

## CONOCIMIENTO Y AMOR EN ANSELMO DE CANTERBURY

### KNOWLEDGE AND LOVE IN ANSELM OF CANTERBURY

Eva Reyes-Gacitúa<sup>1</sup>

Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile

<https://orcid.org/0000-0002-5233-3785>

Recibido: 26.02.2024

Aceptado: 03.05.2024

<https://doi.org/10.21703/2735-634520242612587>

#### Resumen:

Anselmo, conocido como el Doctor Magnífico y padre de la Escolástica, alcanza su cumbre en el *Monologium* y el *Proslogion* donde concede una original perspectiva al tratamiento de la fe al evidenciar la existencia y naturaleza de Dios. El objetivo de este trabajo es examinar el binomio “conocimiento y amor” cuyo recorrido se realiza a partir de la argumentación anselmiana que nos faculta pensar en el hombre, cuyo entendimiento e inteligencia son relevantes, pero no los únicos. Para ello, tres tópicos desarrollan el recorrido filosófico y teológico que, primero, ahonda en la comprensión del conocimiento y la razón. Segundo, aborda la comprensibilidad de la fe y, por último, coimplican la inteligencia y el corazón.

**Palabras clave:** *notitia, credo ut intelligam*, razón, fe, inteligencia creyente.

#### Abstract:

Anselm, known as Doctor magnificus and father of Scholastics, reached his peak in *Monologium* and *Proslogion*, where he provides an original perspective for treating faith by giving evidence of the existence and nature of God. The aim of this paper is examining the "knowledge and love" binomial, starting from Anselmian argumentation that allows our thinking of man, whose understanding and intelligence are relevant, though not the only faculties. To do this, three issues are developed along the philosophical and theological path which, firstly, goes deeper into understanding knowledge and reason. Secondly, it addresses the understanding of faith and, finally, coinvolves intelligence and heart.

**Key words:** *notitia, credo ut intelligam*, reason, faith, believing intelligence.

## 1. Introducción

Anselmo de Canterbury (1033-1109) teólogo, filósofo y monje benedictino ha sido destacado por su “figura egregia, rica en facetas espléndidas y, por lo mismo, susceptible de interpretaciones dispares”<sup>2</sup>. Igualmente es conocido como Anselmo d’Aosta y Anselmo de Bec, siendo nombrado prior en este último monasterio. Años más tarde llegó a ser arzobispo de Canterbury desde donde vivió la amargura del destierro. Durante su

---

<sup>1</sup>Académica e investigadora de la Universidad Católica del Norte- Antofagasta Chile. Doctora en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: ereyesg@ucn.cl Agradecimientos al Dr. Ricardo Díez por incentivar este estudio y al programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Católica de Argentina.

<sup>2</sup> F. PANIZO, *Teología monástica - S. Anselmo de Canterbury*, 2016, 1.

vida se dedica a la formación del clero y a la investigación intelectual, contribuyendo de modo imperecedero con el argumento ontológico para la existencia de Dios. Fallece un 21 de abril, a la edad de 76 años, perdurando su legado en la historia intelectual-religiosa, en cuanto fundador de la teología escolástica y como un gran santo de la época medieval<sup>3</sup>.

Nuestro autor encarna el máximo esfuerzo por conciliar la fe con la dialéctica, ya planteada por san Agustín en el siglo V a partir del principio *Credo ut intelligam*, asumida en cuanto principio por el cual debe regirse toda especulación filosófica. De este modo el siglo XII presenta una opulenta fecundidad y Anselmo es ejemplo de ello. Con una exaltante virtuosidad dialéctica más, una perfecta maestría contemplativa, escudriña la *profunda fidei* dilucidando las razones necesarias, en cuanto la fe del ser humano progresa hacia la visión beatificante<sup>4</sup>.

En esta perspectiva se inscribe la actividad de este monje y “padre de la escolástica”, que alcanza su cumbre en el *Monologium* y el *Proslogion*, en la cual realiza grandes esfuerzos para evidenciar la existencia y naturaleza de Dios<sup>5</sup>. Según Anselmo ambas obras se escriben con la disposición de elevar el espíritu; primero, a la contemplación de Dios llevando por título *Ejemplo de meditación sobre la razonabilidad de la fe* y segundo, entender aquello que se cree, titulado *La fe que busca comprender*. Al delimitar la afinidad de uno y otro texto sostiene “Y para que se viera más su relación llamé a uno *Monologion*, es decir, ‘soliloquio’, y al otro *Proslogion*, es decir, ‘alocución’”<sup>6</sup>. En este último, el autor desarrolla la denominada prueba ontológica, que no parte de la realidad dada, sino de la idea de Dios que posee el pensamiento. Sabemos que el método y los propósitos han sido continuados por muchos autores escolásticos medievales<sup>7</sup>. Otros han considerado el *Proslogion* una de las primeras piezas de la filosofía cristiana, en cuanto especulación sobre Dios a partir de la sola razón, que utiliza la fe como piedra de toque<sup>8</sup>.

