

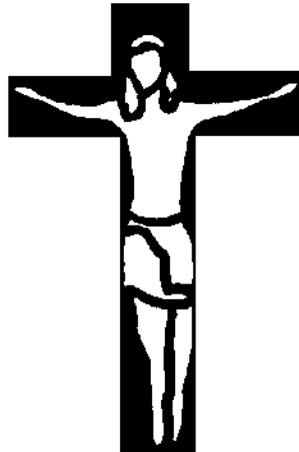


Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro Toranzo”

Tesis

Hermenéutica estructural estética aplicada al *Cur Deus Homo* de San Anselmo: Intelección al origen ontológico de la Encarnación



Comité tutorial

Dr. José Alfonso Villa Sánchez – Asesor

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González

Dr. Carlos Gutiérrez Lozano

Grado académico a obtener: Doctor en filosofía

Presenta:

M.F. José Luis Gaona Carrillo

Este proyecto de investigación contó con el apoyo de CONAHCYT

Morelia, Michoacán a octubre de 2024

Resumen

San Anselmo de Canterbury redactó entre los años 1095-1098 un libro que lleva por título *Cur Deus Homo*. La argumentación central de este texto anselmiano consiste en responder a la pregunta del por qué Dios se hizo hombre. Esta inquietud filosófico-teológica característica del pensamiento medieval será respondida dialógicamente entre dos figuras antagónicas, *id est*, entre el cristiano y el pagano. A partir de una serie de meditaciones referidas a cuestiones vitales del credo cristiano aparecerá la *quaestio* acerca de la necesidad ontológica de la Encarnación del Verbo con la persona de Cristo. De esta manera, la presente investigación empleará metodológicamente hablando una hermenéutica capaz de segmentar todo el libro anselmiano con cortes diacrónicos en sus diversos capítulos que lo componen. Para lograr dicha tarea, primeramente, el capítulo I de esta investigación recuperará específicas referencias doctrinales de los primeros padres de la iglesia, dado que con sus enseñanzas podrá ser más evidente lo que Anselmo respondió en el *Cur Deus Homo*, pero que, sin embargo, no explicó con suficiente soltura según la presente interpretación. Si bien, Anselmo responde magistralmente a esta pregunta sobre el cuerpo de Cristo explicando su necesidad ontológica dentro de la historia humana, esta hermenéutica favorecerá un progreso racional a este Misterio divino, pues desde el inicio del acto interpretativo todas las categorías serán leídas a partir de una indagación acerca del origen de esta Encarnación. Aunado a este método, utilizaremos internamente a las filosofías citadas por los primeros padres de la iglesia la dialéctica formulada por el mismo Anselmo, la llamada *fides quaerens intellectum*. Este libro del *Cur Deus Homo* quedó dividido en dos tomos, y por ello, el capítulo II y capítulo III de este trabajo serán dedicados a su lectura. Sintetizando esta obra medieval puede decirse que el libro I asume *solo ratiōe* un ejercicio demostrativo bajo el supuesto de remover a Cristo fuera de la historia humana, es decir, como si no se hubiese Encarnado. El libro II confiado ya en las verdades de fe revela al pensamiento esa efectiva necesidad de la experiencia cristiana con la Encarnación. Por lo tanto, la conclusión deseada queda positivamente satisfecha por la Palabra hecha carne. Finalmente, el capítulo IV desarrolla un posicionamiento crítico respecto a nuestra época contemporánea en lo tocante a una concepción ontológica dualista del cuerpo. En este sentido, este trabajo propone rescatar el modelo filosófico medieval, por ser más amplio al sostener un tercer elemento heredado por esta concepción de la Encarnación del Verbo; así, de ello se deriva la consecuencia de una relación trídica entre cuerpo-alma-espíritu

Palabras clave: Encarnación, *Cur Deus Homo*, filosofía medieval, San Anselmo de Canterbury, corporalidad medieval.

Abstract

Saint Anselm of Canterbury wrote between the years 1095-1098 a book entitled *Cur Deus Homo*. The central argument of this anselmian text consists of answering the question of why God became man. This philosophical-theological concern characteristic of medieval thought will be answered dialogically between two antagonistic figures, that is, between the christian and the pagan. From a series of meditations referring to vital questions of the christian creed, the *quaestio* will appear about the ontological necessity of the Incarnation of the Word with the person of Christ. In this way, this research will methodologically use a hermeneutic capable of segmenting the entire anselmian book with diachronic sections in its various chapters that compose it. To achieve this task, first, chapter I of this research will recover specific doctrinal references from the first fathers of the church, given that with their teachings it may be more evident what Anselm answered in the *Cur Deus Homo*, but that, however, did not explain with sufficient ease according to the present interpretation. Although Anselm masterfully answered this question about the body of Christ by explaining the ontological necessity of the Incarnation in human history, this hermeneutic will favor a rational progress to this divine Mystery, since from the beginning of the interpretative act all the categories will be read from an investigation into the origin of this Incarnation. In addition to this method, we will internally use what was said by the first fathers of the church the dialectic formulated by Anselm: *fides quaerens intellectum*. This book of the *Cur Deus Homo* was divided into two volumes, and therefore, chapter II and chapter III of this work will be dedicated to its interpretation. Summarizing, this medieval work said that book I only assumes a demonstrative exercise under the assumption of removing Christ from human history, that is, as if he had not been Incarnated. Book II, already confident in the truths of faith, reveals to thought that effective necessity of the christian experience with the Incarnation. Therefore, the expected result is positively satisfied by the Word made flesh. Finally, chapter IV develops a critical dialogue with contemporary philosophy regarding a dualistic ontological conception of the body. In this sense, this work proposes to rescue the medieval philosophical model, as it is broader in supporting a third element inherited by this conception of the Incarnation of the Word; assuming a triadic relationship between body-soul-spirit.

Keywords: Incarnation, *Cur Deus Homo*, medieval philosophy, Saint Anselm of Canterbury, medieval corporality.

Índice

Introducción	7
Capítulo I. San Anselmo y los padres de la iglesia	17
1. Introducción	17
2. Los Misterios divinos y la Encarnación	30
A) Por amor al hombre	30
B) De rey a siervo	31
C) Relación filial	32
D) Virginidad	34
E) Verbo Encarnado	36
F) Cuerpo	48
G) Vida	56
H) Experiencia	57
I) Predestinación	59
J) Persona	60
K) Trinidad	61
L) Historia	62
M) Exégesis medieval	62
N) Redención	65
3. Conclusiones	67
Capítulo II. Hermenéutica estructural estética aplicada al libro I	69
1. Introducción	69
2. Lectura diacrónica del <i>Cur Deus Homo</i>	71
3. Esquema diacrónico del <i>Cur Deus Homo</i>	74
4. Diacronía del Libro I	80
A) Primera etapa – Consideración inicial	80

B) Prólogo - Cuestión fundamental.....	80
C) Objeciones y respuestas a los infieles.....	82
D) Ética cristiana	85
E) Imposibilidad de la Encarnación – Nueva objeción	85
F) Segunda etapa sobre la ética cristiana	92
G) Dios y su misericordia.....	93
H) Tercera etapa sobre la ética cristiana.....	94
I) Angelología	97
J) Sección segunda - Antropología cristiana	100
K) Sección tercera - Que necesariamente por Cristo se salva el hombre.....	105
5. Conclusiones.....	106
Capítulo III. Hermenéutica estructural estética aplicada al libro II.....	109
1.Introducción	109
A) Presupuesta la existencia del Dios-hombre	110
B) Interpretación de la necesidad divina.....	112
C) Dios y la naturaleza humana	116
D) Hipóstasis histórica	118
E) Cristología	120
F) Atributos de Cristo	120
G) Resumen de lo disputado	129
H) Conclusión al <i>Cur Deus Homo</i> - Interludio disputativo.....	134
2. Estética aplicada al <i>Cur Deus Homo</i>	136
A) Representación estética.....	139
3. Conclusiones.....	142
Capítulo IV. La corporalidad medieval y la filosofía contemporánea	144
1. Introducción	144

2. Del <i>Proslogion</i> al <i>Cur Deus Homo</i>: Una interpretación contemporánea.....	164
3. La unidad del cuerpo divino y el problema de los universales.....	169
4. Etimología de la noción medieval de existencia	172
5. Crítica a la corporalidad moderna	175
6. Corporalidad divina y su crítica psicologista.....	189
7. Imposibilidad idealista	196
8. Sentido contemporáneo del mundo y el espíritu medieval	200
A) Definición del Espíritu y su realidad	201
9. <i>Spiritus</i> y la concepción dominante de la ciencia	204
10. Representaciones histórico-estéticas de la corporalidad.....	208
11. Representación estética de la Santa Trinidad.....	211
12. Conclusiones.....	213
Meditación final	214
Bibliografía.....	220

Introducción

Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros. Y hemos visto su Gloria, Gloria propia del Hijo Unigénito del Padre. (Jn. 1, 14-15).

El texto anselmiano del *Cur Deus Homo* explica con razones necesarias por qué Dios se hizo hombre, sin embargo, el objetivo central de esta investigación será dilucidar el origen de la Encarnación, respetando el orden causal argumentativo del texto anselmiano. Para alcanzar esta tarea se propone aplicar una metodología que responde al nombre de hermenéutica estructural estética. Este manuscrito medieval quedó dividido en dos tomos, luego entonces, suponemos un recorrido interpretativo en dos momentos a partir de la citada hermenéutica. El primero sostiene que Cristo no se encarnó, para lo cual no habría motivo alguno de ser esclarecido intelectivamente su origen, empero, a lo largo de la investigación será puesto entredicho esto, ya que el cap. XXV del libro I reveló al pensamiento pagano la necesidad ontológica de esta corporalidad divina. Entonces, si este primer libro ya pone en juego la cuestión de la Encarnación *a fortiori* el libro II contendrá su progreso justificativo. Desde nuestra lectura sostenemos que esta necesidad cristológica implica otros elementos básicos de la doctrina cristiana, y que pese a que éstos se encuentran presentes en el texto anselmiano (de alguna manera implícitos) habría nuevamente que revalorarlos, pero desde su génesis óntico-ontológico, *id est*, su aparecer en lo real.

Por otro lado, puede decirse que este libro marcó un avance argumentativo en el itinerario filosófico de los manuscritos de San Anselmo, pues continuó con una meditación a la cuestión del Ser y la existencia divina haciendo de la Encarnación su eje central. Por ende, hay una sistemática argumentativa que buscaba explicar con razones necesarias las verdades de fe. No obstante, en dicha uniformidad de su pensamiento se dio un viraje notable cuando recibió el nombramiento del arzobispado de Canterbury en 1093 (suceso previo a su *Epistola* y al *Cur Deus Homo*). Por tanto, se vuelve relevante señalar que a partir de este nombramiento eclesiástico su producción filosófica adquirió una mayor presencia de autoridad y por tal, tendrá altercados tanto políticos como doctrinales. Aunado a todo lo anterior, el acontecimiento histórico de la primera cruzada en 1096 atraviesa los años que dieron lugar a la redacción del *Cur Deus Homo*. Este suceso bélico confrontó a los gentiles y a los cristianos donde estos últimos intentaron

defender su identidad religiosa. Como consecuencia a estas pugnas políticas a nivel argumentativo se aprovechará la ocasión para confrontar mediante disputas filosóficas una defensa del credo cristiano, pero no una apologética acrítica o “irracional”: como se sabe, Anselmo recurrirá al esclarecimiento intelectual de la fe.

El hecho mismo de que se eligiera tratar este conflicto doctrinal mediante la forma de una disputa indica el supuesto de que, aunque el misterio sea indemostrable, no por ello es absurdo. Llevar la discusión al terreno de la razón representada por un gentil implica, en efecto, la convicción de la consistencia o razonabilidad del cristianismo aun si la posibilidad de la comprobación apodíctica de su verdad permanece supeditada al terreno de la fe (Jakubecki, 2021, p. 426).¹

El uso de las diferentes referencias a los Misterios divinos se debió precisamente a una puesta en práctica de la razón hacia el esclarecimiento de esas verdades de fe. Por ello, destaca entre éstos el relativo a la cuestión del Verbo Encarnado. Entonces, podemos afirmar que esta temática es sustancial no solo a este libro anselmiano, sino a su filosofía en general. Un estudioso a esta filosofía Miguel Pérez de Laborda (2010) viene a detallar esta división² o etapas del pensamiento del Abad de Bec. Los primeros textos de la etapa temprana se encuentran redactadas cuando Anselmo tenía a su cargo la instrucción de los estudiantes en el monasterio, es decir, obras escritas en la tranquilidad del claustro (Pérez de Laborda, 2010, p. 17). Las restantes, esto es, la segunda etapa viene a inscribir las obras redactadas cuando recibe el nombramiento del arzobispado en Inglaterra, de manera que tales textos adquirirán un sentido más controversial por el cargo eclesiástico desempeñado:

Desde que es nombrado arzobispo [...] tendrá que entrar en muchos debates que eran entonces importantes. Varias de sus obras, por ello, tienen un marcado carácter polémico. Su Epistola de incarnatione Verbi (acabada en 1094) está escrita contra las opiniones de Roscelino, y el Cur Deus Homo (1095-1098) contra las objeciones de algunos herejes (Pérez de Laborda, 2010, p. 17).

De esta escisión temática sostenemos la idea del avance sistemático en su pensamiento constituyendo así una protoforma a los sistemas³ escolásticos posteriores; motivo suficiente de que algunos⁴ consideren a San Anselmo como el padre de la

² División que como hemos dicho, se debió no solamente al nombramiento del arzobispado de Canterbury, sino que es a partir de la Encarnación el modo por el cual Anselmo fue configurando el resto de sus obras filosóficas posteriores.

³ En un apartado posterior explicaremos como Santo Tomás de Aquino fundamenta parte de su definición de verdad (*adaequatio*) en la definición anselmiana de rectitud.

⁴ El P. Julián Alameda toma especial atención a los estudios anselmianos debido a que fue el primero en traducir las obras de San Anselmo al castellano. Las traducciones fueron tomadas de la edición crítica del texto latino del P. Schmidt, osb. Introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los

escolástica. Otro dato importante a esta clasificación literaria es la cercanía conceptual adquirida de las obras situadas alrededor del *Cur Deus Homo*. Siguiendo el listado cronológico de M. Pérez Laborda (2010) a los manuscritos anselmianos la *Epistola de incarnatione Verbi* (1094), *De conceptu virginali et de originali peccato* (1099) terminarían por resolver ciertas cuestiones “irresueltas” del *Cur Deus Homo* debido a la premura⁵ de su redacción; con lo cual se torna relevante una lectura integral de estos libros. Añadiendo a lo anteriormente dicho, el *Cur Deus Homo* inscribe sintéticamente los diferentes Misterios divinos del credo cristiano, por ello, advertimos cierta autonomía textual a pesar de no contar con una lectura sistemática con el resto de las obras. Pero esta división temática no es tampoco azarosa, los conflictos políticos influyeron notablemente en la segunda etapa de su pensamiento. Históricamente la Edad Media fue atravesada por la querrela nacida entre el papado y el gobierno del rey, así en lo tocante al debate filosófico nacía la rivalidad suscitada con el filósofo francés Roscelino de Compiègne. El considerado padre del nominalismo y maestro de Pedro Abelardo abrió todo un nuevo camino al pensamiento medieval, oponiéndose al pensamiento del arzobispo de Canterbury. Las consecuencias de estas discrepancias se vieron alimentadas por el Misterio de la Santa Trinidad, ámbito donde queda inserta la cuestión de la Encarnación. Seguidamente Roscelino fue objeto de acusaciones por incurrir en posturas heréticas al sustentar la idea de un triteísmo. Luego entonces, poco antes de este carácter polémico y agitado en la vida de San Anselmo, la primera etapa de su pensamiento también correría con una suerte parecida, aunque más moderada. La réplica directa al monje benedictino francés Gaunilón de Marmoutier *quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*⁶ (1078) es un claro ejemplo nuevamente de una disputa interna en el corazón de la doctrina cristiana.

San Anselmo con la *Epistola de incarnatione Verbi* marcaría un punto de inflexión vital a la especulación medieval, razón suficiente para influir posteriormente a la filosofía moderna, la cual asociaría bajo su interpretación la respuesta “realista” al problema de los universales. Como podemos advertir, San Anselmo en el siglo XI sería quién mejor representaría esa figura precursora de la escolástica, ya que aún por ser antecesor a la recepción completa de la obra aristotélica no dejaría de lado el uso de las *Categorías* y

comentarios del P. Olivares, osb. Cfr. San Anselmo (2008). *Obras completas de San Anselmo vol. I*. Madrid, España: BAC.

⁵ San Anselmo añade un prólogo al *Cur Deus Homo* donde detalla esta situación. Cfr. San Anselmo. (2008). *Cur Deus Homo*, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, p.743. Madrid, España: BAC.

⁶ Cfr. Anselmo. (2008). Apología de San Anselmo contra Gaunilo, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp.416-437. Madrid, España: BAC.

del *Organon* del estagirita. A consecuencia de lo anterior, Anselmo sabría conciliar con la influencia neoplatónica de los Padres de la iglesia esta filosofía antigua. Así pues, este antecedente a la producción sistemática del modelo escolástico por excelencia con las denominadas sumas vería su prototipo en el *corpus* filosófico anselmiano; al tratar filosóficamente un tema en concreto (Martínez, 2015 p. 23).

Ahora bien, insistiendo aún en la precaria recepción del elenco aristotélico del siglo XI, bastó para que San Anselmo⁷ pudiese enmarcar magistralmente a toda esta deliberación una síntesis de la filosofía neoplatónica con el rigor de la lógica formal. Pero, dicha tarea fue posible gracias a la figura de Boecio, pues si bien no existe como tal una referencia directa de la especulación anselmiana a este filósofo y poeta romano, se sabe que sí representaría una gran autoridad a lo largo de casi toda la época medieval; influjo derivado por sus traducciones al *corpus* aristotélico. La *Introducción de Porfirio a las categorías de Aristóteles* (Castro, 2020) sería otro elemento vital a este precedente.

Esta legítima pretensión conciliadora quedaría inspirada por el arzobispo de Canterbury gracias al modo platónico-agustiniano, el cual adoptaría ese carácter dialógico⁸. Por tanto, Anselmo redactó el *Cur Deus Homo* en forma de diálogo dirigiendo su pretensión especulativa hacia la búsqueda por la respuesta del Dios-hombre. Esta cercanía filosófica sería propósito de un cambio metodológico iniciado desde su obra *De grammatico* (al escribirlo también en diálogo) y así a nivel teórico sumaría un avance mayor a sus reflexiones alcanzadas ya por el *Proslogion*. Como se ha venido explicado con anterioridad, el segundo bloque de los textos anselmianos aborda un complejo entramado de debates profundamente filosóficos sobre la cuestión de la Encarnación del verbo, la Trinidad, la predestinación, la virginidad y el pecado original.

El itinerario recorrido del *Proslogion* al *Cur Deus Homo* incorpora la noción del cuerpo de Dios, progreso señalado por Ricardo O. Díez: “La cruz de Cristo dibujada por el discurso [*Proslogion*] espera la continuidad de estas reflexiones en una obra posterior, el *Cur Deus Homo* (2001, p. 185). De ahí que se vuelva fundamental prestar mayor atención a este enlace del Ser a la existencia en lo próximo por la pregunta del Verbo Encarnado y su relación⁹ conceptual prestada entre estas obras.

⁷ *De grammatico* es el texto donde San Anselmo utiliza con mayor rigor esta lógica aristotélica.

⁸ Este cambio en la redacción o el modo de exponer los asuntos a tratar no ha sido menor en la forma estética del manuscrito que presenta San Anselmo. La variante suscitada del *Proslogion* a *De grammatico* queda presente en sus obras posteriores. Por ejemplo, en *De Veritate*, *De libertate arbitrii*, *De Casu Diaboli*. El *Cur Deus Homo* correría con la misma suerte

⁹ La disputa entre San Anselmo y Gaunilón ve sus conclusiones en una obra posterior al argumento del *Proslogion*: “La cuestión de Dios presente en el *Proslogion* se completa con la Disputa con Gaunilo y el

Preguntar por el origen de la Encarnación del Dios cristiano a partir de la filosofía de San Anselmo de Canterbury supone un uso intelectual de la razón aplicado a este Misterio de fe. Este ejercicio filosófico demostrará con razones necesarias el motivo y necesidad del cómo Dios se hizo hombre. Por lo tanto, el resultado esperado revelará no solamente al pensamiento y credo cristiano un carácter apologético frente a la razón pagana, sino un mayor (*maius*) proceso racional aplicado a la naturaleza y cuerpo de Cristo. De esta manera, la *ratio* medieval en su despliegue histórico fue encontrando rutas diversas y no exploradas hasta ese momento por el *lógos* griego; favoreciendo argumentos capaces de no contradecir las verdades de fe. Visto lo cual, este elemento histórico se volverá tarea indispensable para recuperar ciertos antecedentes del cristianismo primitivo haciendo partícipe aquellas bases doctrinales que el Santo Doctor Anselmo tomó muy en cuenta al momento de ir construyendo su filosofía. Luego entonces, esta respuesta aquí buscada no contradecirá ni reducirá en modo alguno el credo cristiano, más bien al contrario, configurará dos rutas (que parecieren por su inmediatez irreconciliables) respecto a un camino vital y armonioso para el encuentro experiencial entre las verdades asumidas por la fe y razón (secular).

