación sobre la búsqueda de Dios, sobre la suerte miserable del hombre hecho para ver a Dios y que, en cambio, no lo ve; al mismo tiempo es una plegaria, que finaliza con un claro enunciado de programa y método. Así, antes de comenzar su demostración, ruega a Dios “que renueve” y “reforme” en él su imagen, para permitirle encontrarlo. Las condiciones de la posibilidad concreta y de la validez lógica del argumento del *Proslogion*, tal y resultan partiendo del texto, son, por tanto, la asistencia divina, la fe y el arte formal del razonamiento.

Yo no intento Señor, hundirme en tu profundidad, porque en modo alguno oso comparar a ella mi inteligencia, pero deseo concebir algo de tu verdad, que mi corazón cree y ama. No busco comprender para creer; creo para comprender. Porque también creo que, si no creyera, no comprendería.

Las criaturas preexisten en Dios y en Él son y subsisten más verdaderamente que en sí mismas y la razón está en que ellas no son sino Dios en Dios. Presentes ya en su pensamiento, las criaturas han surgido de Él por efecto de su palabra o de su Verbo. Todo lo que no es la esencia de Dios ha sido creado por Dios y, de la misma manera que ha conferido a todas las cosas el ser que poseen, las sostiene y las conserva para permitirles perseverar en el ser.

La prueba de san Anselmo muestra que no se puede negar que haya Dios. Y consiste en oponer a la negación del insensato el sentido de lo que dice. Lo que dice el insensato no lo entiende, y por precisamente es insensato; no piensa en Dios, y su negación es un equívoco, no sabe lo que dice, y en eso con-

siste la insensatez. Si se piensa, en cambio, con plenitud lo que es Dios, se ve que no puede no existir. Por eso san Anselmo opone a la insensatez la interioridad, la vuelta a sí mismo, según el ejemplo agustiniano. La entrada en sí mismo hace que el hombre, al encontrarse a sí propio, encuentre a Dios, a imagen y semejanza del cual está hecho. El argumento ontológico es, pues, una apelación al sentido íntimo, al fondo de la persona y se funda, concretamente, en la negación del insensato. Por ello, podemos decir que, en definitiva, intentó demostrar al insensato (*insipiens*) que no puede decir de veras “*Dens non est*”.

Así permanecemos en el plano de un pensamiento ligado al lenguaje, donde la fe ha regulado el sentido del término “Dios”. Quien sigue la regla no podrá concebir que el objeto no sea; ese mismo puede, sin embargo, enunciar la palabra “en su corazón”, sin ninguna significación o con una significación extraña, “*aut sine nulla aut cum extranea significatione*”.

* * *

La prueba de la existencia de Dios, sacada de su sola idea, fue, y es aún, una de esas experiencias metafísicas de las que se puede decir que nacen eternas, porque alcanzan el último término de uno de los caminos por donde el espíritu humano puede encauzarse. Las opiniones se han dividido y han diferido en torno al argumento o su interpretación. San Buenaventura está cerca de él, san Tomás lo rechaza, Duns Scoto lo acepta modificándolo, Descartes y Leibniz se sirven de él, con ciertas alteraciones, luego Kant, en la *Crítica a la Razón Pura*, establece su imposibilidad, de un modo al parecer definitivo, pero después Hegel lo replantea en términos distintos y más tarde aparece estudiado profundamente, por Brentano, siendo hasta hoy un tema de la filosofía. El decir que san Buenaventura, Descartes, Leibniz y Hegel lo han reasumido, cada uno a su manera: pero Santo Tomás de Aquino, Locke y Kant lo han rechazado, también cada uno a su manera, es una muestra de su presencia y de las ricas implicaciones de su pensamiento.

Como Platón, Anselmo ve en la verdad en sí la causa de la verdad del ser y en ésta la causa de la verdad del conocimiento, derivando todas las cosas de la esencia necesaria (*Prol.* 283 d), causa de sí y de la existencia, que no puede no ser, que la inteligencia debe plantear necesariamente desde el momento en que hay ser y que da razón de cada realidad individual. Su profundo realismo, que nos presenta la esencia del platonismo repensado y transfigurado por un cristiano, parece haber escapado a los contemporáneos de san Anselmo.

La presencia de Dios en el alma vivifica la fórmula que da y el análisis que hace de ella: no tienen otro fin que llevar a la clara luz de la inteligencia una presencia realmente, pero oscuramente, sentida. El creyente tiene la ciencia del que experimenta, “*scientia experimentis*” y es precisamente esta experiencia la que le permite conocer verdaderamente aquello de que habla y juzgar de ello con certeza, aunque Dios siga siendo el misterio y aunque también este Ser, mayor que el cual no pueda pensarse ningún otro (“*aliquid quo maius cogitari nequit*”), sea precisamente el ser mayor que puede ser pensado (“*quiddam maius quam cogitari possit*”) (*Prol.* 15).

Sometiéndose a Aquel que fuerza a nuestro pensamiento a sobrepasarse, y cuya idea, como se ha dicho, lleva su objeto, más allá de sí misma y por enci-

ma de ella misma, hasta una altura, (*altitudo*), en la que no puede ser alcanzada, el alma ve, en fin, colmado su deseo, y, según en famoso texto del *Proslogium*, ya citado, puede dar gracias a Dios de que comprende ahora, por su iluminación, lo que primeramente había creído por su don, de tal suerte que, incluso si no quiere ya creer, no podría ya dejar de comprender.

Quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intelligere (Prosl. 4).

Así volvemos al comienzo. San Anselmo no se refiere directamente a la sabiduría pero ella está presente en todo su pensamiento como manifestación de la tradición, que busca unir la reflexión con la vivencia, al intentar ser expresión del que busca en la fe. Por ello es anhelo y búsqueda de la Verdad en aquel que aparece como “amante del saber”.

Al término de nuestra reflexión “muchas cosas importantes han quedado al borde del camino. Poco importa, si con lo expresado el lector se siente movido a explorar por sí mismo el pensamiento de Anselmo de Canterbury, una de las mayores y peor conocidas luminarias de la Iglesia de Cristo, cuya frecuentación depara constantes sorpresas y, sobre todo, ayuda a ser mejor cristiano. Tal es, sin duda, el más precioso fruto de la magnanimidad del proyecto anselmiano”¹⁷.

¹⁷ E. BRIANCESCO, “Sentido y Vigencia de la Cristología de san Anselmo (Ensayo de lectura estructural del *Cur Deus homo*)” Revista *Stromata*, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina, n. 1-2 de 1981 y su continuación en 3-4 de 1982. Enriquecedor análisis del estado de la cuestión en torno a la exégesis de esta obra de san Anselmo e interesante lectura de su estructura