Ahora bien, esta investigación pertenece al género de reflexión y está centrada en la obra *Proslogion*, desde la cual se pretende profundizar el pensamiento anselmiano en vista a desplegar el binomio “conocimiento y amor”. Para ello, tres tópicos tejen el entramado filosófico y teológico que, primero, ahondan en la comprensión del conocimiento y la razón. Segundo, da cuenta respecto la comprensibilidad de la fe y último, coimplican la inteligencia y el corazón. La conclusión nos concede la posibilidad de dar cuenta del objetivo propuesto y desplegar una mirada de conjunto a modo del dron.

## 2. El conocimiento y la irreductibilidad de la fe

En la antigüedad las teologías platónicas y aristotélicas se impusieron frente a posturas como las de Tertuliano sosteniendo que para la razón *la fe* cristiana es absurda, *credo quia absurdum*<sup>9</sup>. Por el contrario, al interior de la tradición intelectual de Occidente la relevancia de las ideas de Anselmo enfatizaron la razón del hombre, sus derechos, sus postulados y su autonomía<sup>10</sup>. Posteriormente esta orientación ha sido subrayada por el mismo Balthasar, quien afirma que el *intelligere* se encuentra al servicio

<sup>3</sup> Cf. BENEDICTO XVI, Audiencia general, miércoles 23 de septiembre 2009, [https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20090923.html](https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090923.html), citado el 13 de septiembre, 1.

<sup>4</sup> Cf. M. - D., CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1975, 336.

<sup>5</sup> Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía Tomo I*, Editorial sudamericana, Buenos Aires 1971, 108.

<sup>6</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar, traducción y notas de Judit Ribas y Jordi Corominas*, Editorial Tecnos, Madrid 1998. En adelante: Prosl. Proemio, 4 y 5.

<sup>7</sup> Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía...*, 108.

<sup>8</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XXI.

<sup>9</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XXXIV.

<sup>10</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XXXIII.

del *credere*, “incluso cuando se prescinde metodológicamente del *credere* para dejar que se desarrolle el *intelligere*”<sup>11</sup>.

En efecto, Anselmo desarrolla una labor teológica de modo sistemático teniendo a la vista la investigación de las causas y razones, colocándose al servicio del *intellectus fidei*. Habita entre dos mundos donde coexisten teología monástica y teología escolástica y, “como un genio supera toda clasificación”<sup>12</sup>. De su propia mano sabemos redacta el *Monologion* o “*soliloquio*” cuyo propósito es “la meditación de la razón de la fe”, escribe pensando en un destinatario específico, predispuesto a la vida contemplativa, que avanza hacia el conocimiento en silencio y en diálogo interior<sup>13</sup>. No obstante, declara “Aunque los no creyentes busquen la razón porque no creen y nosotros porque creemos, sin embargo buscamos una misma cosa”<sup>14</sup>. Esta afirmación destaca la universalidad de la razón, irrenunciable para el monje cuya condición es preeminente en el ser humano. Más todavía considera que la fe requiere un esfuerzo tanto filosófico como teológico por cuanto ha de ser asumida razonablemente<sup>15</sup>. En fin, estamos ante un genuino teólogo que, desde la profundidad del pensamiento filosófico destaca el entendimiento de la fe.

¿Qué datos nos ofrece el *Proslogion* acerca de la antigua concepción del conocer? El *Proemio* entrega ciertos indicios, señala que tras escribir el *Monologion* se percata que este posee “el inconveniente de ser la trabazón de muchos argumentos”<sup>16</sup>. Por ello, se propone escribir un opúsculo cuya prueba no dependa de otra, sino de sí misma “para fundamentar que Dios existe verdaderamente”<sup>17</sup>. Desde esta perspectiva, nuestro monje reza “alza todo tu entendimiento y piensa”, cuyo propósito es acercar al hombre al sumo Bien, otorgando con ello un alto realce a la vida creada desde la cual se puede amar la sabiduría que ha hecho todo desde la nada<sup>18</sup>. *Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum...*<sup>19</sup>. En esta alocución de tinte inductivo, Anselmo relaciona las nociones de bien y deleite, sosteniendo que los mayores deleites se encuentran en las cosas deleitables y, por ende, en Aquel que las ha creado. A pesar de advertir una reminiscencia de origen griego en cuanto el hombre tiende a vagar y a perderse a través de tantas cosas, Anselmo aprecia un rumbo: todo lo que se ha de amar y desear se encuentra en el único Bien. Por ello, el conocer no es por el conocer, pues se vincula a la promesa *ut gaudium nostrum plenum sit*. “Haz que aquí aumente mi conocimiento de ti y que allí llegue a ser pleno, para que aquí mi gozo sea grande en esperanza y allí pleno en realidad”<sup>20</sup>.

El conocimiento como *notitia* se inscribe en el amor “Señor, haz que te conozca, te ame”. Ahora bien, aquellas verdades de las que se tiene conocimiento mediante la fe, la razón las hace evidentes. Para el monje lo último e irreductible es la fe, que no se apoya en la inteligencia, sin embargo la razón incorpora algo de luz al puro asentimiento. Asimismo, a diferencia de la filosofía hermenéutica, admite cierta autonomía y trascendencia de la razón, donde los argumentos poseen cierta fuerza más allá de la fe<sup>21</sup>. En la teología escolástica, se enfatiza cada vez más el aspecto racional y científico del *intellectus fidei* en el que participan los fundamentos de las *rationes necessariae* y la

<sup>11</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Edición Encuentro, Madrid 1985..., 69.