Ahora bien, una vez superada la hermenéutica al libro del *Cur Deus Homo* esta investigación intenta abrir el diálogo con la filosofía contemporánea sumando una serie de diagramas donde a manera de resumen expone las concepciones de las diversas épocas que han comprendido a su manera la corporalidad. La cuestión del Dios Encarnado es una visión distinta a la moderna, por lo cual, facultará nuevamente una posibilidad abierta para repensar desde el contexto medieval al contemporáneo un modelo de corporalidad tripartita entre cuerpo-alma-espíritu. Estos tres elementos no son originales para el discurrir moderno, bien es sabido que, pese al rechazo declarado por parte del materialismo al elemento del espíritu como reacción anti-hegeliana de la filosofía moderna tardía esta cualidad espiritual no perdió potencia incidiendo sustancialmente con carácter relevante en la fenomenología husserliana, heideggeriana y parte (antitéticamente hablando) en la primera generación de la escuela de Frankfurt. Entonces, sigue siendo muy pertinente no perder de vista esta dimensión ontológica espíritu-cuerpo.

De Grammatico. Obras que deben ser tenidas en cuenta si se quiere saber qué quiso decir el autor original. La mayoría de los intérpretes al no tener presentes el conjunto de estas obras no sólo limitan el argumento a los tres capítulos cuestionados por Gaunilo, sino también fundan en esta parte la aceptación o el rechazo de la argumentación” (Díez, 2001, p.7). Por esto, es conveniente no perder el hilo conductor de las consecuencias naturales de la argumentación, de ahí que *Cur Deus Homo* tenga inmediatamente el antecedente en la *Epistola De incarnatione Verbi* y su consecuente en el texto relativo a la virginidad y el pecado original.

A favor de cierta continuidad discursiva medioevo-modernidad el máximo expositor G.W. F. Hegel¹⁰ haría participación del pensamiento anselmiano con el uso dialéctico y lógico citándolo en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas y Lecciones sobre filosofía de la religión* (Díez, 2001) lo cual asumimos ver una revaloración del *Geist* (espíritu) dentro de su sistema. Sin embargo, este concepto moderno del siglo XVIII, como se sabe, no será exactamente igual a la categoría *Spiritus* sostenido por Anselmo. Consecuentemente, con el objetivo de convertir la filosofía en una actividad actuante y no en *praxis* muerta será realizada una lectura general del pensamiento idealista (centralmente el cartesiano) para buscar rutas provechosas respecto al reducto ontológico-dualista de la corporalidad; y aún pese a la máxima exposición del idealismo metafísico hegeliano con toda dialéctica inmersa dentro de un sistema tríadico las representaciones de la conciencia siguen insistiendo en hacer valer una corporalidad irreductible a una dimensión inmanente de la conciencia; negando trascendencia al factor espiritual.

La síntesis filosófico-teológica medieval acoge el entendido ontológico de existencia (*existere*) cuestión determinante para justificar a favor la postulación fáctica sobre la existencia espiritual; resultando viabilidad para las conclusiones de esta investigación. Por este posible acierto, la aplicabilidad concreta de lo indagado se verá reflejado al rescatar valores éticos cristianos, es decir, una creación axiológica que haga frente a las plurales éticas nihilistas postmodernas; reorientando el humanismo moderno perdido. Pero, ya no a consecuencia de un cristianismo “inaplicable” para un contexto secular, más bien, se trataría de volver a reposicionar el carácter racional cristiano como sustento de una fe ciega perdida; para lo cual el *Cur Deus Homo* a lo largo de sus capítulos correspondientes al tomo II será un buen *exemplum* del estado de caída del demonio y del hombre si no mantiene la rectitud de la voluntad. Suponemos optimistamente que estas consideraciones permitirán hacer ver una toma de conciencia, reavivando la fe viva dentro de los creyentes. En lo tocante a la razón científica el ritmo argumentativo explicará un reposicionamiento antropológico del hombre incidiendo en un resarcimiento del tejido social. Paralelamente a esta discusión del espíritu, como hasta ahora se ha expuesto, la querrela filosófica medieval suscitada por los infieles contra la religión cristiana puede advertir a este problema de la Encarnación del Verbo (*Spiritus*) dos momentos básicos e imprescindibles:

¹⁰ Cfr, la nota 20 del texto Díez, Ricardo (2001). ¿Si hay Dios, quién es?

Primeramente, la razón (*ratio*) ante el Misterio de la Encarnación del Verbo no se vuelve absurda ni tampoco absolutamente indemostrable. San Anselmo define previamente en su *Proslogion* el acto del *inteligere*, acto demostrativo incapaz de objetivar un falso pensamiento, luego así, por analogía el *Cur Deus Homo* con razones necesarias responderá porque este ser divino tuvo que Encarnarse en la persona de Cristo, tomando presencia en la historia espacio-temporal humana. Este proceso de racionalidad o, dicho de otra manera, una búsqueda intelectual, será el claro ejemplo del *fides quaerens intellectum* aplicado a esta obra del *Cur Deus Homo*. El último capítulo de esta investigación explicará con una apreciación crítica a las filosofías idealistas modernas los supuestos ontológicos sobre la corporalidad. Aunado a lo anterior, la noción medieval de *existere* y las dos naturalezas de la persona de Cristo ilustrarán filosóficamente como la conciencia (*persona*) al ser imagen y semejanza de Dios (*imago dei*) no reducen la corporalidad a percepciones sensibles, pero tampoco el espíritu (*Verbum*) quedará limitado a procesos mentales. Si una de las virtudes del acto del filosofar consiste en resolver los problemas filosóficos de la época histórica de su presente, la propuesta aquí sugerida nos llama a revisar las fronteras ontológicas entre la ciencia moderna (centralmente la cartesiana y el criticismo kantiano) al desvalorizar o inclusive suponer la existencia externa del cuerpo mediante actos representativos de la conciencia. Para dar razón del aporte medieval será preciso retomar la herencia ontológica del espíritu aportada por la teoría del ser medieval.

Bajo los nuevos paradigmas ontológicos modernos quedó reducida la corporalidad del ser, luego entonces, urge la necesidad de distinguir nuevamente el ser (*esse*) del existir (*existere*). Insistiendo en este punto, debido al límite interpretativo el cual desplazó lo real solamente a intuiciones sensibles de una subjetividad trascendental el espectro de lo real queda empobrecido. Creemos que, ante la preocupación idealista de buscar una identidad unitaria en la conciencia, éste fractura lo real al indagar solamente en las facultades cognoscitivas de un mismo espíritu (*Geist*). De alguna manera puede decirse que no advierte o se atreve a ir más allá del espíritu trascendental a la conciencia en tanto condición de posibilidad de conocimiento efectivo de la realidad (verdadera) sin abandonar la subjetividad *per se*; y por ello, el origen de esa corporalidad trascendental quedaría vedada al entendimiento por ser incognoscible como reza el noúmeno kantiano.

Por tanto, desde el encuadramiento categorial medieval anselmiano se demostrará una noción más amplia de la existencia moderna sin restringir el acto explicativo exclusivamente dentro del plano inmanente. La Encarnación del Verbo inscribe con

mayor amplitud ontológica el reducto de esta corporalidad moderna cuestionada, pues esta última como ya hemos dicho limita la corporalidad a su dimensión de cosa (*res*) y mente (*anima*).

Las conclusiones finales de este trabajo serán las esperadas satisfaciendo el objetivo trazado. Alentados por este ánimo filosófico medieval, quedará supuesta una serie de Misterios divinos, *id est*, verdades de fe que no pueden ser totalmente expuestos a la luz de una razón absoluta, pues debemos mantenernos próximos al contexto de autoridad discursiva medieval. Ello, empero, no entraña una tarea menos rigurosa que una investigación absolutamente científicista, es decir, con datos puramente senso-perceptibles, materialistas y experimentables dado que el carácter racional sigue estando vigente. La cualidad natural del pensamiento anselmiano busca dentro de estas creencias cristianas un proceso intelectual y en lo que aquí nos ocupa respecto a la respuesta del por qué Dios se hizo hombre.

Aunado a lo anterior, el lector podrá notar que esta respuesta ofrecida por Anselmo fue alcanzada gracias a este proceso de síntesis doctrinal interpretada desde la tradición teológica griega-latina de los primeros padres monásticos. Creemos haber descubierto a partir de un enlistado conceptual (con las indispensables verdades cristianas) términos o categorías lo suficientemente significativas para dilucidar este origen de la Encarnación divina. Quizá mostrar una vasta lista de citas bibliográficas a estos primeros cristianos podría sugerir el cuestionamiento crítico hacia la importancia misma del pensamiento anselmiano, pero, consideramos que precisamente el texto del *Cur Deus Homo* es el lugar literario donde culmina gran parte del acto especulativo iniciado por la tradición tardío-antigua y pre-escolástica.

Estos resultados se deben en gran parte a la cuestión metodológica empleada. Esta hermenéutica estructural estética pondrá en práctica desde el texto del *Cur Deus Homo* una segmentación diacrónica explicativa de los diferentes capítulos del libro que lo componen alcanzando los resultados aquí ofrecidos. Las reagrupaciones temáticas de las *quaestiones* vertidas al por qué de la Encarnación da a la razón el ascenso intelectual buscado sobre las verdades de fe a través de las cuales aún ella misma no ha descubierto.

No obstante, este método no suprime la continuidad argumentativa formulada por San Anselmo; pues pretendemos una relectura capaz de incentivar la discusión filosófica actual con los supuestos del contexto medieval en favor de responder a la crisis espiritual suscitada por el nihilismo y científicismo postmoderno. De manera que esta hermenéutica replicará el mismo orden secuencial del texto anselmiano.

Este camino recorrido quedará simbolizado por una propedéutica mistagógica aproximándonos a esta respuesta por el origen del Dios-hombre. El ingreso a la tradición patristica recorrerá diversos Misterios o “condiciones” a través de las cuales creemos sentar las bases a la solución buscada. Como ya se había dicho anteriormente, los capítulos II y III serán el eje central de este trabajo, debido a la implicación evolutiva causal a-histórica e histórica de Cristo desde el momento en el que éste se Encarnó.

Cuestionar sobre la ausencia o presencia de Cristo deriva precisamente al uso dialéctico del *fides quaerens intellectum* en favor de rescatar y hacer visible la realidad cristológica. Por esto, a partir de la teoría del ser anselmiana (previamente disputada en su famoso argumento del *Proslogion*) cabría inferir que aquello que no se puede pensar que no sea queda circunscrito ahora a las categorías espacio-temporales a través de la persona de Cristo complementando¹¹ así la figura simbólica de la cruz (Díez, 2001).

Las conclusiones de estos dos capítulos celebran el mutuo acuerdo dirimido entre el cristianismo con la razón pagana al aceptar intelectivamente y ontológicamente la existencia necesaria de Cristo para la redención del género humano. Esta *disputatio* satisface una respuesta racional en el ámbito dentro y fuera de la comunidad cristiana; pues justamente las *quaestiones* paganas fueron las que también terminan comprendiendo filosóficamente y teológicamente hablando esta necesidad del cuerpo de Cristo. A lo largo de la exposición de este debate pareciese que se replicará entre el cristiano-infiel el mismo conflicto histórico suscitado a nivel político-religioso en la Europa de aquel tiempo, pues se sabe que este libro de San Anselmo atravesó históricamente el enfrentamiento o querrela de las investiduras. Entonces, gracias a la superación intelectual de los principios filosóficos paganos (resueltos con el capítulo final del libro I), San Anselmo inauguró una síntesis de tan gran magnitud en el siglo XI que sin lugar a dudas aportará un avance significativo no solamente al interior del pensamiento cristiano sino a su vez para la Sagrada tradición, sirviendo de apoyo doctrinal en lo relativo a la lucha política por el *dominium mundi* entre los papistas y anti-papistas.

Finalmente, cumplido el objetivo acerca de este origen divino al terminar este manuscrito podrá advertirse una compilación bibliográfica (principalmente en español) lo suficientemente enriquecida para profundizar con mayor detalle no solo el tema de la corporalidad, sino también a su vez diversas cuestiones que de alguna manera inciden tangencialmente esta cuestión dentro del pensamiento anselmiano. Todas las citas

¹¹ Ricardo O. Díez (2001) sostiene un ascenso simbólico-argumentativo del *Proslogion* al *Cur Deus Homo* en lo concerniente a completar la presencia ontológica divina con la persona de Cristo.

textuales y notas al pie de página llevan su debida referencia bibliográfica, no obstante, para acrecentar la lista de estudios aplicados a esta filosofía medieval de San Anselmo se ha convenido en recopilar todo el elenco de su producción literaria en la obra bilingüe español-latín. De igual manera, este acervo bibliográfico recupera algunos estudios patrísticos y de la vida monástica que inscriben cercanía a la cuestión de la Encarnación divina publicaciones editadas por el Pontificio Ateneo de San Anselmo.

Capítulo I. San Anselmo y los padres de la iglesia

Lo vimos con nuestros ojos y nuestras manos palparon al Verbo de la vida, según San Juan – Orígenes.

1. Introducción

La hermenéutica que hemos convenido utilizar en los textos anselmianos, nos ha demostrado que, metodológicamente hablando, el llamado *fides quaerens intellectum*, ha seguido implícitamente presente en las obras posteriores al argumento del *Proslogion*. Esta orientación metódica realmente nunca fue abandonada por el Santo Doctor en sus meditaciones. Anselmo siempre busco filosóficamente esclarecer desde la razón aquellas verdades que tenía por su confesión de fe cristiana. Si bien, dicha sentencia quedó inaugurada en el llamado argumento único, ésta no dejó de mostrar importantes implicaciones, *ergo*, consecuencias más complejas suscitadas entre la fe y la razón: El objeto de sus reflexiones y escritos es hacer que otros busquen –como él mismo hace– comprender mejor lo que creen. Y lo que le lleva a intentar comprender lo que sabe por fe es el pensar que esta comprensión es algo intermedio entre la fe y la visión beatífica, de modo que «en la medida en que alguien aumente su inteligencia de los Misterios divinos, en esa misma medida se aproximará a la visión pura, que es el objeto de nuestros anhelos». Conocer mejor a Dios permite poderle amar más y gozar más de Él y de las verdades que ha revelado. (Pérez de Laborda, 2010, p.23). Por consiguiente, esta metodología (a veces referida en tanto dialéctica) media entre el elemento del creer y el entender, tomando la sutil precaución de no incurrir en un exceso de racionalidad o inversamente en un desligue absoluto de ésta. El Abad de Bec siempre mantuvo un gran respeto doctrinal hacia San Agustín, intercedido por la corriente neoplatónica recibida desde la patrística tardía hasta el siglo XI. A partir de esta filosofía, es común notar una cierta analogía y presencia del modelo epistémico platónico ante el límite que pueda llegar a tener la razón frente a la Verdad. San Anselmo mantuvo siempre una línea infranqueable en el orden de la fe, pero como hemos visto, no por ello sería innecesaria su intelección racional. Esta manera del pensamiento cristiano reserva la experiencia absoluta de la divinidad para la vida bienaventurada, y ante este lindero San Anselmo meditaría tal alcance con su propia metodología.

Brevemente recordemos que, para el entendido platónico, la Verdad se encuentra más allá del mundo sensible, imponiendo a la razón solo una precomprensión parcial vista frente al absoluto. No obstante, si bien, para el entendido cristiano la Verdad de Dios también termina por ser tan vasta para que un hombre pueda captarla plenamente, existe una concepción dispar de un modelo a otro. Tal disparidad acontece en la manera que el entendimiento capta la verdad recibida de las cosas. Las partes del discurso cristiano rechazan la eternidad material del mundo sensible, pues ésta surge a partir de la nada (*creatio ex nihilo*). Esta divergencia adoptada para la vertiente cristiana reconoce que ante la verdad revelada existe un desborde racional incapaz de ser captado por el sujeto.

Por lo tanto, la teoría platónica idealista sobrevalora el ámbito material con el ideal, negando de tajo una presencia verdadera del objeto. Así el mundo terrenal siempre es aparente. Los antecedentes del pensamiento anselmiano se fundamentarán en el cambio filosófico agustiniano, ya que el obispo de Hipona reformula esta epistemología:

En esos momentos de crisis suprema y conversión en el jardín debió de experimentar al Dios de Jesucristo como la Verdad, el Bien y la Belleza absolutas, no como altas ideas especulativas, sino como una presencia real y viva que le llamaba, le perdonaba y le acogía, a la manera de alguien que le había estado buscando desde antes de que el propio Agustín supiera que tenía que encontrarlo y que le había impulsado en todo ese camino (Antuñano, 2015, p. XVI).

San Anselmo nos habla desde la experiencia de la vida monástica. Su especulación teológica no es abstracta, no está desligada de la realidad real efectiva. El Abad de Bec siente esa misma presencia real de Dios, y ello lo motiva a redactar varios de sus textos filosóficos así de sus oraciones. Este *fides quaerens intellectum* esencialmente es una búsqueda por esta Verdad. Pero como ya hemos referido la Verdad para la filosofía cristiana no habrá de ser captada tampoco en sentido pleno, y a nuestro juicio es ahí donde acontece ese límite. Esta delimitación se haya a nivel racional, pero también a nivel metódico del *fides quaerens intellectum*. Ha sido preciso marcar esta acotación. Anselmo no intentó inteligir plenamente la profundidad del dogma; por ello nunca quiso penetrar en la profundidad ni comparar su inteligencia con la Verdad de Dios. Confirmada esta restricción intelectual, conviene insistir en lo sumamente decisiva que se vuelve la respuesta anselmiana al Misterio de la Encarnación, y en cierta medida también dilucida el problema de la Santa Trinidad. Este esclarecimiento racional de la fe incrementa el conocimiento de Dios sin agotar aquello que el corazón cree.

En conclusión, San Anselmo se opone igualmente a los dialécticos (es decir, racionalistas) que pretenden someter la fe a los dictados de la razón y a los antidialécticos (fideístas) que desconfían de todo uso de la razón. Se puede decir que, por ello, que ha

puesto las bases del método escolástico, estableciendo una relación armónica entre la fe y la razón, que se mantendrá con más o menos dificultades durante toda la Edad Media (Pérez de Laborda, 2010, p. 25).

Este es un principio ineludible para San Anselmo. Lo complejo de esta indemostrabilidad dogmática de la naturaleza divina ha sido que ella no termina en una cerrazón ni en el pretendido de una “fe ciega” ante los Misterios divinos. Dos ideas presentes en el estudio introductorio al *Proslogion* por Julián Velarde L. sirven de base argumentativa para sostener la continuidad anteriormente trazada del *Proslogion* al *Cur Deus Homo*, no solo a nivel metódico, sino también a nivel expositivo.

1) La primera idea viene a incidir en la originalidad del pensamiento anselmiano:

La obra de San Anselmo supone un remozamiento del interés especulativo teológico. Ciertamente, él no cuestiona si lo que la iglesia enseña es verdad, pero sí plantea como es verdad y cómo se justifica. La especulación anselmiana aun siendo profundamente tradicional, constituye una obra personalmente elaborada, en la que las doctrinas tradicionales son revisadas de modo original (Velarde, 2009, p. 37).

Explicar filosóficamente la cuestión de la Encarnación presupone esta autoridad¹² institucional, no sin dejar lugar a una revisión exhaustiva de la razón para inteligir esa verdad.

2) Derivada de la primera, una segunda idea vendría a mostrar con un carácter más dogmático el uso de la razón frente a la creencia. Los textos redactados cuando adquiere el arzobispado¹³ marcaron esa división de las obras del de Aosta, adquiriendo ese tono argumentativo más apologético. Por tanto, no era nada extraño que el *Cur Deus Homo* se convirtiese en un texto un tanto problemático debido al conflicto suscitado anteriormente por la acusación herética a Roscelino en torno a la naturaleza de la Trinidad:

El lema *Nisi credideritis, non intelligetis* es adoptado sobre todo en la tercera fase de su desarrollo intelectual, en el *De incarnatione Verbi* y en el *Cur Deus homo*. El error de Roscelino, contra quien está escrito *De incarnatione Verbi*, nace, según San Anselmo, de que él pretende llegar a todo con la razón; pero ningún cristiano debe disputar jamás sobre cómo no hay lo que la Iglesia católica cree [...] (Velarde, 2009, pp. 37-38).

Históricamente se sabe que el *Cur Deus Homo* adquirió un sentido controversial, debido al contexto histórico que lo vio nacer, éste fue un momento agitado en lo tocante a la política. Más allá de esta cuestión histórica, vemos y advertimos una analogía similar

¹² En páginas subsiguientes hacemos una cita textual al estudio introductorio del texto *El realismo metódico* del filósofo francés Étienne Gilson. El estudio introductorio fue redactado por E. Palacios (1974) donde profesa esa autoridad que tiene Dios en el pensamiento cristiano.