<sup>12</sup> M. - D., CHENU, *La théologie au...*, 350.

<sup>13</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion seu Alloquium de Dei Existencia. Pars I Dogmática*, 2014..., Proemio 93, 3 Postquam opusculum quoddam (Monologion), velut exemplum meditandi de ratione fidei (PL 29 A).

<sup>14</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XXXIII.

<sup>15</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XXXIV.

<sup>16</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, Proemio 93, 3.

<sup>17</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, Proemio 93, 3.

<sup>18</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXIV 118, 49.

<sup>19</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXIV D.

<sup>20</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXVI 121, 55. *Proslogion caput XXVI B: Proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena; crescat amor tuus, et ibi sit plenus ut hic gaudium meum sit in spe magnum et ibi sit in re plenum.*

<sup>21</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XVIII.

contemplación a través de la *sola ratione*. Ahora bien, esta es la inserción original y radical de la razón en el pensamiento anselmiano comprensible mediante la fe<sup>22</sup>.

El mundo frente a los ojos de Anselmo es la escolástica, donde todo es ciencia y dialéctica. En consecuencia asiente y está dispuesto a corregir sus errores si alguien le manifiesta la falsedad de los argumentos, así también espera convencer a quién no tenga mejores razones que él<sup>23</sup>. En Anselmo coexisten Agustín y Aristóteles, sabiduría y ciencia, contemplación y dialéctica<sup>24</sup>. De este modo casi todos los escolásticos, independientemente de su idea, de lo que es un universal o de lo que es un juicio, aseveran siguiendo a Agustín, que solo hay verdades porque hay una fuente de la verdad: Dios, a menudo llamado “la Verdad”. En ese marco nuestro autor explicita que todo juicio de existencia requiere para su formulación la existencia del ser supremo del cual participa todo ser inferior<sup>25</sup>. Entonces, surge el deseo de entender “en cierta medida” la verdad.

Anselmo toma con seriedad la razón del hombre, por ende, la dialéctica le brinda una actitud de independencia. Veamos, al predicar de Dios la bondad y la justicia ¿cómo discierne aparentemente esta antípoda? El monje asevera que la bondad se encuentra sobre la justicia ¿Justicia entendida al modo humano? ¿Retribuir con bienes a los buenos y con males a los malos? Colige: Dios “es sumamente justo” de esta manera medita que la justicia se encuentra implicada con la misericordia, la dulzura y la bondad<sup>26</sup>. En esta concordancia cuestiona “¿Acaso es porque es justo que seas bueno de modo que no podamos pensarte mejor, y que actúes de modo tan potente que no puedas ser pensado como más poderoso?”<sup>27</sup>. Así también lo replica en su texto más adelante: “es ciertamente justo que seas tan justo que no te podamos pensar más justo”<sup>28</sup>. Aun así, para Anselmo ¿por qué Dios puede querer salvar a los malos? “Ninguna razón entiende por qué...”<sup>29</sup>. En todo caso, si de la justicia nace la misericordia, esta entonces sería “posiblemente la razón” por la cual, el que es sumamente justo pueda querer bienes para los malos. Ahora bien, el sentido de justicia y misericordia anselmiano tiene a mano el Salmo 24,10 y Salmo 144,17: Dios es justo y amoroso.

En síntesis, el autor se sitúa en el pensamiento religioso y filosófico del siglo XII, abriendo una original perspectiva al tratamiento de la fe. Allí, las verdades de las que se tiene conocimiento, la razón las hace evidentes, de modo que el ser humano es capaz de adentrarse en la racionalidad de la fe.

### 3. ¿Comprender por comprender o creer porque sí?

La reflexión de Anselmo gira en torno a la comprensibilidad de la fe, Corominas y Ribas en su estudio preliminar del *Proslogion* afirman que la historia de la filosofía ha discutido intensamente, si el ser y el pensar, si la inteligencia y la realidad, tienen una conexión o no, y en qué consistiría la misma<sup>30</sup>. Por una parte Anselmo sostiene que la inteligencia de la fe es imprescindible, pero no decisiva para la beatitud<sup>31</sup>. Por otra, esta puede comprender aquello que le ha sido comunicado por la fe, dando cuenta de su coherencia, e incluso presentándose razonablemente para el no creyente<sup>32</sup>. En definitiva,

<sup>22</sup> Cf. G. SÖHNGEN, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia Cap. VI. En Mysterium Salutis I*, Ediciones cristiandad, Madrid 1974, 1038.

<sup>23</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XVIII.

<sup>24</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XIX.

<sup>25</sup> Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía...*, 885.

<sup>26</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion...*, IX 107, 23.

<sup>27</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, IX 108, 24.

<sup>28</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, 109, 27.

<sup>29</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, 109,28.

<sup>30</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XV.

<sup>31</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XVIII.

<sup>32</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XXV.

la razón no ha de olvidar que su fin es decir siempre lo que de verdadero puede ser dicho, cuando se habla de cosas cuya verdad se encuentra garantizada por la fe<sup>33</sup>.

A todo esto ¿nos encontramos frente a un monje que sólo aplica un esquema deductivo-lógico para comprender la fe? distingamos:

“Así pues, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme —en la medida en que sabes que me conviene— que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos”<sup>34</sup>.

A partir de una petición, recitada a modo de plegaria, nuestro monje pide la inteligencia de la fe. No se trata de un solo movimiento, sino hay un fondo que advertir: entender aquello que ya se cree.

“No pretendo, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo entender en cierta medida tu verdad, que mi corazón cree y ama. No busco tampoco entender para creer, sino que creo para entender”<sup>35</sup>.

Estamos situados ante la entraña de la cuestión anselmiana “No busco entender para creer”, sino “creo para entender”, “inteligencia creyente”, desde la cual se despliega un horizonte de comprensión que, a modo de bisagra, oscila entre estos dos conceptos: creer-entender.

En efecto, nuestro autor subraya *la inteligencia de la fe* y cosecha de san Agustín la reflexión filosófica que procede según la formulación *Credo ut intelligam*. San Agustín no cree porque sí, y menos porque el objeto de la creencia sea absurdo. Tampoco comprende por comprender, sino que cree para comprender y, podríamos añadir, comprende para creer<sup>36</sup>. ¿Por qué esta preeminencia del creer? Porque según Ricardo Díez no hay hombre sin creencias, esta constituye un suelo donde germinan todas las acciones y, entre ellas, las que sintetiza el verbo pensar<sup>37</sup>.

En la teología monástica se da la siguiente correlación “El que no cree no experimentará nada, (*experietur*) y el que no ha experimentado tampoco conocerá nada”. Esta idea realza la experiencia sobre el haber-oído-decir. A saber, el conocimiento del que experimenta supera el conocimiento del oyente y por eso, no se puede comenzar a investigar antes de haber adquirido desde el firme fundamento de la fe unas costumbres acrisoladas (*gravitas morum*) y una sabiduría (*sapientia*) probada<sup>38</sup>. Tal experiencia se encuentra bajo la Regla de san Benito, de los escritos de Agustín y de Gregorio Magno. Con ello se revela un método teológico sapiencial cuyo ejercicio de la racionalidad es valioso en la comprensión de la fe, estamos ante la riqueza otorgada por la inteligencia y la experiencia propias de la tradición patristico-monástica<sup>39</sup>. En esta perspectiva Vaticano I en la Constitución dogmática *Dei Filius* subraya que, la fe intenta hacer perceptible su objeto con la ayuda de la razón, mientras que esta última, en la culminación de su búsqueda, reconoce que no puede tener éxito sin lo que le ofrece la fe<sup>40</sup>.

<sup>33</sup> Cf. L. POSADAS, “El hombre como capax Dei en el Monologion de san Anselmo de Aosta”, *Cuadernos Monásticos* 169 (2009) 252.

<sup>34</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion*..., II 101,11. Caput II C: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus.

<sup>35</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion*..., I 100,10. Caput I B-C: Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam.

<sup>36</sup> Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*..., 56.

<sup>37</sup> Cf. R. O. Díez, “Necesidad de Cristo en el Cur Deus Homo de san Anselmo”, *Cuadernos Monásticos* 169 (2009) 231.

<sup>38</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*..., 255.

<sup>39</sup> Cf. A. SIMÓN, “Caritatis pace et amore veritatis: la experiencia de Dios en el epistolario de san Anselmo”, *Cuadernos Monásticos* 169 (2009) 174.

<sup>40</sup> Cf. CONCILIO VATICANO I. Constitución dogmática *Dei Filius*. Capítulo IV.

Por cierto, el denominado “argumento ontológico” da cuenta del testimonio máspreciado del monje de Canterbury:

“...y empecé a pensar si no me sería posible llegar por mí mismo a un único argumento que no necesitara de ningún otro sino sólo de sí mismo y que bastara para fundamentar que, Dios existe verdaderamente”<sup>41</sup>.

¿Cómo expresa este argumento Anselmo? Según él, existir en el pensamiento difiere de existir en la realidad. En consecuencia, este hecho motiva al insensato a aceptar en su comprensión algo de tal magnitud que no pueda concebirse nada más grande<sup>42</sup>. Manteniendo esta línea argumentativa Anselmo señala que aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir únicamente en el entendimiento. Si existe en el entendimiento, se puede concluir que existe en la realidad, lo cual lo haría aún más grande<sup>43</sup>. Su razonamiento se basa en la idea de que un ser supremo y perfecto sería aún más grande si existiera tanto en nuestras mentes como en la realidad. Y si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado está solo en la inteligencia, esto mismo sería aún más grande de lo que se pueda pensar. Para el monje, tales iteraciones culminan en la siguiente afirmación: “Sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad”<sup>44</sup>.