¹³ Como ya habíamos dicho con anterioridad, San Anselmo en su calidad de arzobispo de Canterbury vendrá a vivir en carne propia los conflictos políticos situados entre el Papa y el rey. De esta manera, interpretamos que las obras redactadas en este intervalo temporal revisten una mayor autoridad dogmática, cuya finalidad es fortalecer la institución eclesíástica. Curiosamente, no existen manuscritos del Santo Doctor donde aborde querellas del orden político, como por ejemplo si lo haría en la escolástica tardía Guillermo de Ockham.

dentro de la argumentación entre estos dos textos anselmianos. Primeramente, la disputa suscita que aconteció con el monje Gaunilón. A nivel del discurso el *Proslogion* debatió el Ser divino, atributos y su existencia en el plano de lo real y del entendimiento; pero no debe olvidarse que dicho desacuerdo quedo inserto dentro de la vida monástica. Aunado a lo anterior, la cualidad que adquirió el *Cur Deus Homo* vendría a refutar las objeciones de los infieles a la fe cristiana fuera de esta confesión de fe.

San Anselmo redactó esta obra para demostrar lo que la fe nos enseña respecto a la necesidad de la Encarnación y la persona de Cristo. Entonces en este texto Anselmo explica la causa o el por qué Dios se hace hombre frente a las objeciones de los herejes que niegan este credo (2008, p. 742). Puede descubrirse en los manuscritos anselmianos una defensa no solo a los opositores del cristianismo sino también al interior de la misma doctrina profesada (como el debate con Gaunilón). La sistematicidad de su pensamiento llama a la interrelación discursiva de un texto a otro, sin importar la cercanía histórica de su redacción; por ejemplo, el prólogo del *Monologion* dictaba:

Algunos hermanos me han pedido con frecuencia y con instancias que les ponga por escrito y en forma de meditación ciertas ideas que yo les había comunicado en una conversación familiar sobre el método que se ha de seguir para meditar sobre la esencia divina y otros temas a fines a éste. [...] que no me apoyase en la autoridad de las Sagradas Escrituras y que expusiera, por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos [...] También han querido que no me desdénase de responder a las objeciones de los simples y aún de los necios (2008, p. 191).¹⁴

Dada la consecuencia argumentativa de las obras antecesoras al *Cur Deus Homo*, Anselmo habría meditado acerca de la Trinidad y los atributos de la esencia divina, configurando poco a poco lo que posteriormente se traduciría bajo la sentencia del *fides quaerens intellectum*. Puede decirse entonces que esas meditaciones filosóficas consigo mismo (de ahí el nombre de *Monologion*) preconfigurarían ese modo intelectual.

Ahora bien, la conocida expresión anselmiana de *rationibus necessariis*¹⁵ vendría a poner de relieve esa modalidad racional compatible con aquello que cree el corazón: “Quaecumque autem ibi dixi, subpersona secum sola cogitatione disputantis et

¹⁴ Es frecuente encontrar en estudios especializados en la filosofía anselmiana una etiqueta o clasificación de su pensamiento en tanto “racionalista” o “dialéctico”. Sin embargo, Anselmo sitúa la razón y la fe en una armonía que mira la concordia de cada una. Dicho de otra manera, la dialéctica medieval tenía la tendencia de racionalizar el credo cristiano casi al grado de explicarlo todo con razones necesarias sin recurrir por necesidad a la fe. Caso opuesto con la antidialéctica sería una suerte de fideísmo que no recurre a la razón. Por lo tanto, Anselmo es un pensador complejo cuya clasificación a veces resulta problemática dependiendo de la óptica que se le quiera ver. Sugerimos situar su pensamiento en una especie de mediática de ambas posturas; ya que por el uso de la razón explica la verdad revelada, pero también concede un lugar a la experiencia vital divina. P. Julián Alameda en su introducción general (2008) detalla la fuerte convicción que tenía Anselmo en las Sagradas Escrituras y por tanto no tenía la menor duda en recurrir a su esclarecimiento racional.

¹⁵ Cfr. La nota 48 del texto de Miguel Pérez de Laborda (2010) *Anselmo de Canterbury - Esencial*

investigantis ea quae prius non animadvertisset [...]” (2008, p. 192). La soledad del pensamiento busca explicar la fe; es una cuestión intelectual ascendente a un mayor grado de racionalidad. Biográficamente Anselmo señala que su finalidad era cumplir el ruego de los monjes que tenía a su cargo. Por lo tanto, el Santo Padre continuará su *expositio* en el *Cur Deus Homo* pasando primeramente por el *Proslogion*.

Cur Deus Homo prueba con razones necesarias la imposibilidad de la salvación sin Cristo. A modo de conclusión pensamos que Anselmo hace nuevamente un llamado retrospectivo a esta metodología alcanzada por el *unum argumentum*. Como señalamos unas líneas atrás, este diálogo sobre la Encarnación adquirió un sentido más dogmático. Es verdad que la demostración racional viene posterior a la confesión de fe, aun así, Anselmo prueba una aguda e intensa argumentación contra los no creyentes, demostrándoles no con menor evidencia la necesidad del Dios-hombre (2008, p. 743)¹⁶.

El siglo XI ha sido un momento histórico bastante relevante para la Edad Media. Los acontecimientos suscitados entre los que destacan el conflicto del Papa con el Rey, y la primera cruzada en 1096. Como ya referíamos, la redacción del *Cur Deus Homo* (1095-1098) atravesó estos años vertiginosos, por tanto, insistimos que Anselmo tendrá siempre la precaución discursiva en favor de fortalecer la identidad cristiana, así del poder eclesiástico. Existió en Anselmo de Canterbury un fuerte sentido de autoridad doctrinal atribuido a los Padres de la Iglesia¹⁷, las Sagradas Escrituras y a la misma institución. En este lapso temporal del medioevo era frecuente emitir cartas al “Maestro”¹⁸, su propósito consistía en consultar y corregir los errores de la doctrina profesada. El libro del *Cur Deus Homo* no sería ajeno a esta correspondencia. Anselmo redacta una dedicatoria al Papa Urbano II con la intención de ser corregido si cometiese alguna contradicción respecto al Misterio de la Encarnación. Al igual que de otros textos, el Santo Doctor siempre conviene anticipar un prólogo explicativo cuyo fin consiste en orientar su lectura, situando un sentido interpretativo lo suficientemente claro para evitar posibles divergencias.

¹⁶ M. Pérez de Laborda (2010) presenta una antología de textos anselmianos, en la cual presenta el apartado 1.6 Por qué Dios se hace hombre. Respecto a ella, convendría hacer un matiz oportuno en la traducción. La nota 49 dicta que Anselmo argumenta sin presuponer la fe, con la finalidad última de que el no creyente también se percate de esta necesidad, no obstante, pese a la expresión de la *rationibus necessariis* o razón necesaria, Anselmo no abdica a su fe; a nuestra opinión mantiene el *fides quaerens intellectum*.

¹⁷ Especialmente San Agustín por constituir parte cumbre de la patrística. No obstante, veremos a lo largo de este estudio otros Padres de la iglesia no menos importantes, cuya doctrina hizo posible esa síntesis del pensamiento resuelto en el de Hipona.

¹⁸ En el caso de Anselmo a su Maestro Lanfranco.

Con todo y esto, los posibles conflictos que pudiesen suscitar una disputa no se hicieron esperar. Aconteció el altercado histórico-filosófico de la concepción trinitaria sostenida por Roscelino y la oposición anselmiana contra ésta. Posteriormente vino seguida de la cuestión sobre la Encarnación; tópicos que sin lugar a duda influirán notablemente en las *disputationes* filosóficas de los posteriores.

Respecto a esta continuidad argumentativa en el decurso temporal de la filosofía, habrá que señalar ciertas omisiones no vistas bajo un estudio lo bastante general que las pierda de vista. Así, convenimos resaltar una figura poco valorada, la cual retomó parte de la metodología anselmiana anticipándose por mucho a los pensadores escolásticos, su nombre: Gilberto Crispino. Este pensador con muy poca fama filosófica es sumamente revelador al pensamiento contemporáneo dado su carácter novedoso e infrecuente en los mismos estudios medievales. Los manuales señalan que la filosofía anselmiana se pierde casi en el anonimato en los siglos subsiguientes: “La influencia Anselmiana casi no aparece hasta el siglo XIII; la de Pedro Abelardo fue inmediata, deslumbrante” (Vignaux, 1983, pp. 44-45).

El estudio de P. Vignaux *El pensamiento en la Edad Media* intenta poner de manifiesto en un pequeño párrafo un enlace argumentativo de ciertas coincidencias, las cuales oscilan de la filosofía del Abad de Bec con el pensamiento de San Bernardo. Lo que para el Abad de Bec fue central el problema de la inteligencia¹⁹ el amor sería para el abad de Clairvaux (Vignaux, p1983, p. 53). A nuestro modo de ver, este estudioso francés discípulo de E. Gilson no reparó en una referencia aún más cercana a la vida de San Anselmo con la figura de G. Crispino.

Este Abad de Westminster ha sido un autor casi desapercibido en los manuales de la filosofía medieval. Conocer su obra es ya un hallazgo importante. Esto permite investigar con mayor precisión los pasajes históricos suscitados en la Edad Media, más decisivo aún, el encuentro que éste tuvo con Anselmo. Una ponencia celebrada en las XVI Jornadas de Filosofía Medieval titulada *El lugar de la exégesis en los diálogos interreligiosos de Gilberto Crispino* dictada por Natalia Jakubecki²⁰ pone de relieve este entrecruzamiento doctrinal.

¹⁹ Convenimos a traducir por intelección.

²⁰ En esta ponencia la autora N. Jakubecki presentó un diagrama que condensa los tópicos desarrollados por G. Crispino. Estas temáticas filosóficas en realidad son muy similares a las trabajadas por San Anselmo. De modo que es preciso hacer notar dos elementos relativos a la cuestión de la Encarnación, es decir, la de posibilidad como de necesidad. Estas categorías presentes son vitales tanto para la filosofía de este Abad

Más allá de los datos biográficos, y las experiencias suscitadas a nivel personal entre estos dos pensadores, lo determinante a nivel filosófico con la figura de G. Crispino, ha sido la misma forma dialogada que asume en su redacción filosófica; semejanza no gratuita, pues consideraba a San Anselmo su “Maestro”. Se sabe que dedicó disputas ficticias donde toma por interlocutores a un judío, un gentil y un cristiano. Los temas debatidos versan sobre problemas comunes a la época, de suerte que la posibilidad y necesidad de la Encarnación serán centrales en la argumentación de G. Crispino. Nótese el sentido análogo a la temática trabajada por el mismo Anselmo. Con esta evidencia, pretendemos manifestar la fuerte potencia que tuvo la filosofía anselmiana en alguien como G. Crispino, demostrando la trascendencia que esta filosofía logró hasta el auge de la escolástica.

Sintetizando: sostenemos que estos diálogos disputativos del discípulo de Anselmo equivalen a una reinterpretación y continuo tanto argumentativo como metodológico al *fides quaerens intellectum*. Análogamente sostiene la ponente N. Jakubecki (2021) el entendido de Gilberto C. al seguir a su Maestro San Anselmo, quien no pretendió disputar su fe con los infieles, sino más bien buscar intelectivamente en la fe su propio entendimiento. Si Gilberto Crispino dialogaría con el judío, San Anselmo tomaría por interlocutor a Boso, personaje que mejor representa la infidelidad del credo cristiano. Como hemos visto, este Abad de Westminster propició una argumentación muy similar al *Cur Deus Homo* en la búsqueda intelectual sobre la cuestión de la Encarnación. Sin lugar a dudas, esta semejanza permite comprender el punto común de partida que San Anselmo tuvo en mente al redactar este manuscrito del ¿Por qué Dios se hizo hombre? Entonces, ante esta indicación metódica, la interpretación del texto deberá de seguir su decurso esperado; un itinerario recorrido bajo las consecuencias suscitadas por el diálogo

de Westminster como para el Abad de Bec.

Set	Secciones	Temática/s central/es
---	1-10	Epístola a Anselmo. Marco narrativo.
Primero	11-31	Pautas generales de la disputa. Método exegético: interpretación literal <i>versus</i> interpretación alegórica.
Segundo	32-79	Método exegético: interpretación literal <i>versus</i> interpretación alegórica. Divinidad de Cristo.
Tercero	80-105	Posibilidad y necesidad de la Encarnación.
Cuarto	106-118	Interpretación de Ezequiel 44:2-3. Interpretación de la promesa hecha a Abraham.
Quinto	119-124	Virginidad de María.
Sexto	125-152	Origen de la <i>Septuaginta</i> y, por tanto, autoridad de la <i>Vulgata</i> .
Séptimo	153-162	Culto a las imágenes. Exhortación final.

sostenido entre ambos personajes, cuya finalidad última consistirá en esclarecer la disputa originada por el divino Misterio de la Encarnación.

La cuestión de la Encarnación es un tema central en el pensamiento anselmiano. En su producción filosófica son varios los textos que involucran dicha materia. Como se destacará más adelante, el *Cur Deus Homo* será un manuscrito clave, donde Anselmo conviene en hacer múltiples referencias a la filosofía de los primeros Padres de la iglesia, pues apoyará parte de su argumentación en ellos. Las razones son variadas, pero principalmente se debe por la autoridad doctrinal tan marcada e importante para cristianismo, así de un progreso especulativo de las filosofías antiguas. Con todo y esto, cabe mencionar que existe una cierta dificultad hermenéutica, en medida que el Santo Doctor no se atrevió a nombrar de manera explícita a cada uno de los Santos Padres. Recordemos que Anselmo fue un monje, y dentro de la vida monástica medieval era común mantener el anonimato; anonimato motivado por el carácter humilde hacia Dios.

Por otra parte, son solo pocas ocasiones donde el Doctor Magnífico hace el esfuerzo por nombrar a San Agustín, además de una generalización apelativa hacia “los primeros Padres”. Estos reconocimientos teóricos no se han mostrado menores respecto a la búsqueda por el origen de la Encarnación divina, como se sabe, el *corpus* del credo y pensamiento cristiano se originó en la filosofía y teología de estos Santos Padres. Así entonces, es ahí el lugar idóneo para encontrar las premisas explicativas que convino en tomar Anselmo en lo relativo al modo intelectual a este Misterio divino del cuerpo de Cristo. Pero cabría objetar: Si el mismo origen de la Encarnación de Dios quedó enunciado preliminarmente a partir del cristianismo primitivo ¿Por qué recurrir a una filosofía tan tardía para explicarlo? Ciertamente es que la base doctrinal de esta cuestión sobre la Encarnación inaugurada desde los albores del pensamiento cristiano detallaba ya como Dios tomó un cuerpo humano. No obstante, el como se ha venido entiendo esto, ha puesto en marcha una serie de debates exegéticos que a lo largo de la historia del mismo cristianismo terminaría en una suerte de aporías y contradicciones. Ante tales dificultades, la iglesia y ciertos pensadores que han alcanzado una gran autoridad en lo referente a esta materia convinieron en desarrollar sínodos ecuménicos convocados precisamente para resolver estos conflictos. De manera que se vuelve vital recuperar estas tesis, pues ya han superado y soportado las disputas objetadas tanto de parte de los infieles, como de las nacidas dentro de la misma comunidad cristiana. Puede decirse entonces que se trata de un progreso intelectual, y ante este adelanto doctrinal particularmente la figura de San

Anselmo de Canterbury vino a exponer una respuesta decisiva, solución que hasta ahora se ha seguido manteniendo en lo tocante al Misterio divino de la Encarnación.

En este mismo sentido, se vuelve imprescindible considerar los acontecimientos suscitados por el gran cisma entre cristianos y ortodoxos, ruptura heredada precisamente por la relación y procedencia del Espíritu con el cuerpo. Así pues, dar una mayor intelección a este Misterio de fe, solamente es posible si es estimado el pensamiento cristiano más allá de sus mismos orígenes, esto, sin menospreciar ni restarle algún valor, de ahí que cobre tanta relevancia la filosofía anselmiana.

Por lo tanto, los concilios ecuménicos vienen a marcar este progreso doctrinal indicando con directrices generales los cánones sobre temas específicos, a so pena de excomunión. Se sabe que el mismo Anselmo fue convocado por el Papa Urbano II en 1098 a discutir la cuestión del *filioque*, controversia debatida en buena medida por la Encarnación del Hijo y su procedencia. De manera que, la filosofía anselmiana marca actualmente esta base de progreso doctrinal para la religión cristiana. El libro del *Cur Deus Homo* al ser posterior a la Epístola sobre la Encarnación del Verbo hace de su argumentación el nudo central, considerándose éste un estudio cristológico. En consecuencia, la respuesta a esta pregunta inicial por el origen de la Encarnación debe asumir el como se deben entender los Misterios divinos y los sacramentos cristianos, estudio que solamente es posible si existe una mirada a los primeros Padres de la iglesia para así poder recuperar y entender este progreso doctrinal del cual hemos hablado. Concretamente, en *Análisis de la sección litúrgica de la RB²¹ y las resonancias en el resto de la Regla (2020)* A. Grillo sintetizando la teología de O. Casel osb nos revela una manera distinta al empobrecimiento actual de las distintas connotaciones que han tomado los términos de sacramento, misterio y signo. La revaloración propuesta consiste en recuperar eficazmente el sentido primigenio atribuido por San Benito a la vida monástica, lo cual supone, el primer modo que inspiraba al monje en su renuncia al mundo. Devolverle nuevamente este estatuto a estos conceptos explicados, permitiría encontrar una respuesta más apegada al origen de la Encarnación, esto es, con una mayor carga semántica y proximidad al sentido atribuido por San Anselmo, al ser éste miembro de la orden benedictina le debió mucho a la correspondencia que ligó con su pensamiento.

Continuando con nuestro tema expositivo, las nociones filosóficas empleadas por el Doctor Magnífico remarcan este aspecto filial de la Trinidad entre Dios Padre y Dios

²¹ Regla de San Benito.

Hijo, la Encarnación del Verbo, así de los conceptos de naturaleza y persona. Estas categorías son la base argumentativa del proceso intelectual, *ergo*, explicativo de este Misterio. Anselmo previo al *Cur Deus Homo* emitió una dedicatoria al Papa Urbano II, lugar donde alude a estas doctrinas de los Santos Padres de la iglesia, confirmando nuestro acierto de un avance o progreso discursivo dentro del pensamiento cristiano.

Un estudioso anselmiano, Eduardo Briancesco en *Dos notas sobre Anselmo de Canterbury* (1979) compara la estructura²² argumentativa entre la filosofía anselmiana con la de San Agustín. De manera que se ve reflejada en las nociones empleadas por Anselmo los usos categoriales originales que el de Hipona plasmó a lo largo de su producción filosófica.

Ante la búsqueda por la respuesta del por qué Dios se hizo hombre, *id est*, porque tuvo que abandonar su majestuosa condición divina y así encarnarse (Díez, 2009) exigió al arzobispo de Canterbury una meditación de previa dilucidación filosófica en su ya mencionada carta sobre el Verbo. El lector agudo a los manuscritos anselmianos notará que S. Anselmo en esta carta hace explícitamente una auto-referencia bibliográfica, es decir, convino en citar su *Monologion* y *Proslogion*, con la finalidad de orientar el sentido especulativo con un tono crítico a la concepción trinitaria del famoso nominalista Roscelino. Entonces, dentro del mismo cuerpo filosófico de San Anselmo, existía ya un antecedente a lo que vendría a constituir el estudio detallado sobre la Encarnación. A partir de una lectura sistemática a este elenco pueden resumirse los apartados que detallan estas previas meditaciones en la búsqueda por la respuesta al por qué Dios se hizo hombre.

A) *Monologion*: Capítulos (XLI al XLVIII), LVI, (LXI al LXIII), LXXVIII – Sobre la Trinidad.

B) *Proslogion*: Capítulo VI – Cuerpo.

Capítulo XVIII – Negación de las partes corporales y su eternidad²³.

Capítulo XXIII- Trinidad.

Este breve esquema condensa los tópicos más próximos al camino trazado que alcanzará el *Cur Deus Homo*, es una constante repetitiva a lo largo de los variados

²² Las referencias bibliográficas en las que se apoya E. Briancesco son los textos anselmianos dedicados al problema de la Verdad y la voluntad: *De Veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*. No obstante, este estudio comparativo demuestra una continuidad discursiva de las categorías *agustinas signum, res, uti* y *frui* en el nivel interpretativo de las obras de Anselmo. Por lo tanto, desde nuestra lectura, sostenemos que dichas categorías vendrían a tener una cierta continuidad en las obras posteriores de San Anselmo, dando un matiz o mayor precisión al como se entienden dichos términos en sus textos tardíos, principalmente el *Cur Deus Homo*.

²³ Otro gran tema desarrollado por San Anselmo en su *Epistola De incarnatione Verbi* es el problema de la eternidad.

manuscritos del Santo Doctor acerca de la Trinidad y la Encarnación. Pero ante tales indagaciones habría que esperar el ejercicio totalmente enfocado a la necesidad del por qué Dios tomaría un cuerpo humano, revelando al pensamiento como adquiere así dos naturalezas, esto es, la divina y la humana en una sola persona (San Anselmo, 2008, p.721).