Nos encontramos ante el argumento ontológico de Anselmo, que puede parecer contraintuitivo y paradójico. Este razonamiento está relacionado con la grandeza de Dios. Anselmo concibe que si Dios es algo tan grande entonces no se puede concebir nada más grande, y si se puede concebir la existencia de Dios en nuestra mente, entonces su grandeza en la realidad sería aún mayor que su grandeza solo en el pensamiento. Esto implica un intento de conectar la concepción mental con la existencia real, ya que la existencia en la realidad sería más significativa que la única existencia en el pensamiento.

De esta manera al explorar la relación entre fe y razón, el concepto de “*intellectum*” se relaciona con la capacidad de entender y comprender, mientras que “*cogitari*” se refiere a la percepción (mental) y el pensamiento. Entonces, pensar y razonar se consideran actividades articuladas con la comprensión y la percepción del entendimiento, contribuyendo así al proceso de adquirir conocimiento<sup>45</sup>.

La argumentación anselmiana nos faculta, una vez más, pensar al hombre, cuyo entendimiento e inteligencia son relevantes, pero también no son los únicos. Aun así, varios autores revocan el argumento de Anselmo, que acredita, que la sola idea de pensar a Dios exigiría su existencia. Para Franz Brentano y Emmanuel Kant se estaría ante un argumento insostenible, por tratarse de una idea subjetiva<sup>46</sup>.

En un orden argumentativo Anselmo establece la siguiente concomitancia: “si es cierto que verdaderamente lo pensó puesto que lo dijo en su corazón”, y al mismo tiempo “no lo dijo en su corazón ya que no lo pudo pensar”, habría que admitir que pensar y corazón no tienen un solo sentido<sup>47</sup>. Con esto, Anselmo destaca que si alguien concibe a Dios de manera defectuosa y cree que una definición meramente nominal de Dios puede revelarlo, podría sostener, sin contradicción aparente, que Dios no existe. Esto difiere si enfoca su pensamiento en la realidad misma que es Dios, o en lo que la definición genuina de Dios expresa, es decir, que Dios es el ser infinitamente perfecto. En este caso, no le

<sup>41</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, Proemio 93, 3. Proemio B: coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum quia Deus vere est.

<sup>42</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...* Cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest; intelligit quo audit, et quod intelligit in intellectu ejus est; etiamsi non intelligat illud esse (PL II A).

<sup>43</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, II 101,12.

<sup>44</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, II 102,12.

<sup>45</sup> Cf. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Éditions Brepols S.A., Belgique 1954, 164 y 461.

<sup>46</sup> Cf. J. SEIFERT, “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Trad. Rogelio Rovira. Thémata”, *Revista de Filosofía* 2 (1985) 130.

<sup>47</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion...*, IV 103, 15.

sería posible pensar o afirmar que Dios no existe, ya que finalmente estaría diciendo que aquel que es infinitamente perfecto no existe<sup>48</sup>.

Corominas y Ribas expresan “Nada mejor que verlo como un genuino teólogo monástico que persigue la unión de conocimiento y amor”<sup>49</sup> ¿Qué refleja este comentario? Señalan que el autor no asume un sentido dicotómico de los conceptos de amor y conocimiento, sino los comprende en una mutua cooperación. Esta idea nos recuerda a Gregorio Magno (540-604) en la propuesta *amor ipse notitia est*, ya presente en Plotino a partir del *voûç* en cuanto doctrina de una de las tres hipóstasis<sup>50</sup>. Esta ha sido heredada por los padres del medioevo y proclamada como *amor ipse intellectus est* en la teología mística de Guillermo de Saint-Thierry<sup>51</sup>. Este enfoque es confirmado por Vilanova al señalar que, un rasgo característico de la teología monástica es la manera original de definir las relaciones entre el conocimiento y el amor, Anselmo se halla en este ámbito. Ciertamente su doctrina es la traducción de una experiencia espiritual y, en el origen de esta especulación, hay un acto de amor que aplica la mente a la búsqueda racional y, que espera de la misma, el alimento para la contemplación afectiva<sup>52</sup>. En este escenario el pensar -en cuanto ejercicio humano-, concede a Anselmo llegar a la máxima de que Dios es aquello que es: el existente por sí mismo, el Ser. No obstante, se trata del hombre que busca a Dios “Buscabas a Dios y has hallado que era la sumidad de todo, aquello mejor que lo cual nada puede ser pensado”<sup>53</sup>. Esta reflexión nos permite destacar lo siguiente:

“¿Qué eres tú pues, Señor Dios, que no podemos pensar nada mayor que tú?... Todo lo que no sea esto es menos de lo que puede pensarse, y no puede pensarse de ti”<sup>54</sup>.

El argumento ontológico anselmiano, parte de una especie de intuición, del convencimiento previo de que esa realidad confiere a todo lo demás fundamento y de que sin ella nada es comprensible ni nuestra existencia tiene último sentido<sup>55</sup>. Este acto del pensar, el monje lo traduce en la siguiente conjunción:

“Así pues, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada podemos pensar, sino que eres algo mayor que lo que podemos pensar. Y dado que somos capaces de pensar que existe algo así, si tú no eres eso mismo, podríamos pensar algo mayor que tú, lo cual es imposible”<sup>56</sup>.

En este aspecto Dios está antes y más allá de todas las cosas. Para Anselmo se puede pensar que las cosas tienen fin, pero Dios se encuentra más allá, sobrepasando todas las cosas e incluso las eternas<sup>57</sup>. Con ello, llega a la máxima de ser y existencia. A modo de Éxodo 3,14 afirma que sólo Él es lo que es y el que es: “tú eres el que propia y simplemente eres porque no tienes pasado ni futuro, sino sólo presente, y no puedes ser pensado en ningún momento como no existente”<sup>58</sup>.

<sup>48</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Obras completas, Tomo I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1952, 369 y 370.

<sup>49</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar...*, XIX.

<sup>50</sup> Cf. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français...*, 461.

<sup>51</sup> Cf. E. REYES-GACITÚA, *El Espíritu Santo, origen de la sponsalidad en la Expositio super Cantica canticorum de Guillermo de Saint-Thierry*, Editorial académica española, Saarbrücken-Alemania 2012, 202.

<sup>52</sup> Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana. Tomo I*, Editorial Herder, Barcelona 1987, 472.

<sup>53</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XIV 111, 32.

<sup>54</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, V 104, 17. Caput V B-C: Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil majus valet cogitari?... Quidquid enim hoc non est, minus est quam quod cogitari possit; sed hoc de te cogitari non potest.

<sup>55</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Editorial Trotta, Madrid 2015, 185.

<sup>56</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XV 112, 33. Caput XV C: Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit; sed es quoddam majus quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi; si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te: quod fieri nequit.

<sup>57</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XX 115, 42.

<sup>58</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXII 116, 46.

Resumiendo, la formulación *Credo ut intelligam* comporta una valoración positiva de creer y pensar, así también de amor y conocimiento. Asimismo, para nuestro autor, Dios otorga “la inteligencia de la fe”, donde la solidez del amor inspira y dirige la tarea teológica de la búsqueda racional.

#### 4. El corazón del hombre en cuanto imagen divina

El Salmo 26,8 reza “Busca su rostro. Sí, Yahvé, tu rostro busco”, es la súplica del siervo que posee la confianza de la fe. Él es luz, refugio y salvación, por ello busca su auxilio y su “corazón no teme”. Reminiscencia del texto bíblico que subyace en las palabras de Anselmo:

“¡“Entra en el aposento”! de tu espíritu, ahuyenta todo excepto a Dios y lo que te ayude a hallarle y, “una vez cerrada la puerta”, búscale! ¡Ahora di “corazón mío”, di todo entero ahora a Dios: “Busco tu rostro, Señor; tu rostro es lo que busco”!”<sup>59</sup>.

Esta alocución de tinte casi místico entraña el símbolo de la búsqueda, buscar para encontrar, “Y tú Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte”<sup>60</sup> la cual, evidentemente no descansa en la fuerza del hombre: “quería dar con Dios y he topado conmigo mismo”, “apiádate de nuestros afanes y empeños por acercarnos a ti, ya que nada podemos sin ti”, “no pretendo Señor, penetrar tu profundidad, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi inteligencia”.

Ahora, la pregunta de Anselmo “¿Cuándo te nos volverás a dar?” remite a la primicia de la espera “Vuelve a dártenos para que estemos bien”, anclada a la *religatio* del hombre con Dios en un movimiento creativo de ida y vuelta. En la perspectiva bíblica conocer a Dios implica reconocer su imagen en el hombre, que bien traduce el autor desde la fuente agustiniana “Reconozco Señor, y te doy gracias, que has creado en mí esta imagen tuya, para que, recordándote, piense en ti y te ame”<sup>61</sup>. Para Agustín, el hombre puede conocer a Dios en cuanto él es imagen de Dios. Así memoria, inteligencia y voluntad en su específica unidad y diferencia reproducen en el hombre la trinidad divina de Ser, Verdad y Amor. Es de notar que esta noción con algunas variantes estuvo presente en la teología del medioevo, siendo fundamento de la concepción antropológica<sup>62</sup>. Esta vertiente ha quedado presente en la espiritualidad de cuño monástico y evidentemente legitima la unión del hombre con Dios.

A partir de una mirada de conjunto, despunta un tópico antropológico teológico que enmarca el pensamiento anselmiano. Primero, el autor está situado en el origen caído del hombre y desde allí comprende que el imago *Dei*, penetrada en lo más íntimo de la dimensión humana avanza hacia el deseo de la contemplación de Dios. A modo del salmista, nuestro autor implora el encuentro, teniendo en cuenta la *-oppositio relationis-*. “¿Qué hará, Señor altísimo, qué hará este tu desterrado tan lejos de ti? ¿Qué hará tu servidor tan ansioso de tu amor, arrojado tan lejos de tu presencia?”<sup>63</sup>. Hacia el epílogo esta formulación se despliega a modo de certeza en un tiempo escatológico:

“¡Cuál y cuán gran gozo hay donde hay tal y tan gran bien! Corazón humano, corazón indigente, corazón lleno de calamidades, corazón

<sup>59</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, I 97, 6. Caput I B-C: Intra in cubiculum mentis tuae; exclude omnia praeter Deum, et quae te juvent ad quaerendum eum, et clauso ostio, quaere eum. Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo: Quaero vultum tuum; *vultum tuum, Domine, requiro* (Psal. XXVI,8).