Ahora bien, pese a la originalidad conceptual de San Anselmo, es innegable este gran aporte heredado de los Santos Padres griegos, así como los latinos. Por esta y otras razones se vuelve vital parte de su estudio. Como ya hemos dicho, pese a que el abad de Bec al establecer importantes progresos doctrinales dentro del credo cristiano, la insistencia, *ergo*, disputa y legitimidad de la fe cristiana contra los infieles y los ignorantes no se haría esperar; quedando circunscrita al diálogo que mantendrá con Boso. Es precisamente en este debate donde se juega la controvertida necesidad de la Encarnación. En consecuencia, existen citas directas a San Agustín, al igual de los Padres griegos. Estas referencias edifican el itinerario a recorrer en esa fe que busca su intelección:

Que Dios sea una naturaleza sola, individual y simple en tres personas, ya está reconocido por los apóstoles y evangelistas, por las pruebas invencibles de los Santos Padres, y sobre todo de San Agustín (San Anselmo, 2008, p. 711)²⁴.

Estos primeros estudios teológicos del cristianismo primitivo ocuparán gran parte de la base especulativa de la baja Edad Media. Pero estos estudios no solamente se limitaron al contexto histórico más inmediato, precisamente lo novedoso y el aporte relevante que dispuso Anselmo fue volver a estas fuentes originales, marcando ese adelanto especulativo tan característico de la teología cristiana. Así entonces, a lo largo de la antigüedad tardía, es decir, desde el origen del cristianismo primitivo hasta el auge de la patrística hayan acontecido agudas reflexiones que marcarían estos lineamientos del siglo XI sobre el motivo y la necesidad del por qué Dios se hizo hombre.

Por lo tanto, este estudio cristológico anselmiano del *Cur Deus Homo*, (*meditatio* previa a las *quaestio* escolásticas) expresará claramente objeciones deliberadas y apologéticas de parte de los cristianos hacia los infieles acerca de este Misterio. Si se considera la obediencia dada por la fe y la razón que la explica, hará posible inteligir la respuesta filosófica de la Encarnación divina.

²⁴ Anselmo persiste en aludir su progreso doctrinal a partir de auto-referencias bibliográficas a sus textos anteriores: “Y si alguien quiere leer mis dos pequeños opúsculos, es decir, el *Monologio* y el *Proslogio*, que están hechos principalmente para poder probar por razones necesarias [...] (San Anselmo, 2008, p.711). Estos dos manuscritos anselmianos dan una menor carga de autoridad al pensamiento teológico de los Santos Padres, pero este motivo se debe al orden metodológico que San Anselmo dispuso, pues las razones necesarias que buscaba debían encontrarse dentro de la misma razón, más no dentro de la fe.

Ciertamente, la réplica que aprovechó Anselmo en su *Proslogion* ante el que habla en favor del insensato fue decisiva y de un orden relativamente distinto que aquella expuesta por los Santos Padres, (por ejemplo, San Agustín contra los maniqueos), sin embargo, un estudio más amplio a dicha réplica permitiría dilucidar con mayor rigor las condiciones aquí buscadas. En justa medida, sería lícito preguntar si existen tantas respuestas y condiciones del por qué a la Encarnación y como este tópico apareció en la doctrina de los Padres de la iglesia, o si conviene reducirlo a una sola, y de ser así, cribarlo con la respuesta del propio San Anselmo. Sostenemos que estamos frente a una complejidad argumentativa sistemática e irreductible, es decir, si bien, el motivo de la redención o la salvación del género humano por Cristo es el eje central no solo del *Cur Deus Homo* sino de soterología cristiana no por ello debería demeritarse una hermenéutica más amplia en busca de otras posibilidades subyacentes a las condiciones que explicasen este origen; o al menos que se encontrasen involucradas al mismo nivel que el acto redentorio. Es así que, al haber convenido en el reconocimiento de los numerosos aportes de estos primeros teólogos, será de vital importancia indagar en estos antecedentes que marcaron la respuesta anselmiana, pues hemos visto Anselmo los tuvo muy en cuenta.

Ahora bien, sin tener mayor certeza de cuales autores²⁵ estuvieron presentes en las lecturas del Abad de Bec, (incertidumbre fundada en un estudio historiográfico incompleto, pues la complejidad del anonimato heredado por la vida monástica no permite reconstruir del todo su influencia doctrinal), hemos considerado sintetizar ciertos manuscritos de la Patrística temprana respecto a este tópico que llama al Misterio de la Encarnación. Este estudio no es meramente tangencial u ajeno a la filosofía de Anselmo, especialmente en su respuesta. Básicamente expondremos dos razones que lo justifican. Primeramente, por su reconocida contribución a la teología cristiana es bien claro que sentó las bases de la denominada pre-escolástica. En segundo lugar, por las prácticas comunes a la época, era frecuente que se discutiesen, *ergo*, recopilaran varios textos de estos pensadores. Sin embargo, frente a la dificultad de no estar debidamente citados por su misma metodología, esta investigación permitirá reconstruir el carácter argumentativo implícito de estos Santos Padres en el pensamiento anselmiano. El reto hermenéutico que se pretende superar es hacer explícitos ciertos argumentos donde se hallen estos elementos o componentes inteligibles al pensamiento humano. Como ya se ha referido

²⁵ Más allá de las explícitas referencias a San Agustín.

con anterioridad, buena parte de esta “metodología” o mejor dicho práctica ascética de la vida monástica de permanecer en el anonimato será el obstáculo a enfrentar. Aun con todo esto, un objetivo particular de esta investigación supone encontrar las fuentes argumentativas directas, sino, al menos dilucidar desde los estudios canónicos del cristianismo una buena parte de la base conceptual que hace posible la originalidad del pensamiento anselmiano respecto a esta respuesta del por qué de la Encarnación.

Recordemos que Anselmo al renunciar al mundo y ser partícipe de la vida monástica suscribió un carácter de anonimato respecto a su propia producción literaria, sin embargo, éste quedó invalidado por las órdenes del papa Urbano II. Esta consecuencia anterior, da lugar a demostrar que otros autores anteriores a San Anselmo, procederían de la misma manera, por lo cual, para los propósitos de nuestra investigación habrá que ampliar el margen temporal que va desde el cristianismo primitivo hasta la patrística tardía (S. V-VIII), pues es indudable e indiscutible la recepción de tan complejas e inigualables respuestas contra las filosofías paganas por parte de estos primeros Santos Padres. Se vuelve así bastante útil para nuestra tarea desarrollar ampliamente la cuestión de la Trinidad, y mayormente discutida la Encarnación del Verbo. Los siglos subsiguientes posteriores a la cumbre de la Patrística, encontrarían su síntesis doctrinal hasta el S. XI con la figura de San Anselmo; siglo de precisión argumentativa, la cual se vendrá perfeccionando aun con mayor rigor hasta culminar con la agudeza lógica propia de la escolástica. Inscritos en este panorama histórico-filosófico y en pro de una hermenéutica favorecedora a las motivaciones del por qué del Verbo Encarnado un listado de autores demostrará lo aquí sugerido. Empero, la vasta cantidad de textos rebasaría toda hermenéutica posible, pero pensamos que un esquema general con una versión resumida de estas condiciones y motivos centrales permitirá alcanzar un estudio más extendido al debate suscitado entre los interlocutores que participan en el diálogo de esta obra anselmiana.

2. Los Misterios divinos y la Encarnación

A) Por amor al hombre

El amor ha sido uno de los asuntos centrales al credo y pensamiento cristiano, no solamente por su reflexión filosófica en sí misma, sino por el cambio de paradigma que inscribió de la época antigua a la medieval. Puede decirse, que una de las razones centrales a la Encarnación queda editada a este sentimiento afectivo, pues Dios-Padre por amor a los hombres entregó a su hijo único; entrega que motiva la Encarnación del Verbo. Pero no solamente por amor a sus creaturas, el amor al hijo es otro motivo indiscutiblemente importante y vital a la cuestión de la Encarnación. Por ello, los Padres de la iglesia tendrán siempre presente esta disposición, ya que todas las acciones llevadas a cabo por Jesucristo estuvieron impregnadas por el amor incondicional que tuvo al Padre. El P. Enrique Contreras (s/f) explica este rasgo distintivo de los Padres de la Iglesia:

Literalmente: «creer en su filantropía». Los Santos Padres utilizaron esta palabra preferentemente para designar el amor de Dios a los hombres. Dios tiene como título el de «philanthropos». Aquel que ama al hombre. Este amor al hombre es la causa de la Encarnación. (Instituto Monástico San Anselmo – M. V. El monacato cristiano en Asia Menor, s/f, p. 55).

Concretamente para el pensamiento agustiniano, el amor es clave para su desarrollo teórico. San Anselmo al tomar en consideración la filosofía del Doctor de la gracia insistirá en la redención de los pecados, redención otorgada por la muerte de Cristo. Esta lectura que hizo San Anselmo a los textos del de Hipona, vendrían a ser el precedente para lo que algunos historiadores y filósofos medievales acordarían en asentir el consecuente en San Bernardo de Claraval. De ahí que San Agustín mediado por San Anselmo tendría consecuencias no menos importantes en las filosofías subsiguientes que hacen del amor la máxima y más digna entrega que hizo el Hijo de Dios para con el Padre y del cual fue motivo suficiente la Encarnación. De hecho, no es menos importante la redención, cuestión y motivo central del *Cur Deus Homo* anselmiano:

La voluntad de las dos personas trinitarias juega entre la justicia requerida y la entrega amorosa de quien para redimir al culpable da la vida porque elige libremente la muerte de cruz (Díez, 2009, p. 238).

El inocente libre de toda culpa que padece todo este sufrimiento por amor a los hombres restituye la sustancialidad humana con su naturaleza divina en la resurrección de la carne. Esta originalidad de la creencia cristiana hace una contradicción al principio epistemológico y ontológico del λόγος antiguo. Pero, si es considerado el dogma de esta fe, permite ser superada tal oposición, ya que el proceso intelectual al apoyarse en un inicio desde el creer puede ser inteligida la verdad de este Misterio divino. A fin de cuentas, el Misterio Pascual abona esa experiencia vital de renuncia y renovación por el

Otro. Es este sentimiento amoroso que Jesucristo padeció en la cruz. Por otra parte, una hermenéutica extendida al plano de lo afectivo, esto es, en la dimensión ética de la voluntad, el amor al hombre vendría a revelar otros motivos primigenios de esta Encarnación; dejando lugar al acto redentorio como aquella manifestación libre y desinteresada de Cristo al padecer en la cruz por amor a los hombres. San Anselmo tiene muy presente esta afectividad ampliamente meditada por el de Hipona, de modo que finaliza todo el recorrido a su libro del *Cur Deus Homo* con esta conclusión:

Al término del recorrido, ésta no es solo obediencia y mandato sino invitación amorosa divina a acoger libre y racionalmente el mensaje salvífico de Cristo. En eso culmina el libro II (cc. 20-22) y así todo el CDH (Briancesco, 1979, p. 55).

Esta condición amorosa supera todo absurdo aparentemente contradictorio de sumisión y necesidad “necesaria” de una Voluntad impuesta por el Padre para con el Hijo. El hijo de Dios, el Verbo Encarnado decide por libre albedrio (según el entendido anselmiano de necesidad) librar la condición del hombre desesperanzado y atormentado por una condena eterna. La vida bienaventurada vendría a nutrirse a fin de cuentas de dicha entrega amorosa. En el reino celestial no habría cabida a sufrimiento alguno, pues solo los limpios de corazón alcanzarán esta salvación otorgada por este amor incondicional. Por lo tanto, solo en la muerte se encuentra la resurrección, experiencia que da sentido a todo el cristianismo. Por más paradójico que parezca, esa muerte en la cruz fue la mayor entrega y muestra de amor que alguien pudo haber hecho por todos los hombres; más aún si se trata del mismo Hijo de Dios hecho carne.

B) De rey a siervo

Constantemente los Padres de la iglesia al igual que San Anselmo tienen esta visión monástica de obedecer los mandatos del Padre. Es en la figura del Abad donde se haya la presencia vital de Cristo. Se trata de una donación por la gracia del Espíritu Santo que actúa a través de los hombres como instrumentos. De esta manera, es replicada la figura del buen pastor con sus ovejas. Los siervos deben solo seguir a un solo Rey. Por esta razón, el adoctrinamiento cristiano para sus seguidores siempre insiste en la cualidad de entrega hacia el Padre. Gregorio de Nisa llama a la imitación del ejemplo de Cristo para los hombres. Transitar por el camino recorrido que hizo Dios al hacerse hombre; en un solo cuerpo y alma (Contreras – M.V El monacato cristiano en Asia Menor, s/f, p. 45).

Un ejemplo más se encuentra en Doroteo de Gaza cuando afirma:

Porque se hizo hombre en todo, menos en el pecado. Tomó nuestra misma sustancia, las primicias de nuestra masa [...] y pasó a ser un nuevo Adán a la imagen de Aquel que lo había creado (1Co 3,10), restaurando el estado natural del hombre, y dando a sus facultades su integridad primigenia (Conf. 1,4) (Instituto Monástico San Anselmo

- M.IV La formación del monje (*paideia*) en la tradición monástica y en la Regla de San Benito, 2020, p. 45).

El motivo de la Encarnación por la redención del género humano libera a la humanidad del sometimiento heredado por los primeros padres, Adán y Eva. Recordemos una diferencia importante del concepto de esclavitud antiguo al de la servidumbre medieval. Esta acción ética de Cristo logra que Dios Padre en su eterna misericordia y justicia divina otorgase el perdón de los pecados, instaurando esa relación filial al ser los hijos de Dios. Cristo quién fue engendrado en el vientre de la Virgen María trazó la mayor entrega de un Padre que da a su hijo para la salvación de los pecados. Esta acción salvífica es el acto de mayor amor que puede hacer un siervo o un hijo para con su Rey, su Dios Padre.

C) Relación filial

La relación padre-hijo fundamenta otro posible modo intelectual de este Misterio del por qué Dios se hizo hombre: “Y éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyéndolo tengáis vida en nombre suyo” (Jn 20,31). Los pilares argumentativos que orientan la vida monástica, al igual de gran parte doctrinal escrita por los Padres de la iglesia se han ocupado de explicar la naturaleza y origen de esta filiación entre Dios y los hombres.

San Basilio en su *Admonición a un hijo espiritual* une al Padre con el Hijo por el amor suscitado de esta relación filial. La unidad del cuerpo marca la unidad de los hombres como verdaderos hermanos e hijos de Dios. Son un solo Espíritu y cuerpo. (Instituto Monástico San Anselmo - M.II La formación del monje (*paideia*) en la tradición monástica y en la Regla de San Benito, 2020, p.24). Otra demostración teológica se encuentra dentro del pensamiento de Juan el solitario. Este monje redactó una carta a Hesiquio, epístola donde expresa una unidad ontológica entre los miembros del cuerpo para con el Espíritu. La bondad del manuscrito literario aquí citado, consiste en ilustrar una noción de corporalidad más extendida, esto es, el cuerpo al entendido de los medievales adoptó una noción más ampliada frente a la corporalidad moderna.

De manera que este monje anacoreta anticipaba ya en buena medida los desarrollos filosóficos posteriores que culminarían con la escolástica. Por esta y otras razones, ha sido vital rescatar esta referencia textual, pues sostenemos que ella misma dan un mayor peso argumentativo al proyecto filosófico de San Anselmo, *ergo*, a esta investigación aquí propuesta.

En lo tocante a esta crítica del pensamiento moderno (específicamente la vertiente psicológica experimental) al asumir un enfoque secular, soslayará la cuestión espiritual gracias al reducto sobre la unión del alma²⁶ y el cuerpo. Lo decisivo a esta cuestión, ha sido el lugar suscitado por los debates²⁷ interreligiosos, los cuales, demostrarían como más allá del credo cristiano, es posible sostener la existencia del Espíritu bajo una explicación enteramente racional. Por ende, se tratarían de respuestas anticipatorias al modo interpretativo que tardíamente hará la psicología en su demostración categórica del alma²⁸. Si bien, es cierto que la ciencia moderna desplaza el carácter espiritual de la conciencia al ser imperceptible para el aparato sensorial, tampoco ha terminado por explicar cabalmente el lugar originario que ocupa la conciencia con el cuerpo. En vista de ello, se vuelve totalmente pertinente recuperar el sentido de corporeidad y espiritualidad atribuido por los medievales.

Dicho lo anterior y continuando el hilo argumentativo de esta relación filial, Juan el solitario, monje asceta debatiría contra el grupo herético nestoriano. Este último intentaría dividir la relación filial para con el Padre, negando la corporalidad divina:

Aquellos que enseñan su nacimiento (de Cristo) de María sin decir que él es el Hijo único del Padre (...); éstos, que enseñan que él es el hombre, deben saber que él es también Dios. Aquellos que lo llaman Dios, privándolo de su corporeidad y de su comunión con nosotros. (...) Y aquellos que lo dividen, distinguiéndolo en él a dos hijos. - Cfr, Strothmann, Sechs, Gespräche, p.136 (Cuadernos Monásticos 10, 1994, p. 371).

De las Sagradas Escrituras, el Misterio de la Encarnación acoge la relación filial. Cristo da un trato paternal a sus hijos por el amor que les tuvo: Hijuelos, ya poco tiempo estoy con vosotros. Me buscaréis, y como dije a los judíos «a donde yo voy, vosotros no podéis venir». (Jn 13,33-35).

Por consiguiente, este Misterio propició una reflexión filosófica-teológica en el siglo IV d. C. unificando el credo cristiano bajo la figura trinitaria de estas tres personas divinas. El cometido de rescatar la teología patrística no ha sido menor, esto en medida del gran interés explicativo de parte de la doctrina filosófica de estos Padres de la iglesia,

²⁶ Como se sabe, la ciencia moderna circunscribe el carácter ontológico del alma a procesos cerebrales; negando así cualquier otra dimensión que se encontrase extrapolada o fuera de esta. La perspectiva alcanzada por los pensadores medievales motivada por el credo cristiano añade la dimensión espiritual; dimensión que como ya sabemos es negada por los modernos. Por lo tanto, este proceso reductivo limita a todo lo constitutivo de lo real, donde toda realidad debe pasar estrictamente hablando por las sensaciones perceptibles del cerebro. Cabría mencionar, que los estudios del pensamiento antiguo, particularmente la metafísica aristotélica, revelarían a la filosofía medieval un estudio pormenorizado de la distinción entre aquello que está más allá de la física. Lo cual, es un indicio ya de repensar los elementos constitutivos propios a la conciencia, no restringiéndola a factores enteramente biológicos.

²⁷ Al igual que Juan el solitario, San Anselmo dialoga con el infiel, de manera que este diálogo del *Cur Deus Homo* bien puede ser visto como una disputa religiosa.

²⁸ No habrá que intercambiar los términos de anima (alma) con spiritus (espíritu).

y que en buena parte ha derivado la controversia²⁹ exegética suscitada entre la iglesia ortodoxa y la cristiana de occidente. Para San Anselmo, como para estos primeros Padres latinos, Cristo es el Hijo de Dios hecho carne, a su imagen y semejanza. Del texto Sagrado: “quién me ve a mí ve al Padre” (Jn 14, 9) es la justificación doctrinal de esta procedencia del Hijo de Dios a imagen y semejanza. De manera tal, el cristianismo circunscribe toda su acción ética a replicar el ejemplo de Cristo. Por lo tanto, conviene tener presente que San Anselmo al pertenecer a la orden benedictina asumió este rol Padre-hijo con sus monjes que tenía a su cargo. De fondo está la vida monástica inaugurada por el santo Padre San Benito; autoridad esencial a esta condición filial:

Cristo da a sus apóstoles y a todos sus discípulos un trato paternal que lleva a una relación verdaderamente filial, tal como lo veremos en el resto de la Regla. Sumado a ello está el hecho de que Cristo, como el Hijo hecho carne, sigue siendo siempre la imagen y transparencia del Padre, tal como lo declara la teología trinitaria. El Hijo es imagen y reflejo del Padre (cfr. Heb 1,3). (Instituto Monástico San Anselmo, M. III. La imagen de Cristo en el Abad (c.2), 2020, p. 8).

Jesús tomó la Voluntad y enseñanza del Padre. El vino a ponerse en manos de Dios; a realizar y predicar su Palabra divina. La obediencia del Hijo nunca rompió este lazo sanguíneo que guardaba para el altísimo. Por añadidura, el monacato cristiano formula simbólicamente y presencialmente la figura del Abad; imagen fiel de Cristo Jesús. Fue Dios padre quién engendró a su hijo con la finalidad de redimir a los hombres y ponerlos así al servicio de su iglesia, su cuerpo.