<sup>60</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, I 98, 6.

<sup>61</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, I 100, 10.

<sup>62</sup> Cf. N. ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, Fondo de cultura económica, México 1986, 218.

<sup>63</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, I, 7.



abrumado por ellas..., ¡cuánto gozarías si tuvieras todos estos bienes en abundancia!”<sup>64</sup>.

Sin embargo, hay una clara insistencia en que el amor comienza en esta vida. Anselmo sostiene que tras colmar el corazón, el hombre entero rebosará en un gozo por encima de toda medida<sup>65</sup>. Nuevamente el límite es advertido, “Ciertamente ni el ojo, lo ha visto, ni el oído lo ha oído, ni ha entrado en el corazón del hombre en esta vida cuanto te conocerán y te amarán en aquélla”<sup>66</sup>. Mientras tanto, el hombre, puede continuar meditándolo, hablándolo, amándolo en su corazón y predicando de ello <sup>67</sup>.

Estamos ante un autor que aprecia la razón y tiene en alta estima la fe, pues se inserta en aquella tradición donde el nexo de razón y amor es propugnado en absoluta armonía. Desde esta perspectiva y profundidad los términos *intelligo* y *cor* se coimplican, la pregunta: *¿quid te intelliget cor meum?* destaca al sujeto de entendimiento: el corazón “Mi corazón que entenderá de ti...”

“¿Qué eres, Señor, qué eres, qué entenderá de ti mi corazón? Eres ciertamente vida, sabiduría, verdad, bondad, beatitud y eres todo verdadero bien. Esto es mucho. Mi endeble entendimiento no puede abarcarlo todo de una sola mirada para deleitarse con todo a la vez”<sup>68</sup>.

Aun así, nos previene, ya que decir, “en el corazón” y “pensar” no siempre poseen un solo sentido. Según el autor, nadie que entienda lo que Dios es, puede llegar a decir que no existe<sup>69</sup>. No obstante, junto al conocimiento emerge la idea del límite humano “mi endeble entendimiento no puede abarcarlo todo”. Aún más, distingue que conocer a Dios no es dar con lo múltiple ya que se trata de la misma unidad “idéntica a sí misma” y en nada desemejante “no divisible por ningún entendimiento”.

Anselmo penetra en el dinamismo del amor, primicia del único y verdadero bien, donde la fe posee un centro desde el cual se nutre y da lucidez al ser humano:

“Este mismo bien es también el amor uno y mutuo entre tú y tu Hijo, esto es, el Espíritu Santo que procede de ambos. Y en este amor no hay diferencia entre tú y tu Hijo, pues tú lo amas y te amas y él te ama y se ama en tanto y en cuanto tú eres y él es”<sup>70</sup>.

En el binomio de *vinculum amoris* se encuentra todo lo que el hombre puede amar y desear, por ello Anselmo realza el dominio del amor de Dios que penetra en la vida del hombre:

“Ama el único bien en quien están todos los bienes y basta. Desea el bien simple que es todo bien y es todo. Pues ¿qué amas carne mía, qué deseas alma mía? Allí está, allí está todo lo que amáis, todo lo que deseáis”<sup>71</sup>.

<sup>64</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXV 120, 52. Caput XXV A: Gaudium vero quale, aut quantum est, ubi tale aut tantum bonum est! Cor humanum, cor indigens, cor expertum aerumnas, immo obrutum aerumnis: quantum gauderes, si his omnibus abundares!

<sup>65</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXVI 121, 54.

<sup>66</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXVI 121, 55.

<sup>67</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXVI 121, 55.

<sup>68</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XVIII 114, 39. Caput XVIII A: Quid es Domine, quid es, quid te intelliget cor meum? Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es. Multa sunt haec: non potest angustus intellectus meus tot uno simul intuitu videre, ut omnibus simul delectetur.

<sup>69</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion...*, IV 103,15.

<sup>70</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXIII, 47. Caput XXIII B: Hoc ipsum est amor unus et communis tibi et Filio tuo, id est, sanctus Spiritus, ab utroque procedens. Nam idem amor non est impar tibi, aut Filio tuo; quia tantum amas te et illum, et ille te et seipsum, quantum es tu, et ille; nec est aliud a te.

<sup>71</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXV, 50. Caput XXV A-B: Ama unum bonum in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea; quid desideras, anima mea? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis.

Este único bien lo es todo para Anselmo: es el colmo y reboso que se da al hombre. Por ello la prueba anselmiana anclada al evangelio de Juan “pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno”, comprende que es posible experimentar la cercanía del Señor cuando Él quiere darlo a los que se lo piden<sup>72</sup>, este es el Dios donado de Anselmo.

La siguiente alocución expresa un contenido místico, que desarrolla a partir de un fundamento trinitario una particular piedad: solo en el amor a Dios nos es dada la certeza de su exceso:

“Mas si aman a Dios “con todo su corazón, con todo su espíritu y con toda su alma”, y sin embargo todo su corazón, todo su espíritu y toda su alma no bastan para la medida de este amor, entonces ciertamente gozarán de tal modo con todo su corazón, todo su espíritu y toda su alma que todo su corazón, todo su espíritu y toda su alma no bastarán para la plenitud de su gozo”<sup>73</sup>.