D) Virginidad³⁰

Este Misterio de fe es una verdad sobrenatural sumamente vital para encontrar los rasgos explicativos referentes al proceso intelectual de la Encarnación del Verbo. Puede decirse que esencialmente consiste en la condición propia del como el Hijo de Dios acudió

²⁹ El denominado *filioque* que se puede traducir <<y del Hijo>> marca un hito imprescindible para el catolicismo. El texto griego asume que el Espíritu Santo procede del Padre, pero omite la procedencia del Hijo: “Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον” (Brill, E.J. 1974). Caso contrario, la oración del credo latino sí lo incorpora <<del Padre y del Hijo>>: “*Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit*”. Otra cuestión a destacar de esta oración remite al texto Sagrado del Nuevo Testamento: “salido del Padre” (Jn 15,26). Entonces, esta añadidura celebrada en el concilio de Constantinopla I del año 381 abrió la discrepancia exegética del Misterio de la Santa Trinidad, generando a su vez conflictos doctrinales sobre el origen de la persona del Espíritu Santo. Lo primordial es que, ante tal paradigma, el conflicto vendría a terminar por resolverse hasta el siglo XI; cuestión abordada en el año 1098 por San Anselmo. El Doctor Magnífico resolvió esta discordancia al ser convocado por el Papa Urbano II en el concilio de Bari. Los desacuerdos suscitados giraron en torno al concepto mismo de la Trinidad, la procesión del Espíritu Santo, la autoridad de incluir esta sentencia en el mismo credo cristiano, y por último si tal acción era legítima. Finalmente, la Epístola sobre la Encarnación del Verbo de San Anselmo vendría a sobreponerse a las distintas respuestas esbozadas dentro del mismo seno cristiano; particularmente de la filosofía nominalista de Roscelino.

³⁰ La virginidad es una cuestión íntimamente ligada a la Encarnación del Verbo. San Anselmo en una de sus obras tardías *De la concepción virginal y del pecado original* termina por desarrollar intelectivamente este tema de la virginidad, pero puede decirse que existió ya un en el Libro II del *Cur Deus Homo*.

al seno de una mujer. A consecuencia de ello, los Santos Padres meditaron esta cuestión teológica desde el ámbito filosófico, implementando una dialéctica para hacer comprensible como el cuerpo de la virgen María es un cuerpo purificado capaz de concebir al Hijo de Dios. Gregorio de Nisa llama a esta santidad corporal: “La virgen – dice- está atenta a las cosas del Señor, para ser santa en cuerpo y espíritu (1Co. 7,34). Habla de ser puro en el alma y en la carne.” (Contreras - M. V. El monacato cristiano en Asia Menor, s/f, p. 28). La mujer es el ser que porta en su cuerpo al Verbo: “Ella porta la nueva noticia. Ella, en su cuerpo, comienza una nueva casa, una nueva genealogía. El Evangelio comienza ya a expandirse a través de la mujer” (Carrasquer, 2003, p.94).

Las vírgenes y los ascetas cristianos practicaron la pureza del cuerpo y el alma en tanto imitación a la corporalidad pura de la Virgen María. Esta fue una condición necesaria para que pudiese Encarnarse el Verbo: “El varón que se ha hecho inhábil para el matrimonio y la mujer que profesa virginidad en el Señor son puros en el cuerpo y en el alma (ver 1Co 7,34). En este caso, habrá que servir al Señor sin distracciones y constancia, procurando complacerle con una conducta pura e inmaculada, siempre solícitos del modo como agradar a su Señor (íd. 7,32). La virginidad asimismo replica el ejemplo de Cristo, así está dispuesto en el texto Sagrado, cumpliendo lo que está escrito: Sean santos como yo soy santo, dice el Señor (Lv 11,44; 19,2; 1P1,16) [...]Sí, pues, deseas todo esto, vence a tu cuerpo, vence la concupiscencia de la carne, vence al mundo con el espíritu de Dios [...]” (Contreras, 1990, p. 507). La Palabra divina hecha carne asumió la virginidad de María, Madre de Dios:

La palabra viva de Dios se incorporó a nuestra historia a través de la fidelidad de una Virgen. Desde el árbol, hasta el Hijo de Dios necesitan de lo fiel y de lo fértil para adquirir su plenitud (Menapace, 1984, p. 300).

Como podrá notarse, San Anselmo no podría haber dispuesto de su originalidad sin el aporte doctrinal de estos Santos Padres en materia de este Misterio de la virginidad. La primera carta de San Clemente a las vírgenes recupera y expone el ejemplo bíblico de la virginidad como recepción y condición del Verbo divino, esto, al momento en el que Dios se hizo hombre:

El seno de la santa virgen concibió a nuestro Señor Jesucristo, el Verbo de Dios, y el cuerpo que nuestro Señor llevó, con el que Él cumplió su combate en este mundo, lo revistió recibéndolo de la santa Virgen, y después que nuestro Señor se hizo hombre en el seno de la Virgen, este género de vida estableció en este mundo. De ahí has de entender la gloria de la virginidad. ¿No quiere tú ser cristiano? Pues imita a Cristo en todo. (Contreras – M. I Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV-VI). - Introducción y notas, s/f, p. 27).

La necesidad de un Dios Encarnado en el vientre de una mujer Santa fue estudiado, replicado y compilado por los testimonios de una gran cantidad de mujeres que imitaron

la vida de María la madre de Dios. Esta *Matrología* transmite por excelencia un referente a la apreciación incluyente de las diversas tradiciones antiguas que rechazaban y ponían en el anonimato a la mujer. Jesucristo signa una redignificación de la mujer, muy distinto del contexto pagano. La figura femenina es exaltada y revalorada por Dios. Por lo tanto, es resaltada la fervorosa voluntad de las mujeres del desierto, las cuales mostraron un ejemplo de santidad, replicando la virginidad de María. Asimismo, la figura de la prostituta en su absoluto arrepentimiento de conversión se hace presente ya no como tentadora, sino más bien, una mujer que sabe soportar la voluntad de Dios mediante el acto de compunción. Esta meditación filosófico-teológica sobre el Misterio de la virginidad abre el nexo inmediato con la Encarnación del Verbo.

E) Verbo Encarnado

Ante todo, previo a la intelección de las verdades reveladas, las Sagradas Escrituras, y centralmente el Nuevo Testamento reviste la mayor autoridad doctrinal del cristianismo sobre la Encarnación del Verbo. Del evangelio de San Juan queda inscrita una máxima sentencia a este estudio: “En el principio existía el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios” (Jn 1,1). Sin embargo, esta investigación ha convenido en focalizar la especulación filosófica mediante el acto intelectual a ese origen a través del cual el Verbo se hizo carne. Entonces, pese a la potestad del texto Sagrado, es hasta el siglo XI donde gracias al pensamiento anselmiano se sumará un avance explicativo bastante importante en materia sobre este Misterio de fe. Históricamente ya se ha demostrado mediante las referencias textuales a estos primeros Padres de la iglesia el esfuerzo racional por conciliar las verdades reveladas con las verdades naturales o verdades de razón. Aun así, los sínodos cristianos no dejarían de ser convocados, esto debido a las controversias y disputas que siguieron apareciendo en el transcurso mismo de la historia eclesiástica. Por lo tanto, San Anselmo en el siglo XI favoreció a un sustancial avance especulativo y doctrinal respecto a la Encarnación del Verbo en el conocido II concilio de Bari. El tema más importante fue la cuestión del *filioque*, tópico ampliamente defendido y tratado por el de Aosta. Asimismo, este concilio convocado por el papa Urbano II logró parcialmente una cierta armonía en la disputa dada entre los ritos latinos con los bizantinos, que como sabremos más adelante terminaron por disolverse. Aun así, el intento fue legítimo en la defensa doctrinal de los padres latinos. Por esta razón la Regla de San Benito inspirada en San Basilio asume ya este descubrimiento filial del Espíritu:

Si verdaderamente todos somos el cuerpo de Cristo, y somos los unos miembros de los otros, debemos adaptarnos y unirnos los unos a los otros por un trabajo armónico, en el Espíritu Santo, como en un solo cuerpo. (Instituto Monástico San Anselmo - M.II La formación del monje (paideia) en la tradición monástica y en la Regla de San Benito, p. 25).

Previamente al padre del monacato cristiano San Antonio Magno disponía como es efectiva la acción del Espíritu Santo con la unidad del cuerpo. El Santo Padre sostiene que este Espíritu convierte y purifica al cuerpo del pecado a la beatitud. La unidad dada entre cuerpo-espíritu no se haya disociada. Las carencias o necesidades corporales infligen un debilitamiento del espíritu humano si éste no deja actuar al Espíritu divino: El Espíritu es quien discierne los frutos de la carne, sobreañadidos a cada miembro del cuerpo desde la perturbación original. Es también el Espíritu quien, según la palabra de Pablo, conduce los miembros del cuerpo a la rectitud primera (Contreras– M.II – Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV – VI) 1º parte, p. 14).

Estos recursos argumentativos presentados ponen de manifiesto el carácter intelectual de la Encarnación, pero como se sabe, el cristianismo no abandona esa otra parte del credo dado por la confesión de fe. Del evangelio de San Juan: “Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros; y contemplamos su gloria, gloria cual del Unigénito procedente del lleno de gracia y verdad.” (Jn, 1,14). Esta cita bíblica inaugura otra sentencia vital a la cuestión del Verbo. Pacomio es una figura relevante que puede ser inscrita a partir de esta sentencia; pues reconoce el sometimiento al Padre convirtiendo al cuerpo en verdadero templo de Dios. Del mismo evangelio: “Respondió Jesús y díjole: Si alguno me amare, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y a él vendremos y en él haremos mansión. (Jn, 14,23). El Verbo habita en el cuerpo de los hombres: *imago dei*. Puesto que el filosofar moderno rebate las creencias o cuestiones de fe con la razón un antecedente estaba ya en la réplica previa y análoga a la sostenida por los infieles. Según ellos desprecian esta morada en su cuerpo afirmando la autonomía entre alma-cuerpo; lo cual para el entendido cristiano no es posible. Como ya hemos señalado, el modelo de la corporalidad cristiana adopta la imagen y semejanza de Dios; él habita entre nosotros:

Dios viviente y presente entre los hombres, *encarnado*, quien se le manifiesta ante todo como misericordioso, bondadoso. (Contreras, M.II – Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV – VI) 1º parte, p. 25).

Los orígenes doctrinales cristianos están fuertemente inspirados en la vida monástica. A consecuencia de ello, la interpretación de San Benito es vital, pues bajo distintos niveles de exégesis reconfigurará el aspecto de la corporalidad y lenguaje

humano para con Dios. Así, una antropología bíblica revela la centralidad de la Palabra con la carne, esto es, en el estrato de la comunicación:

b. El nivel de la comunicación pertenece la “boca” con todo lo que la rodea: lengua, labios, garganta. Este nivel es como el fundamento de la vida. Dios, el Dios de Israel habla, tiene una Palabra y la Palabra se ha hecho carne (Instituto Monástico San Anselmo – M.IV – La relación filial con Dios según las Sagradas Escrituras y la Regla de San Benito, p. 7).

Entonces se vuelve evidente la centralidad de la Palabra con la Carne. La Palabra de Dios siempre ha sido, es y será verdadera para la confesión cristiana. Sin embargo, la Encarnación del Verbo es efectiva hasta el advenimiento de Cristo. La verdad es histórica porque el acontecimiento experiencial tiene que esperar el momento preciso. Su presencia se hace notar dentro de la vida humana para el perdón de los pecados. Se trata de una Palabra viva, una Palabra hecha carne que por amor a los hombres es una Palabra redentora.

Entender esta aparición de la divinidad en la existencia humana implica inteligir el enlace suscitado Palabra-cuerpo. Este Misterio presupone anticipadamente este vínculo ontológico; razón suficiente por la cual San Anselmo en *Cur Deus Homo* intentará esclarecer (a diferencia de la Epístola del Verbo) los distintos atributos concernientes a la figura de Cristo. Aún con todo, San Anselmo en este estudio cristológico es incitado por Boso a precisar lo suficiente acerca del Verbo.

Podemos decir que, preliminarmente, el Verbo Encarnado amplía la experiencia del Ser con lo real, disponiendo una realidad mayor a aquella que la niega. Así entonces, un “Dios” no encarnado, *id est*, un ser divino carente de cuerpo quedaría en menor grado que el Dios hecho hombre, pues este es mayor al ser carne y espíritu. Por lo tanto, suponemos ver que buena parte de la *disputatio* suscitada Anselmo-Boso inscribe el debate frente al credo del dios judío.

Por otro lado, si bien es cierto que principalmente el *Cur Deus Homo* es una investigación racional, no habría que demeritar ciertas referencias bíblicas a las que alude San Anselmo. Ante este paradigma, estas referencias al Verbo quedarán citadas con detalle en la hermenéutica hecha al texto anselmiano, y más bien ellas pueden ser complementadas con algunas otras referencias clave extraídas del Nuevo Testamento. Del evangelio de San Juan (3,6): “Lo que nace de la carne, carne es; y lo que nace del Espíritu, espíritu es” expresa las dos dimensiones del Verbo Encarnado, remarcando las dos naturalezas que posee la persona de Cristo. Como ya explicábamos previamente, a diferencia del credo judío, el cristianismo con la llegada del Mesías termina por actualizar la Palabra divina del Antiguo Testamento, recibiendo la buena nueva producto de este

Verbo Encarnado. En este entendido, la religión cristiana viene a completar³¹ a la primera, a través de la experiencia corporal de Dios.

En lo tocante a la vida monástica de los primeros Padres, éstos hacen del cuerpo una alabanza y una mortificación; sentido dualista y paradójico. La corporalidad es el templo de Dios, pero paradójicamente representa también las malas acciones provenientes de la carne dadas por una voluntad pecaminosa. Pero teniendo nuevamente presente esta paradoja, es por esta carne el lugar donde habita la práctica ascética dignificadora del espíritu. De la carta primera de San Clemente a las vírgenes, tenemos el siguiente *exemplum* bíblico de la primera carta a los Corintios:

IX. Todo aquel en quien mora el Espíritu de Dios se somete a la voluntad del Espíritu de Dios (Ga. 5,25); y porque siente con el Espíritu de Dios, mortifica las obras de la carne (Rm. 8,13). Y vive para Dios (cf. 6,10), sometiendo su carne y reduciendo a servidumbre su cuerpo, para que predicando a los otros” (1Co. 9,27), seas un hermoso ejemplo y una imagen para los fieles, y se ocupe en obras dignas del Espíritu Santo [...] (Contreras – M. I Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV-VI). - Introducción y notas, s/f, p.30). Verbo Encarnado, templo de Dios: ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, el cual tenéis recibido de Dios y no sois vosotros? Porque comprados fuiste a costa de precio; pues glorificad a Dios en vuestro cuerpo. (1Co 6,19-20).

Esta dualidad alma-cuerpo ha sido una constante del pensar cristiano, pero contra esta constante, vemos una cierta dificultad hermenéutica especialmente en esta investigación, pues la *quaestio* del *anima* en el pensamiento anselmiano no a tenido los alcances esperados. Anecdóticamente se sabe que San Anselmo no tuvo tiempo de tratar con profundidad el tema, ya que fallece previamente a lo que sería su última obra. Este tipo de dificultades históricas pueden encontrar solución en la línea temporal de la misma doctrina cristiana, y por ello, advertimos tempranamente desde los Padres griegos una solución.

Sin perder de vista la corriente neoplatónica a la que estaba adscrito Anselmo, estos primeros Padres (también neoplatónicos) cuestionan la pre-existencia de las almas, así de la metempsicosis. Entonces, una refutación³² al pitagorismo, platonismo, gnosticismo en conjunto de una suerte de neoplatonismo cristiano descubrirán la originalidad del contexto medieval temprano. Como puede observarse, este cristianismo primitivo impronta el punto de inflexión donde acontece parcialmente y preliminarmente parte a la respuesta que orienta esta investigación. Los estudios que versan acerca del

³¹ Cfr. El artículo de Jakubecki, N. *El lugar de la exégesis en los diálogos interreligiosos de Gilberto Crispino* dentro de la compilación *La exégesis en el pensamiento medieval*, Díez, Ricardo (comp) (2021). Buenos Aires, Argentina. Al igual que Anselmo, G. Crispino también hace central en su pensamiento el debate de la posibilidad y necesidad de la Encarnación en la disputa contra el judío.

³² Esta refutación crítica se encuentra en la introducción, traducción y notas por los monjes de la Isla Liquiña. Cfr. Cuadernos monásticos, año 10, número 33-34 (1975). Pp.171-234.

pensamiento de San Antonio Magno, específicamente las meditaciones que hizo San Atanasio marcan el paradigma medular a esta crítica aquí denunciada en:

decir que la Palabra de Dios inmutable quedó la misma al tomar cuerpo humano para la salvación y bien de la humanidad, de modo que al compartir el nacimiento humano pudo hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina y espiritual (cf. 2 P 1,4), o colocar lo divino en un mismo nivel que los seres insensibles y adorar por eso a bestias y reptiles e imágenes de hombres? Precisamente esos son los objetos adorados por sus hombres sabios. ¿Con qué derecho vienen a rebajarnos porque afirmamos que Cristo apareció como hombre, siendo que ustedes hacen provenir el alma del cielo, diciendo que se extravió y cayó desde la bóveda del cielo al cuerpo? ¡Y ojalá que fuera sólo el cuerpo humano, y no se cambiara y migrara en el de bestias y serpientes! Nuestra fe declara que Cristo vino para la salvación de las almas, pero ustedes erróneamente teorizan acerca de un Alma increada (San Atanasio, 1975, cap. 74).

Encontramos en la primera parte de esta cita textual una distinción ontológica jerarquizada de seres. Tras el ser de Dios, el hombre queda situado por encima del resto de las demás creaturas; éste por ser partícipe de la naturaleza divina al poseer un *anima a imago dei*. Siguiendo el argumento de esta referencia, la segunda parte rechaza la pre-existencia de las almas; de ser cierto ellas no tendrían principio ni fin, contradiciendo así la eternidad de Dios. Esta última crítica aducida a las filosofías paganas hace un eco en el mismo diálogo del *Cur Deus Homo*. Advertimos una réplica equiparable al credo judío. Si bien, éstos últimos aceptan la creación divina, le niegan a Dios todo tipo de corporeidad, es decir, el tener que rebajarse a una condición humana, *ergo*, una condición finita. Se trataría de una argumentación inversa a la eternidad del Ser y existencia de Dios. Según este credo ¿Cómo un ser omnipotente debería tomar esta naturaleza imperfecta y finita? San Anselmo al disputar con Boso dirimirá tal objeción. Por añadidura, preliminarmente en su *Epistola De incarnatione Verbi* alcanzaba a demostrar ya intelectivamente como el Verbo acude a esta substancia humana. Finalmente, estas palabras de San Antonio Magno hacen un llamado del alma con la carne, constituyendo una nueva alternativa filosófico-teológica al ser partícipes de esa divina naturaleza.

Estas meditaciones anticipadas a la pre-escolástica surtirán un efecto posterior a el pensamiento de esta época, no solo filosóficamente hablando, sino incidiendo también en ámbitos más inmediatos como el de sus usos y costumbres, *id est*, la dimensión ética. Cabe destacar, pese a que la mayoría de las personas de este contexto no recibiesen una educación académica o una pedagogía formal no eran totalmente ajenos a estas reflexiones filosóficas como comúnmente se le ha querido hacer ver en los manuales históricos. En otras palabras, por ejemplo, las manifestaciones artísticas caso de los vitrales arquitectónicos, pinturas, o los denominados *exemplum* vertidos en fábulas y/o versos literarios se encargaban de enseñar la Palabra de Dios y todos estos Misterios aquí aludidos. Esta Palabra base a toda la educación medieval, y centralmente del cristianismo

alude al Misterio de la Encarnación. Luis Ramos (1985) en *La educación en la época medieval* conviene en reiterar esta idea aquí esbozada desde los primeros Padres de la iglesia. Del evangelio según San Juan al libro de los proverbios, Jesucristo es considerado la Palabra de Dios Encarnada. Este sentido propio de la Palabra es el arquetipo ontológico de la creación:

[...] el único Maestro en sentido propio es Cristo (Mt. 23,8), tanto por ser el único Legislador de la Nueva Alianza, como porque Él es quién enseña los Misterios del Reino de Dios. En segundo lugar, según el Evangelio de San Juan, Jesucristo es la Palabra de Dios, o sea, la expresión de su más profunda intimidad. Cristo no sólo es Palabra como sonido, sino Palabra como idea concebida en lo íntimo de Dios a la cual se conforman todas las demás ideas del hombre. Cristo es, entonces, el arquetipo según el cual se modelan todos los seres de la creación (Ramos, 1985, p. 11).

El enlace Palabra-realidad es tan estrecho que sería poco prudente no explicitar al menos de pasada el acalorado debate realista/nominalista. Se sabe pues que tardíamente los estudios medievales modernos coinciden en ver irresolutamente alguna solución entre ambas perspectivas filosóficas. Por un lado, la filosofía medieval nunca adoptó estos presupuestos conceptuales, sencillamente las deliberaciones giraban en torno a términos que aludían a los conceptos universales del pensamiento. En favor de la filosofía anselmiana, el arzobispo de Canterbury aceptará que la Palabra divina no es una mera enunciación de sonidos; fuerte crítica al entendido nominalista de Roscelino³³:

<p>“Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialectici haeretici, qui non nisi flatum vocis putans universales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus [...]” (San Anselmo, 2008, p. 694).</p>	<p>Y puesto que hay que advertir a todos que traten con gran precaución las cuestiones de las Sagradas Escrituras se debe excluir enteramente de la discusión de las cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien a estas gentes dialécticamente herejes, que piensan que las sustancias universales no son más que un soplo de la voz, y que no pueden comprender que el color sea otra cosa distinta del cuerpo [...] (p. 695).</p>
--	--

³³ La mayoría de los estudios medievales asienten en considerarlo precursor del nominalismo.

Esta Palabra Encarnada al no ser una mera sucesión temporal de sonidos incorpora filosóficamente en el pensamiento cristiano la oposición citada a la pre-existencia ontológica del λόγος griego. Cristo es una persona engendrada, no creada; de los salmos: “Promulgaré el decreto de Yahveh: díjome: Mi hijo eres tú, yo mismo hoy te he engendrado.” (Sal 2,7). Esta extrañeza para los otros dos grandes credos monoteístas religiosos medievales (inclusive para el decurso mismo de la historia tardío-antigua) muestra dónde y cómo Dios tomó la naturaleza humana no con una nueva raza, ni de un ángel, sino de una mujer sin varón, como nunca lo había hecho por gracia del Espíritu Santo (*Cur Deus Homo*, Libro II -cap. VIII). De igual manera, en *Cur Deus Homo* Libro II - cap. XVI Anselmo describe a la persona de Cristo en tanto engendrado por una Virgen.

La extrañeza doctrinal por el entendido de la Encarnación medieval para los filósofos de la Edad Antigua tardía, así de la nueva visión heredada a la filosofía moderna demostró un nuevo enfoque en la teoría del Ser, de lo Real y la Palabra. Dos momentos inscriben un mayor “grado”³⁴ de Ser por su modalidad ontológica Encarnada; condición que adolece el Ser no-encarnado. Este último argumento justifica que la Palabra divina no solo es mera enunciación de sonidos (*flatus vocis*) sino su existencia es verdaderamente real con la presencia de Cristo; Palabra encarnada. Las Sagradas Escrituras dividen la aparición de esta Palabra en dos momentos:

- 1) La Palabra de Dios dictada a los hombres (Antiguo Testamento)
- 2) La Palabra de Dios hecha carne: Cristo (Nuevo Testamento)

Sobre los estudios de la obra anselmiana (2008) el índice analítico de materias define al Verbo de Dios como:

el verbo de Dios no es más que su inteligencia 267; es consubstancial al Padre 279; la suma Sabiduría al decirse a sí misma engendra su semejante consubstancial, es decir, su Verbo 279; el Verbo de Dios no puede ser una criatura: es coeterno con el Padre 273; lo propio del Verbo es nacer de otro 287; el Verbo de Dios es una perfecta imagen, semejanza y figura del mismo 280 ss.; el secreto de la generación del Verbo supera toda inteligencia humana 325; uno solo es el Verbo con que Dios se dice a sí mismo y a las criaturas 279 (2008, p. 897).

Lo tocante al concepto de Encarnación, este mismo índice (2008) lo define de la siguiente manera:

causas 747 ss.; no repugna a la razón 761; no podía encarnarse más que una persona; por qué convenía más que fuese el Hijo 717; la redención exigía unidad de persona y dos naturalezas 835; el Verbo tomó otra naturaleza, no otra persona 671 s., 721 s.; en Cristo el hombre es persona y Dios es persona, y, sin embargo, no son dos personas 671 s., 721 s. (2008, p.895)

³⁴ Este mayor grado de perfección es replicado por Gaunilo en la refutación que hace al argumento del *Proslogion* de Anselmo. En resumidas cuentas, el Santo Padre revela a la razón que Aquel ser mayor a todas las cosas es mejor y mayor si éste tiene ser y existencia. Caso contrario, un “dios” que adoleciese de ser o de existencia (corporal) sería en menor grado al que si la tuviese. Cfr. Cap. II y Cap. III del *Proslogion*.

Una última definición, la persona de Cristo, para completar esta tríada conceptual:

en Jesucristo una misma es la persona del Verbo y la del hombre asumido, porque una misma es la reunión de propiedades de ambos 723; hay en EL unidad de persona y diversidad de naturalezas, para que la divina hiciese lo que la humana no podía y viceversa 875; si en EL fuese Dios distinto del hombre, ninguno de los dos podría satisfacer 836; es necesario que venga de Adán y Eva para que pueda rehabilitar a la descendencia de Adán 837; infinita sabiduría de Cristo 837; su obediencia: en qué sentido se dice que vino a hacer no su voluntad, sino la del Padre 764 ss. *Salvador nuestro*: que sólo por Cristo puede salvarse el hombre 823; su satisfacción es suficiente para expiar los pecados de todo el mundo, et “plus in infinitum” 877. *Su muerte*: en qué sentido se dice que el Padre quiso la muerte del Hijo 765 ss.; que fue necesario con necesidad consiguiente, no precedente, que Dios se hiciese hombre, sufriendo y muriere; no pudo no morir puesto que se hizo hombre con la voluntad de morir 871 ss. (2008, pp. 894-895).

Estas categorías cristianas están supeditadas en sí mismas. La presencia real y sacramental del Verbo Encarnado es la experiencia central de todo cristiano. Luego entonces, el orden causal del plan divino espera la llegada del Hijo de Dios, propósito del acto redentorio. Su muerte en la cruz resquebraja toda imposibilidad humana de no alcanzar por sí mismo a Dios. (Instituto Monástico San Anselmo. M. II – El Prólogo y los Capítulos 1-2. Las figuras de la Regla: la Comunidad como Iglesia y la imagen de Cristo en el monje y el Abad, p.17). Por añadidura, la vida monástica benedictina ofrece un principio teológico determinista expresando como el principio de la Encarnación del Hijo de Dios no podía darse de otra forma; su poder y fuerza hace posible la redención humana. Cristo al ser cuerpo desarrolla la potencialidad aún no realizada en el Antiguo Testamento; y es precisamente el cuerpo el medio para llevar a cabo esta acción. El cuerpo medio que hace realizable la salvación del hombre; modo primero y más inmediato de la facticidad ontológica real. Tertuliano, notable teólogo cristiano, pone en marcha en defensa del cristianismo el cuerpo de Cristo. La necesidad del Verbo tomó esta disposición material en la naturaleza humana, naturaleza creada por Dios:

La Encarnación no es accidental al Misterio de Cristo y a nuestra vida “*en Cristo*”. “La carne es el eje de la salvación”. Entre los tantos sentidos que toma esta expresión para la vida sacramental del cristiano, uno de ellos es: el encuentro con Cristo, el “*Verbum caro factus*” tiene un medio único y primero: las cosas que hacen a nuestro cuerpo, nuestra caro (Instituto Monástico San Anselmo. M.V- “Ora et labora”. El dinamismo litúrgico de la vida cotidiana, 2020 p. 8).

Más adelante en la historia del monacato latino San Benito al igual que Doroteo de Gaza advirtieron la no existencia sobre las “experiencias espirituales” aisladas del cuerpo:

San Benito –como Doroteo- no parece conocer un camino que lleve a la humildad y que pase por puras “experiencias espirituales”. Lo espiritual, en Cristo y en el monje, sólo vienen por lo corporal, material y además de la mala estima de los hombres. (Instituto Monástico San Anselmo. M.V- “Ora et labora”. El dinamismo litúrgico de la vida cotidiana, 2020 p.13).

Es bien conocida en la vida monástica (específicamente la benedictina) la Regla del Santo Padre. El capítulo 7º dedicado a los grados de humildad insiste no solo en la humillación del espíritu, sino a su vez en la humillación corporal. Asimismo, San Anselmo al pertenecer a esta orden no le sería para nada ajeno este sentimiento de humildad, pues su biografía lo retrata una persona indigna de Dios, la cual siempre miraba al suelo encorvando su cuerpo. Por tanto, la utilidad de las buenas acciones y la intelección de los Misterios divinos permiten al ser humano ir perdiendo esa encorvadura, cuyo fin será la contemplación del cielo, lo más alto donde reside Dios. Conviene entonces subrayar el lugar preponderante de la corporalidad, pero sin menospreciar a su vez la dimensión anímica del mismo. De hecho, *a fortiori* el cristianismo expone tres elementos categoriales: alma, cuerpo, espíritu. Por Jesucristo, paradigma de la vida de todo cristiano otorga sentido por su cuerpo alma y espíritu, negando la reducción ontológica de espiritualidad y/ corporalidad autónoma de lo real. El monacato cristiano es un buen ejemplo de renuncia y conversión respecto a las prácticas que toman como eje central al cuerpo. Los monjes al renunciar al mundo replican el ejemplo de Cristo con sus votos. Este es precisamente el contacto de lo interior con lo exterior, una dialéctica reflejo de la Encarnación:

[...] y contacto con Dios a partir de lo más humano del hombre: su propio cuerpo. Efectivamente, la forma en que obra la gracia sacramental es a partir del contacto con la humanidad de Cristo, de su Cuerpo (Eucaristía), el ama entra en comunión con lo divino [...] Y gracias al contacto, que en primer lugar es sensible y material, la gracia de Cristo llega al interior, al alma misma de quien ha tomado contacto con el sacramento a través de su cuerpo (Instituto Monástico San Anselmo. M.V- “Ora et labora”. El dinamismo litúrgico de la vida cotidiana, 2020 p. 18).

Siguiendo la doctrina de estos Padres de la iglesia, Doroteo de Gaza presentó en su Conferencia 1º toda la historia de la salvación hasta la Encarnación del Hijo de Dios (Instituto Monástico San Anselmo, 2020). Entonces, puede considerarse este estudio un antecedente no menor en las disposiciones teológico-filosóficas que irían configurando paulatinamente el credo cristiano, y como se reconoce, San Anselmo vendría a instaurar un pilar fundamental al motivo del Verbo Encarnado. La salvación queda explicada por el Misterio Pascual de Cristo, pero este viacrucis supone la necesidad de que el Verbo se engendrara en María la madre de Dios. Dentro del credo cristiano, la carne establece un lazo con el Espíritu, y es por la misma carne que se salva el alma (Instituto Monástico San Anselmo, M.V. “Ora et labora”, 2020, p.11). Esta peculiaridad aparentemente tan distante para la filosofía antigua sobre el vínculo alma-cuerpo más bien inicia una evolución filosófica, es decir, cierta continuidad histórica de pensamiento, aunque más bien, esta visión es totalmente novedosa para su época y precisamente tanto la realidad

corporal como de la espiritual nunca recurrieron a una división que impediría ver un resultado autónomo de cada elemento. Como ya se ha explicado anteriormente, la inmediatez de la existencia corporal entra de golpe en comunión con la parte espiritual, extendiendo las dos dimensiones ontológicas en una misma realidad. Desde la vida monacal queda expresada la sentencia latina: *Opus Dei*. Esta “obra de Dios” transformó el credo judío antiguo, santificando no solo el dictado de la Palabra divina a los hombres, su acción permea todo espacio y tiempo en la vida del cristiano. Nuestra hermenéutica nos indica una potencial solución a la disparidad filosófica suscitada por realistas/nominalistas sobre la *flatus vocis*. Desde el pensamiento de Casiano y/o los textos paulinos puede ser reivindicada una interpretación semántica del *Opus dei*. En resumidas cuentas, Dios actúa a cada instante en la existencia del hombre, es decir, se trata de una constante presencia en cada acto humano. Nótese, si el Espíritu Santo fuese el Universal (solamente sonidos) la salvación de los hombres quedaría reducida a una narración alegórica del Salvador, empobreciendo su Misterio y Verdad.

San Anselmo deudor de esta vida congregada consentirá la misma perspectiva de San Benito. Esta Palabra viva, presente a cada instante no limitada a prácticas ascéticas ni deudora de una ley impuesta por Dios. El Abad de Montecasino incorpora un nuevo horizonte exegético, ya no es pues que la Obra de Dios se encuentre en la liturgia sino ella es la liturgia (Instituto Monástico San Anselmo, M. VI. La liturgia, y el sentido del “Opus Dei”, en la Regla, p.21).

Si consideramos en este mismo sentido la referencia del Abad Benito al *Opus Dei*, San Anselmo proyecta con la misma fuerza la Palabra del Nuevo Testamento. Este Verbo Encarnado llama a la carne desde su cotidianidad. La dignidad de haber tomado la naturaleza humana determina una realidad continua y presente en la vida histórica de los hombres; *id est*, el plan divino se perpetúa en los acontecimientos más cotidianos. La presencia de Cristo está en la liturgia cada vez renovándose, se deja sentir en el cuerpo de Dios Padre y su Iglesia:

La liturgia no es un simple recuerdo de los eventos salvíficos de Cristo. La liturgia es Cristo obrando en su Misterio Pascual y la vida del mártir, como la del monje, son prueba visible de ello (Instituto Monástico San Anselmo, M. VI. La liturgia, y el sentido del “Opus Dei”, en la Regla, p. 21).

Entonces esta prueba o experiencia vivida es donde se funda toda la realidad del cristianismo. Anecdóticamente, Anselmo en el monasterio de Bec tuvo una revelación divina aquella noche donde Dios le dictó las nominaciones vertidas en el argumento del *Proslogion*. A partir de este saber (sabor, *sabere*) el intelecto confirma la mutua

correspondencia con el plano real. Por esta y otras razones el *corpus* filosófico anselmiano encadena un sistema teológico complejo capaz de inteligir *sola ratione* los Misterios divinos. Pero cabe mencionar, ante tal sistematicidad, el producto irreductible a la razón pura, es decir, también considera la experiencia vital del corazón. El enjuiciamiento esboza racionalmente la indispensable corriente de vivencias necesarias de la conciencia en sus actos perceptivos, pero a éste queda agregada una manifestación esencial de la donación divina dentro de la misma representación vivida.

El Dios hecho carne es partícipe de esto mismo, pues para él tampoco le es ajeno tener representaciones. Del *Opus Dei* puede inferirse una clara distinción entre la acción divina y humana, al ser la primera siempre santa. San Benito confirma una unidad total al ser obra de Dio, tanto en el trabajo así de la oración, confirmando una tendencia a seguir las disposiciones del obrar divino en el tiempo presente. Al igual que el pensamiento de esta orden benedictina, no compartimos la idea de reducir el plan dispuesto por Dios en su eternidad a un solo acto ya consumado. Si bien, es cierto que era necesario que el Hijo de Dios se encarnase dando la vida por los hombres, dicho acontecimiento precisamente inaugura en la historia el obrar de Cristo en sus hijos, más no reprochando ese acto conclusivo de su obra terminada. Las Sagradas Escrituras anuncian aún días de vida previos al juicio final; momentos necesarios expiatorios de los pecados, terminando de completar la finalidad que Dios dispuso a cada uno de los hombres:

Puede resultar paradójico que cuanto más alta se revela la dignidad del ser humano – en Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, está obrando Dios- el hombre siente el rechazo más profundo. Y eso no sólo les pasaba a los contemporáneos de Cristo, sino que siempre seguirá viva la tendencia a considerar que el obrar de Dios ha terminado y está detenido: para los judíos, con la creación en siete días; para los cristianos, con la Ascensión de Cristo. La religión que sigue a esos dos acontecimientos es el solo intento del hombre por cumplir lo que Dios ha mandado, pero no Dios obrando en los suyos (Instituto Monástico San Anselmo. M.VI – La liturgia y el sentido del “Opus Dei”, en la Regla, 2020, p. 16).

Aunque San Anselmo no haya elaborado referencias doctrinales al Padre Benito específicamente en los preceptos de la vida monástica, más particularmente en este libro sobre la Encarnación, sostenemos que esta disputa del cristiano entre el gentil y el judío hace una exégesis sobre el propósito de este obrar divino en la vida de los hombres. Por añadidura, se distinguiría no reducir su presencia exclusivamente a una Ley divina. Creemos ver en la filosofía anselmiana desarrollos temáticos co-sustanciales a la *quaestio* de la Encarnación al considerar la caída del demonio, así del como los hombres terminan por reemplazar los lugares vacíos dejados por estos seres angélicos. Ante esta última idea, justificamos nuestra sospecha confirmada desde el comienzo al libro II de este libro citado, pues constantemente el arzobispo de Canterbury toma la iniciativa de réplica al

que habla en favor del infiel. Esta respuesta de parte de San Anselmo es un auténtico esfuerzo meditativo al plan divino. De manera consecuente, son los hombres quienes están llamados a seguir actuando en la búsqueda de la vida bienaventurada. Pese a la falta de un mayor detalle a la respuesta frente al credo judío, la Ley dictada en el monte Sinaí a Moisés solo fue un primer momento de la revelación de Dios a los hombres. Esta Palabra se ve completada con el acontecimiento de la Encarnación, experiencia que si inscribe el cristianismo; de no ser así quedaría para siempre la condena del pecado original. La controversia con el judío nuevamente cobra relevancia. Para el cristiano la Palabra sin la carne sería una palabra incompleta, letra muerta que no llama más que a un deber obligado sin esperanza alguna de recompensa en la vida bienaventurada:

La Ley del Sinaí había esclavizado a la impotencia de la carne. El hombre estaba solo para cumplir con los preceptos, y no pudiendo hacerlo, caía en la desesperación y en las mismas faltas que los preceptos le señalaban. La carne estaba muerta, pero ahora ha sido vivificada en Cristo (Instituto Monástico San Anselmo, M. VI. La Liturgia, y el sentido del “Opus Dei”, en la Regla, 2020, p. 18).

Esta presencia del Verbo Encarnado es efectiva en la vida de los hombres, se encuentra en la Obra de Dios actuando en la misma existencia, como un *Opus Dei*; obra operante en la cotidianidad de la vida humilde e imperfecta. Como se sabe, el Nuevo Testamento es la mayor autoridad doctrinal en lo tocante a la Encarnación divina. Por esta razón, el Apóstol San Pablo expresaba esa presencia vital de Dios en sí mismo. En el libro de Gálatas (2,20) Pablo sostiene esa crucifixión con el Señor: “Estoy crucificado con Cristo, Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí”. Queda inaugurada la unidad Palabra-carne llegando a conformar actualidad deviniente real de la Liturgia en todas las cosas y acciones. Dicho de otra manera, el cuerpo de Cristo está en nosotros; quienes somos miembros de una unidad que integra a la Santa Iglesia. Este es el Misterio y la donación de la Palabra divina que se hizo carne después de haber sido dictada a los hombres en el monte Sinaí. A diferencia del credo judío, este Verbo Encarnado expresó la potencia, *ergo*, posibilidad de ir más allá conforme a la Liturgia circunscrita solamente a la oblación del sacrificio de los animales y el cumplimiento de la Ley.

Por tanto, la presencia vital del Dios cristiano potencializa nuevos modos de intercesión de los hombres para con Dios, haciendo continua la oración y el trabajo con el Ser superior. Este elemento faltante en la confesión judía causó una gran cantidad de dilemas en el diálogo interreligioso entre judíos y cristianos, pues es natural que el hombre disocie el ámbito espiritual del corpóreo; reservando el primero a causas de mayor complejidad o “más elevadas” que para con el segundo. No obstante, el modo del entendido cristiano viene a dar un sentido contrario a la incomprensión judía del como un

Dios tendría que haberse rebajado a la condición humana y así Encarnarse. Este *Opus Dei* revela de modo preeminente el profundo contacto con Dios a través del cuerpo de Cristo:

[...] la tendencia del hombre es a creer en la obra de Dios de un modo puramente espiritual y ajeno a todo contacto con lo humano. Incluso refiriéndose a los sacramentos, como la Eucaristía, la tendencia del hombre es reducirlo a un contacto “espiritual” con Cristo, cuando en realidad, por el acto mismo de la comunión, es la humildad del creyente que entra en contacto con la humanidad nueva, el Cuerpo y la Sangre de Cristo. [...] Si la vida cristiana se redujese a un proceso espiritual, San Benito hubiese fundado una escuela de espiritualidad y oración (Instituto Monástico San Anselmo. M.VI. La liturgia, y el sentido del “Opus Dei”, en la Regla, 2020, p. 27).

San Anselmo participa de este sentido semántico del *Opus Dei* mayor al que podemos entender actualmente. La vida monástica del siglo XI recogió con más fuerza y cercanía el entendido de la Regla del Padre Benito. Esta visión heredada es la que debe incluirse en el proceso intelectual de este Misterio del Hijo de Dios, si es que queremos comprender toda la riqueza que nos ofreció la baja Edad Media con los Padres de la iglesia hasta llegar al tiempo donde Anselmo recupera este entendido doctrinal.

Por otro lado, este concepto de *Opus Dei*, puede compararse con otro concepto importante en la patrística y que lleva a este tópico sobre la Encarnación, nos referimos al concepto de liturgia. Así, conviene decir, que la liturgia Bizantina también hace el tema de la Encarnación una experiencia esencial a toda la cuestión humana por el acto redentorio, pero entonces es prudente remarcar estas visiones semánticas que a lo largo de la historia se ha revelado su carácter plural y divergente.

Entonces debido al denominado “gran cisma” o ruptura cultural entre Occidente y Medio Oriente habría que detallar esos vacíos discursivos, huecos que tal vez más allá de tratarse de una ruptura sería conveniente construir los enlaces tomados de Occidente por Oriente pero que aún están pendientes por completarse. Estos son pues testimonios patrísticos griegos contrastables con la liturgia romana, la cual, a nuestro modo de entender influyó mayormente en la cultura occidental benedictina, y por obvias razones, San Anselmo se nutriría de éstas.