En esta concomitancia las palabras de Olegario González de Cardedal acreditan lo que hemos venido insistiendo. Para el teólogo si hubiera que señalar un lugar concreto donde filosofía -en cuanto pasión de verdad y voluntad de razón, y la mística, -como pasión de amor y voluntad de unión- se unen, se elegiría a san Anselmo<sup>74</sup>. Finalmente, en este último tópico se puede advertir la conexión que otorga Anselmo al amor y el conocimiento. No es lo uno o lo otro, sino ambos se integran en vista al destino final del hombre.

## 5. Conclusión

El tema de Dios es tratado por nuestro autor a partir de una original perspectiva que involucra al tratamiento de la fe y la razón. En este sentido, las verdades de la cual se tiene conocimiento, la razón las hace evidentes, donde la dialéctica emerge en un discurso metodológico como vía de progreso y siempre en búsqueda.

Hemos observado que en el binomio conocimiento y amor se encuentra todo lo que el hombre puede amar y desear. Ciertamente, Anselmo realza el dominio del amor de Dios que penetra en la vida del creyente, por ende, otorga un alto alcance a la sabiduría que sólo es propia de Dios.

Respecto la formulación *Credo ut intelligam*, en cuanto fe que busca apoyarse en la razón, el autor avanza hacia la comprensibilidad del límite, es decir, de lo que el hombre puede alcanzar por la luz de la razón y lo que deviene accesible a través de la revelación. En esta perspectiva, en el amor y en el conocimiento el hombre aprende -en esta vida- a amar y a conocer a Dios, el cada vez mayor y cada vez más oculto.

## 6. Referencias bibliográficas

ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, Fondo de cultura económica, México 1986.

<sup>72</sup> Cf. R. O. Díez, “El acceso a Dios y la prueba de su existencia. Un diálogo entre M. Henry y Anselmo de Cantorbery”, *Patristica Et Mediævalia* 19, (1998) 69, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7900>.

<sup>73</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion...*, XXV 120, 53. Caput XXV B: Sed si Deum sic diligent toto corde, tota mente, tota anima, tu tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis; profecto sic gaudebunt *toto corde, tota mente, tota anima*, ut totum cor, tota mens, tota anima, non sufficiat plenitudini gaudii.

<sup>74</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo...*, 213.

- BENEDICTO XVI, Audiencia general, miércoles 23 de septiembre 2009, [https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/audiencias/2009/documents/hf\\_be-n-xvi\\_aud\\_20090923.html](https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/audiencias/2009/documents/hf_be-n-xvi_aud_20090923.html), citado el 13 de septiembre.
- BLAISE, A., *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Éditions Brepols S.A., Belgique 1954.
- CHENU, M. – D., *La théologie au douzième siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1957.
- CONCILIO VATICANO I. Constitución dogmática *Dei Filius*. Capítulo IV.
- DÍEZ, R. O., “El acceso a Dios y la prueba de su existencia. Un diálogo entre M. Henry y Anselmo de Cantorbery”, *Patristica Et Mediævalia* 19, (1998) 65-70, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7900>
- DÍEZ, R. O., “Necesidad de Cristo en el Cur Deus Homo de san Anselmo”, *Cuadernos Monásticos* 169 (2009) 229 – 240.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía Tomo I*, Editorial sudamericana, Buenos Aires 1971.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristianismo y mística*, Editorial Trotta, Madrid 2015.
- PANIZO, F., *Teología monástica - S. Anselmo de Canterbury*, 2016, <https://caminocisterciense.blogspot.com/2016/07/blog-post.html>, citado el 12 de octubre 2022.
- POSADAS, L., “El hombre como capax Dei en el Monologion de san Anselmo de Aosta”, *Cuadernos Monásticos* 169 (2009) 241 – 253.
- REYES-GACITÚA, E., *El Espíritu Santo, origen de la sponsalidad en la Expositio super Cantica canticorum de Guillermo de Saint-Thierry*, Editorial académica española, Saarbrücken-Alemania 2012.
- SAN ANSELMO, *Obras completas, Tomo I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1952.
- SAN ANSELMO, *Proslogion seu Alloquium de Dei Existentia. Pars I Dogmática*, 2014.
- SAN ANSELMO, *Proslogion. Estudio preliminar, traducción y notas de Judit Ribas y Jordi Corominas*, Editorial Tecnos, Madrid 1998.
- SEIFERT, J., “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Trad. Rogelio Rovira. Thémata”, *Revista de Filosofía* 2 (1985) 129-147.
- SIMÓN, A., “Caritatis pace et amore veritatis: la experiencia de Dios en el epistolario de san Anselmo”, *Cuadernos Monásticos* 169 (2009) 169-192.
- SÖHNGEN, G., *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia Cap. VI. En Mysterium Salutis I*, Ediciones cristiandad, Madrid 1974.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana. Tomo I*, Editorial Herder, Barcelona 1987.
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Edición Encuentro, Madrid 1985.