F) Cuerpo

La noción de cuerpo estimada desde el pensamiento medieval constituye una reconstrucción valiosa para el filosofar postmoderno; importancia que habrá que explicitar. Bajo esta consideración, Marc Bloch añade un prefacio al estudio realizado por Jacques Le Goff y Nicolas Truong (2005) donde aprovecha la ocasión para cuestionar ¿Por qué el cuerpo en la Edad Media? Su respuesta edifica un señalamiento histórico revelador, pues según él, esta noción ha quedado en una de las grandes lagunas de la

historia; y precisamente por ello se magnifica con urgencia un reencuentro necesario hacia su estudio. Todo indica que el estudio cristológico anselmiano junto a las bases patristicas aquí referidas vendrían a rellenar este hueco olvidado. Ya no se trata de analizar simbólicamente, semánticamente, hermenéuticamente...etc al cuerpo, sino ontológicamente lo que el *es*. Luego entonces, estas meditaciones sobre la corporalidad deben ser edificadas desde el cuerpo de Cristo: “En orden a la perfección consumada de los santos para la obra del Misterio, para la edificación del cuerpo de Cristo.” (Efe 4,12).

El cuerpo de Cristo toma toda la naturaleza humana, pero libre de todo pecado: Pues no tenemos un Pontífice incapaz de compadecerse de nuestras flaquezas, antes bien probado en todo a nuestra semejanza nuestra, excluido del pecado. (Hb 4,15). Al momento de la creación divina Dios inspira en el cuerpo el *anima* unificando indisolublemente alma-cuerpo. Esta comprensión medieval no representó una ruptura ontológica como lo discurriría posteriormente la filosofía moderna. Para adquirir una mejor visión filosófica de este particular contexto histórico, de las cartas de Antonio Magno sobre la acción del Espíritu Santo en el cuerpo y su unidad, existen tres clases de nociones; categorizaciones revaluativas tanto de la dimensión corporal así de la anímica: La primera reside en el cuerpo, está inserta en su naturaleza, formada al mismo tiempo que él en el primer instante de su creación. Sin embargo, no puede ser puesta en movimiento sin que el alma lo quiera. De ella solo se sabe esto:

que está en el cuerpo. [...] La acción del Espíritu Santo: sanación de nuestra entera humanidad. Esto, queridos, para indicarles cómo el cuerpo y el alma han de estar unidos en la obra de conversión y purificación (Contreras, s/f, p. 15).

El entendido antropológico bíblico conjunto de la Regla del Santo Padre Benito por obvias razones marcan una diferencia radical a la visión moderna –asimismo de una interpretación por parte de la filosofía tardo-antigua- sobre las relaciones aquí descritas.

San Anselmo situado en esta perspectiva monástica medieval alcanza a entender la integridad indisoluble de ambas dimensiones. Puede decirse que ante dicho paradigma la mayoría de los textos medievales inspirados en la figura de Cristo tendrán fuertemente marcados estos antecedentes y elementos de un estudio cristológico. Más en detalle, esta diferencia radical de perspectiva nace a través de la filosofía griega platónica separando el *λόγος* del plano inmanente con el trascendente: La gran diferencia con el planteo antropológico griego es que, en cada nivel, la antropología bíblica integra el alma con el cuerpo. La perspectiva griega (y también la actual) tiende a separar las dos realidades (Instituto Monástico San Anselmo – M. IV – La relación filial con Dios según las Sagradas Escrituras y la Regla de San Benito, 2020, p.3).

El Santo Padre del monacato cristiano junto a la doctrina de otros notables teólogos mostraron innovadoramente una unidad del cuerpo; tal vez ya muy distinta a una suerte de unidad griega (presocrática) previa a la respuesta ontológica de Platón. Esta indivisibilidad es el medio para alcanzar no solo la expiación de los pecados, sino el contacto sustancial entre interioridad-exterioridad:

[...] lo que está detrás de esta dimensión bíblica que toma toda su fuerza por el Misterio de la Encarnación y que, en el siglo III Tertuliano sintetizará diciendo: *Caro salutis cardo* (la carne es el gozne de la salvación), es decir: todo lo que toca la corporeidad del monje afecta los lugares más profundos del alma. No se puede llegar a lo más íntimo de la interioridad sino a través de lo que es más exterior: el cuerpo, los sentidos. Todo esto derivara en la teología de la compunción: cuando el cuerpo es tocado por Dios, el alma siente que es traspasada por su presencia. (Instituto Monástico San Anselmo – M. IV – La relación filial con Dios según las Sagradas Escrituras y la Regla de San Benito, 2020, pp. 3-4).

Sin embargo, lo interesante de esta perspectiva medieval, es que, pese a sostener una indisoluble unidad ontológica del cuerpo, tampoco condiciona al pensamiento de no asumir una “ruptura” casi ontológica, es decir, si bien, no existe poder humano disociativo de esta relación, los actos éticos del hombre si pueden contribuir a una acción que fracture ontológicamente su respectivo vínculo con Dios. Por esta razón, la teología de la compunción ofrece una importante respuesta frente al dilema de la corporalidad. El sentimiento de aflicción cedido por la voluntad propia y no así de la divina rompe esa concordancia unitaria entre alma-cuerpo. Si el cuerpo es afligido, el alma se mostrará penitente por la culpa cometida. Caso contrario, mortificar al alma repercutirá en una mortificación corporal: “y si el cuerpo no es fuerte, el fervor permanece cerrado sin poder salir para la práctica [...] trabajos penosos y todo lo demás que (los monjes) practican para mortificar el cuerpo” (Contreras – M.IV – El monacato cristiano en Siria, s/f, p. 5).

El texto Sagrado determina fundamentos esenciales a la existencia del cuerpo. De Rm (1,20): Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras: tanto su eterna potencia como su divinidad; de suerte que son inexcusables. La teoría medieval del ser no dudaba sobre la existencia fáctica de las cosas, y en esta cita bíblica puede ser justificada la novedad inaugurada respecto al pensamiento antiguo griego acerca de la cosmovisión del mundo.

Ahora bien, a menudo en estudios contemporáneos ajenos al discurrir medieval, es notorio el rechazo tajante a este tipo de pensamientos por no exponer racionalmente los elementos necesarios para explicar la génesis del cuerpo, *ergo*, la existencia. Ya hemos advertido con anterioridad la innegable autoridad de las Sagradas Escrituras, y por ésta, no puede ser revocados los presupuestos que explican este entendido medieval sobre la corporalidad. No obstante, encontramos agudas respuestas de algunos Padres de la

iglesia que fueron desplazados del canon doctrinal eclesiástico, pero que, sin embargo, cimentaron la filosofía medieval que hasta hoy en día sigue generando nuevas interpretaciones. Un antecedente histórico y doctrinal que mejor ejemplifica lo hasta aquí dicho al pensamiento pre-escolástico está en el pensamiento del teólogo Orígenes. Su concepción neoplatónica involucra una crítica a la forma de esta corporalidad cuestionada. *Sobre la oración* es un manuscrito donde detalla con una analogía ontológica la discrepancia de las formas sobre los cuerpos celestes con la de otras creaturas (especialmente la humana), asimismo del como debe ser la disposición del alma y la postura del cuerpo al momento de la oración:

Parece decirlo el apóstol en estos términos: “Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos y en la tierra y en los abismos” (Flp. 2,10). De fondo, parece Orígenes criticar al Ser parmenídeo, al no sostener la similitud de los cuerpos celestes con la configuración humana. Dicho de otra manera, los cuerpos celestes no tienen rodillas, éstos son de forma esférica según han demostrado los que investigan seriamente en estos temas. Quien no admita esto, aceptará en cambio que cada miembro tiene su función propia; todo ha sido creado por alguna razón. Continuando el ritmo argumentativo, se encontrará el lector ante este dilema:

o dice que Dios ha dado inútilmente miembros a los cuerpos celestes o dice que también los órganos internos cumplen sus funciones en los cuerpos celestes [...]. (Contreras – M. I Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV-VI). - Introducción y notas, s/f, p.38).

Por lo que, el esquema representativo del Ser está configurado por la forma corporal humana, más no esférica (Is. 45,23). Este hilemorfismo de la corporalidad humana fue creada a imagen y semejanza de Dios. El Verbo Encarnado al acudir a la Virgen María tuviese por necesidad que adoptar ontológicamente esta forma en semejanza no solamente al Padre, asimismo de su creatura. Por esto, Cristo plasma con su existencia los dos rubros de lo humano con lo divino. Entonces, los primeros Padres de la iglesia insistiendo en este mismo sentido neoplatónico veían en el *λόγος* griego un rasgo incompleto del Espíritu; finalmente, el cristianismo vendría a unificarlo con la carne.

San Anselmo establecerá doctrinalmente, al menos en el pensamiento occidental, un continuo ontológico del Ser hacia la existencia de Dios, culmen de la Encarnación del Verbo. Los investigadores en la filosofía anselmiana señalarían que tal empresa se resuelve a sí misma en el argumento del *Proslogion*; no obstante, pese a ser cierto, los elementos constitutivos de este pequeño librito no son suficientes para detallar con

precisión el por qué y cómo Dios se Encarnó. Así, entonces, el recorrido sistemático de ambas obras no podrá faltar. A partir de nuestra hipótesis, sugerimos ver que Anselmo ya ponía de manifiesto al insensato preliminarmente el ser y la existencia de Dios, pero es hasta en el *Cur Deus Homo* donde responde por qué tuvo que hacerse hombre. Específicamente el capítulo VI del argumento único indica como Dios es sensible, aunque no sea cuerpo. Pero en *Cur Deus Homo* hace el *continuum* postulando con el eje central el cuerpo de Cristo.

Por lo tanto, concluimos esta dependencia ontológica de una protoforma corpórea humana dada por la misma modalidad divina. Esta composición se encuentra allende a toda abstracción general e indeterminada, pues ¿cómo podría no haber tomado un cuerpo? Verdaderamente esta formulación pone en jaque a toda la metafísica antigua y lo que posteriormente ofrecería la moderna, demostrando la vitalidad del pensar medieval. Para no perder de vista el hilo conductor de este tema, baste la cita textual al cap. II del citado libro, lugar donde queda justificado³⁵ porque Dios es mayor y mejor al “Dios” sin cuerpo:

Por tanto, también el insensato está obligado a reconocer que, al menos en el entendimiento, es algo mayor que lo cual nada puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende; y todo lo que se entiende es en el entendimiento. Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede ser sólo en el entendimiento. Pues si es sólo en el entendimiento, puede pensarse que es también en la realidad lo cual es mayor. (San Anselmo, 2009, p. 79).

Dado el cuestionamiento referido al pensamiento sobre aquello mayor a lo cual nada puede pensarse y a riesgo de no perder dentro de la argumentación su contraparte ontológica, Enrique Corti señala un límite o cierta divergencia de una perspectiva racional sobre una óptica, *id est*, el modo del saber no alcanza a la cosa (*res*), y contrariamente concentrarse específicamente en la cosa no alcanzará ese saber esperado: “Si la perspectiva del saber –*Monologion*- no alcanzaba la del ser, la del ser –*Cur Deus Homo*- no alcanza la del saber” (Corti, 2010, p. 10). Motivo suficiente para que San Anselmo fuera tematizando de un texto a otro las diversas cuestiones que en cierta medida responderá posteriormente, como pudo notarse con este ejemplo *Monologion-Cur Deus Homo*.

A riesgo de simplificar el núcleo central de aquello que constituirá la persona de Cristo, (tanto simbólica como ontológicamente) la unidad de los miembros corporales nunca se haya disociada a propósito de la relación que éstos mantienen con su dimensión anímica-espiritual. El pensamiento es el lugar donde queda reconocida la efectiva unidad

³⁵ Hacemos una analogía de este texto del *Proslogion* con el *Cur Deus Homo* con las figuras del insensato y el infiel (judío).

descrita; unicidad presentada por el nexa Verbo-carne. Consecuentemente dada la imposibilidad óptica de romper esta conjunción, para la perspectiva del saber, menester es hacerse cargo de la inclusión ontológica del cuerpo. Su no correcta visión de las cosas con lo *cogitado* podría resultar en una disociación alma-cuerpo, aunque sea solamente especulativamente:

El hombre queda marginado cuando adopta de modo excluyente la perspectiva del saber, o perspectiva lógica (i.e. *Monologion*); también cuando adopta excluyentemente la perspectiva del ser, o perspectiva óptica (i.e. *Cur Deus Homo*). Solo el hecho de adoptar una perspectiva ontológica (i.e. *De Concordia*) le franquea el camino (Corti, 2010, p. 11).

Un texto más del Doctor de la Iglesia atribuido a San Basilio *La Admonición a un Hijo Espiritual* inscribe esto explicado:

Si verdaderamente todos somos el cuerpo de Cristo, y somos los unos miembros de los otros, debemos adoptarnos y unirnos los unos a los otros por un trabajo armónico, en el Espíritu Santo, como en un solo cuerpo” (Instituto Monástico San Anselmo 2020 – Módulo II. La presencia de la nueva “*paideia*” cristiana en las primeras reglas monásticas, p. 25).

Posteriormente al pensamiento medieval, las objeciones modernas interrumpen esta unidad al dividir con una comprensión metafísica las dos sustancias cuerpo-alma. Pero al mismo tiempo no pudieron disponer de una posible respuesta similar a la cristiana dejando el problema con una solución precaria y parcial. Al no darle la importancia que se merece la mal llamada Edad Oscura, terminan por relegarlo en un cierto “anacronismo” epistémico. Dicho esto, la teoría medieval del ser bajo la razón moderna, hace la primera un fundamento de la corporalidad remitiendo a esta unidad primigenia justificada por la creación divina. La modernidad, especialmente los filósofos racionalistas discutieron esta fracción substancial, pero sus conclusiones terminan aceptando ciertos resabios o efectos de una teología natural al hacer de Dios un tema central en su filosofía. Entonces, esta *Admonición* bien puede demostrar al pensar contemporáneo una posible réplica a esa discordia que aún se deja ver desde la Edad Moderna temprana.

Siguiendo el decurso histórico, San Agustín inscribió doctrinalmente la gracia de la corrección; temática de una *paideia* cristiana que hace del Misterio de la Encarnación parte sustancial de la entrega amorosa de Dios para los hombres. Este instrumento divino actúa en el cuerpo de los hombres; lugar originario de la compunción. Los predestinados por Dios enmiendan su voluntad por la *correctio* del Padre; gracia exterior. Se trata pues de una donación que baja desde el poder omnipotente del Espíritu Santo haciendo así el llamado a la expiación de los pecados. El Doctor de la gracia equiparó simbólicamente el cuerpo de Cristo con la iglesia y la comunidad cristiana:

La corrección señala al hombre y su voluntad como autor de todo mal, pero a su vez, le muestra como la salvación le viene, desde sus comienzos, desde afuera, de la Gracia de Cristo, que se vale de la mediación de los demás por medio de la corrección (Mt. 18)

[...] Y, por eso mismo, es “*Gracia de Cristo*”, pues obra en su Cuerpo, que ahora es la comunidad monástica” (Instituto Monástico San Anselmo – M.III- La “*paideia*” y su presencia en la Regla de San Benito, 2020, p. 21).

San Anselmo siguiendo la presencia agustina se ocupa de reafirmar los lazos de esta comunidad cristiana, pues como se sabe, fue Abad de Bec, y por dicha razón buscó siempre la concordia en todos los hermanos que tenía a su cargo. La querrela filosófica suscitada contra el insensato marcaría un rasgo profundo en su pensamiento. A partir de nuestra investigación deducimos una respuesta apologética defendida por el Doctor Magnífico a esta unidad del Cuerpo de Cristo simbolizada en el cuerpo de la iglesia. Un solo cuerpo replica la unidad mantenida por la relación filial al ser hijos de Dios.

Adicionalmente, Doroteo de Gaza siglos previos en su *lectio* a la *oratio* de Gregorio de Nacianzo integra perfectamente la unidad del hombre:

Vino entonces nuestro Señor, haciéndose hombre por nuestra causa, para sanar dice San Gregorio, lo semejante por lo semejante, el alma por el alma, la carne por la carne. Porque se hizo hombre en todo, menos en el pecado. Tomó nuestra misma sustancia, las primicias de nuestra masa (cfr. Mn. 15,20), y pasó a ser un nuevo Adán a la imagen de Aquel que lo había creado (Col 3,10), restaurando el estado natural del hombre, y dando a sus facultades su integridad primigenia (Conf. 1,4). (Instituto Monástico San Anselmo – M. IV. – La relación filial con Dios según las Sagradas Escrituras y la Regla de San Benito, p. 45).

El índice analítico de materias contenido en el Tomo I de la obra anselmiana define el cuerpo de la siguiente manera: “sólo las cosas corporales son sensibles: los sentidos están en el cuerpo; solamente las cosas corporales se hallan circunscritas 373 y 377.” (2008, p, 895). En el entendido del credo cristiano sobre la corporalidad de Cristo, San Benito reconfigura un modelo pedagógico histórico al inaugurar la primera orden monástica. San Anselmo, replicaría la presencia corporal de Cristo en los sacramentos, motivado no solamente por la Regla del Santo Padre Benito, sino también del contenido epistolar paulino:

No se trata simplemente de asegurar la presencia real de Cristo, sino de reconocer en los sacramentos la vida de Cristo, su acción: naciendo, predicando, padeciendo, muriendo y resucitando. Y por eso mismo este Cristo, que es su Cuerpo Místico, alcanza su culmen en el “cumplimiento” de sus Misterios en sus miembros, tal como lo repite San Pablo (Instituto Monástico San Anselmo. M.II – El Prólogo y los Capítulos 1-2. Las figuras centrales de la Regla: la Comunidad como Iglesia y la imagen de Cristo en el monje y el Abad, 2020, p. 12).

Doctrinalmente los benedictinos y específicamente en su vida monástica, San Benito convendría a demostrar con su Regla la conformidad unitaria de una pluralidad de miembros. Dicho de otra manera, el Abad expone las diferencias de todos los monjes que componen esta vida congregada, manteniendo su recto orden y sentido al hacer de todo un solo cuerpo de Dios. Análogamente, es la misma alegoría del cuerpo mantenida por los miembros que lo componen, pero que en tanto todos actúan en favor de su propia unidad. Es el don de Dios Padre que espera de los hombres; que todos actúen bajo una misma voluntad y se entreguen por amor al Otro, haciendo un solo cuerpo, una sola

comunidad. Esta unicidad corporal puntualiza una única realidad, realidad deviniente temporalmente por creación divina; dentro de su pluralidad sea unificada por sí misma debido al plan divino. El Nuevo Testamento afirma con su autoridad este carácter unitario del cuerpo de Cristo. No obstante, de esta Palabra revelada, la cuestión de la corporalidad no queda limitada a una Palabra dictada a los hombres, marca una presencia vital y real en la vida del ser humano. Cristo no es una mera representación en la vida humana, él verdaderamente se hace presente. A todo esto, el cuerpo no queda reducido a una materia ajena o inferior al *anima*, ni tampoco lo relativo a lo espiritual sobrepasa o es de mayor dignidad que lo corpóreo; ambos se llaman, implicándose mutuamente. Los Padres del cristianismo primitivo tomaban muy en cuenta la mortificación tanto del alma como del cuerpo; efectiva bidireccionalidad de uno con otro al momento de expiar los pecados. Gran parte del carácter epistolar del apóstol San Pablo responde a esta tradición; y sin lugar a dudas su presencia sigue latente hasta nuestros días:

[...] San Pablo está dando a los tesalonicenses las dos cosas como una unidad, y cuando son vividas en su unidad, hacen a la sacramentalidad, es decir, a la unión con Cristo bajo la economía que él mismo ha inaugurado desde la Encarnación: asumiendo las realidades humanas las hace fuente de vida divina (Instituto Monástico San Anselmo – M. V. “Ora et labora”. EL dinamismo litúrgico de la vida cotidiana, 2020, p. 6).

Consideramos a partir de nuestro estudio, que la lectura anselmiana de la filosofía agustiniana le permitió entender con magistral precisión parte importante de las cuestiones desarrolladas en *Cur Deus Homo* y siendo así la perspectiva que hace del cuerpo de Cristo se muestra cada vez más compleja por todo el recorrido doctrinal que va desde el cristianismo primitivo hasta la denominada pre-escolástica. Recordemos que, pese a no recurrir a la autoridad doctrinal de la Sagrada Escritura, por el “método” adoptado del *fides quaerens intellectum*, San Anselmo ocasionalmente si llega en sus obras a citar los Salmos, ocasión especial para referir en el pensamiento de San Agustín sobre el entendido que éste tenía de estos libros sagrados:

Como decía San Agustín, en los salmos estamos cantando cosas que están pasando en el Cristo Total, cabeza y sus miembros. Y, en este sentido, ellos tenían una visión de su cuerpo mucho más clara y fuerte que la nuestra, y gracias a ello los salmos eran verdaderos sacrificios de alabanza de todo el cuerpo de Cristo al Padre (Instituto Monástico San Anselmo M.V. “Ora et labora”. El dinamismo litúrgico de la vida cotidiana, 2020, p.36).

La recepción del pensamiento paulino en el del arzobispo de Canterbury es innegable. Las disposiciones de la sacramentalidad teológica medieval inscriben esta unión de lo material con lo espiritual. San Anselmo previamente al *Cur Deus Homo* en su capítulo XXXII del *Monologion* explicaba esta relación, pues el título de dicho capítulo habla de la cualidad soberana y la coeternidad del Verbo. Creemos que ha este punto

Anselmo no explicaría aún con mayor profundidad la Encarnación de esta Palabra divina; no era propósito ni objeto de interés en esta obra. No obstante, dicho apartado si refiere mediante una serie de cuestionamientos el como este Verbo es necesariamente verbo de algo, y demuestra como no hubiese ninguna creatura si no hubiese algún verbo que las hablase.

Por tanto, este Verbo ha sido, es y será cuya esencia suprema no está dissociada de la misma existencia divina; es por ello, necesariamente sea coeterno el ser y la existencia de Dios. Brevemente, señalemos que S. Anselmo ha resuelto esa supuesta y aparente contrariedad ontológica divina. La comunidad benedictina, sigue manteniendo este entendido:

Por el simbolismo y la sacramentalidad, las cosas materiales van unidas a la espirituales y, para decirlo de manera más radical todavía: las cosas materiales y corporales son la verdadera manifestación de las disposiciones interiores de entrega y oblación “espiritual” a Dios, tal como se realizó en Cristo y como San Pablo le pedía a los romanos. (Instituto Monástico San Anselmo, M. VII. El Oficio Divino en la Regla de San Benito: su sentido teológico y litúrgico, 2020, p.6).

San Pablo inscrito en esta reflexión de la Palabra divina que se dice a sí misma, en Rom (12,1) pone de relieve la ofrenda del cuerpo como un Ser que está vivo y es agradable a Dios: “ofreced vuestros cuerpos como una hostia viva, santa, agradable a Dios. Ese es el sacrificio espiritual que a Dios agrada”.

G) Vida

La existencia, esto es, el modo óntico, facticidad de lo real debe asumir una forma corpórea. Sin embargo, el fundamento de esta modalidad ontológica llama a un principio creador que es la Vida misma. Esta corporalidad participa de la donación otorgada por Dios: “Dice Jesús: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida” (Jn 14,6).

San Anselmo al igual que otros filósofos medievales tienen presente que ante todo lo existente es gracias y por la Vida³⁶: “Que Dios es la vida misma de que vive, y que otro tanto se puede decir de todos sus atributos” (2008, p. 383). La incidencia filosófica agustiniana incorporaba en sus *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* esta idea de Dios que es la Vida misma:

Nosotros hemos creído y conocido (Jn. 6,69). No hemos conocido y hemos creído, sino hemos creído y conocido, pues hemos creído para conocer, porque, si quisiéramos primero conocer y después creer, no seríamos capaces ni de conocer ni de creer. ¿Qué hemos creído y qué hemos conocido? Que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios (Mt. 16,16), esto es, que Tú eres la vida eterna misma, y que en tu carne y sangre no das sino lo que eres. (Contreras – Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo M.I. Siglos IV – VI, s/f, p. 3).

³⁶ Cfr. Cap. XII del *Proslogion*.

Del nombre de Dios y su esencia que es la Vida: Y éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyéndolo tengáis vida en nombre suyo. (Jn 20, 31).

H) Experiencia

Si es distinguido en el ejercicio del pensamiento al ser (*esse*) y a su existencia (*existere*), el plano ontológico descubre al ser en estado o no de existencia. Bajo la esquematización ontológica anselmiana, el Ser es mayor que el no-ser, esto es, no-existente³⁷, pues es mejor tener existencia que no tenerla. De ahí entonces, la Encarnación venga a inaugurar un estado mayor al Ser que si éste nunca hubiese tomado un cuerpo, revelando una experiencia mayor de lo real, y de la razón. Este paradigma óntico es aplicable a toda creatura y al mismo ser divino, en medida que Dios siempre ha sido, es y será eternamente; de ahí su no conveniencia de inexistencia.

La Encarnación es experiencia del ser, de lo real. Enrique Contreras (s/f) argumenta influido desde el pensamiento de Pacomio la imposibilidad irreductible del cristianismo a una ideología, ni mucho menos una reflexión teológica; se trata de una verdadera y profunda experiencia cristiana:

La obra realizada por Pacomio no es fruto de un ideal monástico, mucho menos de una ideología, tampoco de una síntesis doctrinal ni de una reflexión teológica, sino de una profunda experiencia cristiana, de un encuentro vital con Cristo [...] (Contreras – M.II – La vida monástica en Oriente en los siglos IV al VI – 1º parte, s/f, p. 39)

La metafísica antigua no alcanzó a explicar esta modalidad de existencia, adoleciendo de una experiencia más ampliada del ser, es decir, el ser antiguo queda reducto de su propia eternidad. Contrariamente, la metafísica medieval hace de la figura de Cristo un vínculo con la Palabra (*lógos*); vínculo indisoluble Palabra-carne. La experiencia del ser (*esse*) comprende el movimiento existencial dispuesto por el plan divino; orden irrealizado hasta la espera del Verbo Encarnado. A través de este Dios hecho carne es efectivo el modo experiencial de una realidad fáctica que la palabra antigua no había advertido. Si entonces, toda cosa existente ha sido y será por gratitud divina, la creatura humana reluce distinta, por ser creación a imagen y semejanza del ser omnipotente. Este ser divino revela por medio de su Palabra el entendimiento necesario y asequible (hasta cierta medida) la posible intelección de todo lo real. Guarda para el hombre una comprensión de su Verdad. Esta es la experiencia esencial del cristianismo.

³⁷ De esto se trata el capítulo III del *Proslogion*, lo cual, motiva a pensar que la corporalidad de Dios es mayor a cualquier otro “ser divino” no-encarnado. Como bien se sabe por fe, no podría existir algún otro dios que se comparase o fuese mayor al Dios cristiano, porque ya no sería aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse.

San Anselmo en el libro I del *Cur Deus Homo* asume un escenario sin la experiencia de esta Encarnación divina, el cual terminaría siendo absurdo. Este sinsentido y contingencia experiencial demostrarían que la historia humana estaría condenada a la absoluta desesperanza. El segundo libro si lleva al terreno de la experiencia de ese Dios-hombre, el cual vive en carne propia la condición finita humana; implicando razonabilidad necesaria del por qué debió Encarnarse en la historia:

En efecto, el hombre-Dios debió experimentar en sí mismo la debilidad de la condición humana pecadora hasta la muerte, para recibir también por experiencia la necesidad salvífica de su ser y su obra (= vida) de la que los hombres serían los beneficiarios a través de la fe (Briancesco, 1979, p. 59)

Nuestra interpretación antepone una consideración ya previsualizada anteriormente entre las obras anselmianas. Pero en esta ocasión se trata de una consecuencia argumentativa del *Proslogion* a la *Epistola de incarnatione Verbi*. San Anselmo en *Cur Deus Homo* no deja de recurrir al *fides quaerens intellectum*; modo o mejor dicho metodología común al proyecto de nuestro filósofo citado. Se trata pues de buscar intelección a la fe; razonamiento presente desde las primeras páginas a ambos manuscritos. Esta creencia es finalmente la base a toda experiencia vital cristiana; es esa “prueba” divina que cree el corazón, y si adoleciese de ella todo llevaría al sinsentido, edificando un mero ejercicio racional especulativo más o menos análogo a la forma antigua y posterior a la medieval con la razón pura moderna. Por esta razón, la genialidad anselmiana sobre advertirá esta vicisitud poniéndola en juego al comienzo de su itinerario cristológico:

Es más, sin la fe y la observancia de los mandamientos de Dios, no solamente queda imposibilitado el espíritu para comprender las verdades profundas, sino que ocurre también a veces que la inteligencia desaparece y la fe misma se pierde cuando hay abandono en conservar una buena conciencia (2008, p. 695).

Pero la tensión suscita fe-comprensión no termina ahí; Anselmo inspirado en la tradición paulina del Nuevo Testamento continúa:

Porque el Apóstol dice de algunos: Habiendo conocido a Dios, no le han glorificado como Dios, ni le han dado gracias, sino que se han descarriado en sus vanos juicios, y su corazón insensato se ha llenado de tinieblas. (Rm. 1,21). (2008, p.695).

La necesidad salvadora del acto redentorio de Cristo Jesús manifestado por Anselmo en el *Cur Deus Homo* permite meditar sobre la finalidad que cumple ésta para con el *telos* de la creación divina. Entonces se vuelve lícito preguntar ¿Por qué tuvo que existir el hombre? Y si la existencia fue necesaria ¿Por qué tendría que vivir y experimentar esta condición finita, impotente y pecadora? Precisamente, las respuestas a estas inquietudes se pueden esclarecer con los diversos argumentos anselmianos esparcidos a lo largo de su producción filosófica. Sin embargo, creemos ver que el manuscrito del *Cur Deus Homo* condensa gran parte de sus obras antecesoras,

respondiendo sintéticamente las *quaestiones* trazadas. A riesgo de volver a reiterar lo ya dilucidado, es indiscutible el enlace fe-razón-experiencia:

[...] del CDH: *-Cur Deus Homo-* su libro I, segunda sección (cc. 11 hasta el fin), es la asunción consciente y necesaria de la lógica exclusivamente racional tal como es vivida por el infiel (*ie* “sine experientia”), como dice el texto arriba citado). El libro II, por su parte, es la asunción de la lógica exclusivamente racional (*sola ratione*) de aquellos que tienen fe y gozan de su experiencia (Briancesco, 1979, p. 58).

I) Predestinación

De corruptione et gratia es un texto agustiniano donde los preceptos divinos explican su utilidad para la salvación humana. Asimismo, el tema sobre la predestinación será todo un tópico recurrente en las disputaciones medievales; *quaestio* no menor en lo tocante a la Encarnación divina. Respecto a este Misterio existe un entrecruzamiento con la salvación de los hombres hacia la vida eterna, dejando actuar la gracia del Señor en su creación: “Mt (20,16), Rm 8, (31-39), 2Tm (2,19)” (Instituto Monástico San Anselmo 2020 – M.III – La “paideia” y su presencia en la Regla de San Benito, p.38). Señalada la Verdad bíblica, subrayamos dos pasajes determinantes a la predestinación.

El primero refiere a la caída del demonio³⁸, el segundo a como Adán no perseveró en el bien. Antes del pecado original, es decir, previo al estado de caída de los primeros padres parece no corresponder un conflicto entre la relación alma-cuerpo; pues el estado de inocencia no quebrantaba la recta voluntad humana manteniendo puro el cuerpo al ser partícipes del paraíso. Esta predestinación representa esa sabiduría omnisapiente de Dios al haber creado al hombre dotándolo de libre albedrío. Por consiguiente, la Encarnación del Hijo de Dios inaugura una solución al problema de la corporalidad finita. El siguiente diagrama³⁹ podrá arrojar más claridad referente a este “conflicto” corporal humano con

³⁸ Cfr. *De casu diaboli* (2008) texto anselmiano que aborda este tema.

³⁹ Cfr. (Instituto Monástico San Anselmo 2020 – M.III – La “paideia” y su presencia en la Regla de San Benito, p.39)

el divino:

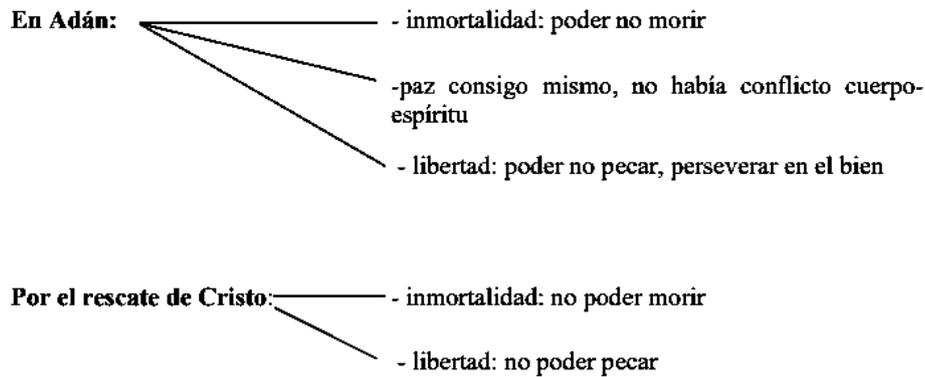


Diagrama 1

Dentro del estado de inocencia por parte de la creatura no existió un conflicto ontológico ni ético entre cuerpo-espíritu. No obstante, al cometer la primera falta imposibilitó la permanencia de este vínculo inmaculado perdiendo la santidad corpórea. San Anselmo trata la predestinación⁴⁰ ulteriormente al *Cur Deus Homo*, poniendo de manifiesto una continuidad irreducible con los otros Misterios divinos tratados.

J) Persona

Un sentido de unidad (característico de las religiones monoteístas) atribuido al concepto *persona* se hacía ya presente en la Regla del Santo Padre Benito; término clave y fundamental para el entendido cristiano. San Anselmo emplea esta categorización en *Cur Deus Homo* siguiendo la tradición doctrinal del Santo Padre Benito: “Cada acción y obra envuelve la totalidad de persona. Es un signo de que la persona es coherente en lo que hace, de otro modo sería un ser desintegrado.” (Instituto Monástico San Anselmo – M. IV. La relación filial con Dios según las Sagradas Escrituras y la Regla de San Benito, 2020, p. 13).

Esta definición fue bastante socorrida por S. Anselmo, pues se encuentra igualmente en la *Epistola de incarnatione Verbi*. La riqueza semántica de este término es tal que, gracias al Misterio de la Encarnación los primeros Padres alcanzarían a comprender intelectivamente decisivas cuestiones respecto al dogma del Ser-existencia de Dios, pero con mayor exactitud el Misterio de la Santa Trinidad. Esta dilucidación mediada gracias a una dialéctica aplicada demostraría un avance filosófico sin precedentes. Como se sabe por fe, la *persona* de Cristo, *id est*, el Hijo de Dios tomó por

⁴⁰ Cfr. *De la concordia de la presciencia, de la predestinación y gracia divina con el libre albedrío*.

madre a la Virgen María presentando ante la humanidad una persona distinta a las otras dos, es decir, al Dios-Hombre.

Por esta razón, asimismo del Misterio Pascual fue edificada la Santa iglesia, inscribiendo en la historia humana un vicario (alegórico) a Cristo. Consecuentemente, el sacramento eucarístico y/o la vida monástica (por ejemplo) no serán meras “emulaciones” o “representaciones”; su riqueza sacramental trasciende una imitación alegórica del Señor. Es él mismo que se presenta:

Sin embargo, a partir del Misterio de la Encarnación y de la Pascua de Cristo la figura vicaria ya no es simplemente “*tomar el lugar de*”, sino que la persona del Hijo “*asume*” la humanidad ofreciéndose Él y en Él a ella misma, de tal modo que no es un simple reemplazo, sino la más plena presentación de aquello que debía presentarse como ofrenda, el hombre mismo asumido por Dios (Instituto Monástico San Anselmo – M. III- La imagen de Cristo en el Abad (c.2), 2020, p. 6).

K) Trinidad

San Anselmo ilustra racionalmente la *persona* de Cristo, el Hijo de Dios; y con ello, dilucida al mismo tiempo parte del Misterio trinitario. La Santa Trinidad se convertirá entonces en una cuestión recurrente y ampliamente desarrollada en la filosofía anselmiana. Tempranamente Anselmo medita este Misterio de fe en varios capítulos del *Monologion*, el capítulo XXIII del *Proslogion*, pero será hasta la *Epistola De incarnatione Verbi* y el *Cur Deus Homo* donde alcanzaría el mayor esfuerzo intelectual de la Encarnación. El índice analítico de materias del Tomo I vertido en la obra anselmiana deja en claro una definición de la Santa Trinidad esbozada por el Santo Doctor:

la fe en la Santísima Trinidad 343; es peligroso errar en este Misterio: las tres divinas personas no son tres cosas, sino una 707, 725 ss.; de lo contrario, se seguiría que había tres dioses 707, 725 ss.; cada una de las tres personas es la esencia suprema y las tres juntas no son más que una esencia suprema que no puede ser ni mayor ni menor 293, 513 ss. (2008, p. 897).

Este breve fragmento sintetiza muy bien la comprensión filosófica del siglo XI respecto a la trinidad, corrigiendo los errores doctrinales arrastrados durante varios siglos. Sin embargo, magistralmente, Anselmo logró condensar con esta formulación una respuesta vital, resolviendo de golpe los conflictos eclesiológicos y teológicos no solo de su tiempo, sino que perdurarán con muy pocos cambios hasta la época contemporánea.

L) Historia

La llegada de Cristo aparece en la historia⁴¹. Es el acontecimiento experiencial originario que inaugura la vida del cristiano. Este hecho abre un inicio temporal posibilitando la redención del género humano debido a su causa pecadora. Es en el tiempo histórico donde acontece la génesis del encuentro con el Verbo de Dios hecho carne.

El libro II del *Cur Deus Homo* asume a Jesucristo dentro de la historia humana (Díez, 2009). De este modo, el Abad de Bec apoyando la razón en la fe quedará demostrará su necesidad histórica.

M) Exégesis medieval

La Edad Media fue una época característica donde permeaba constantemente un pensamiento simbólico. Dicha forma de expresión remite a figuras retóricas o inclusive otras manifestaciones del lenguaje, transmitiendo sentidos semánticos “ocultos”, nunca directos. De esta manera, el deber exegético se volvía clave para inteligir la verdad comparativa al momento de comprender racionalmente las disposiciones dadas por Dios con su Palabra y el ejemplo de Cristo. Por tanto, esta interpretación exegética medieval en sí misma no habrá de ser una condición imposibilitadora del proceso intelectual, pese a la transfiguración significativa del lenguaje. Así, se vuelve sumamente indispensable entender la base narrativa del discurso dictado por Dios, su Palabra reveladora a los hombres. La pluralidad de los Misterios divinos comparten este simbolismo medieval, aconteciendo el legítimo problema de quién y como habrá de interpretar las Sagradas Escrituras respecto a la necesidad y persona de Cristo.

Tras haber convenido esta modalidad hermenéutica, aparece permanentemente necesario recurrir a un orden lingüístico que inicie y termine con este pensamiento figurativo. Entonces, habrá de ser explicado intelectivamente el modo y origen del Verbo Encarnado, *a fortiori*, asumiendo una mediación con este modo de expresión simbólico cristiano. Según el modo de ver medieval, la Palabra divina siempre es verdadera; al hipostasiarse en la carne; vive y experimenta la misma realidad temporal de los hombres y de su lenguaje. Este lenguaje simbólico comúnmente queda expresado mediante parábolas; imágenes del lenguaje, cuyo motivo principal consistirá en replicar el cuerpo de Cristo: 1Co (12,27) “Y vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte”.

⁴¹ Cfr. Díez, (2009). *Cuadernos Monásticos 169 – Necesidad de Cristo en el Cur Deus Homo de San Anselmo*, pp. 229-240.

Un estudio histórico indica como la vida monástica occidental imita estas parábolas con su renunciada al mundo; se trata pues de seguir el ejemplo de Jesucristo. Eadmero cuando redactó la vida de Anselmo hizo hincapié sobre esta condición de vida. Así, no es gratuito que todo monje necesite encontrarse libre de todo aspecto mundano para ofrecerse enteramente a Dios:

La riqueza de este simbolismo es que, a partir de la Encarnación, encierra un sentido sacramental. Y así lo entendieron los monjes: quien se despoja las manos, quien apura sus pasos para realizar la obra pedida, ese tal imita a Cristo en sus mismas acciones. Quien está con las manos llenas de bienes no se encuentra libre (Instituto Monástico San Anselmo – M. IV- La relación filial con Dios según las Sagradas Escrituras y la Regla de San Benito, 2020, p. 37).

Ahora bien, el lenguaje medieval introyecta una comprensión distinta a la palabra literal o palabra en su sentido llano. Este orden simbólico interpretado a través de parábolas, es decir, lo anunciado por las Sagradas Escrituras trata de emular lo dictado por Jesucristo en el Nuevo Testamento. Por ende, esta exégesis contraria al común entendido de una lectura “exacta” o al pie de la letra muestra un camino hacia la realidad divina que inteligue al modo en que Jesús enseñó a sus discípulos (Salmo 135). De manera que el Antiguo Testamento era una Palabra recibida por los hombres, pero en contraste, el Nuevo Testamento vendría a inscribir una nueva Palabra inédita hasta ese entonces. De lo dicho con anterioridad en lo tocante a la Vida, ésta buena nueva abre el encuentro con una experiencia vital de lo real; movimiento heredado por la Palabra Encarnada. Dentro de la vasta cantidad de parábolas, una de las figuras más extendidas en el pensamiento cristiano es la del buen pastor; imagen la cual plasma teológicamente la Encarnación:

No se debe olvidar que la figura del buen Pastor fue la que se utilizó para representar a Cristo resucitado, llevando a sus ovejas a las aguas del Bautismo, de la resurrección. Por eso el pastor que carga con la oveja representa teológicamente la Encarnación (el Hijo de Dios carga la humanidad sobre sí), la Pasión (Cristo carga el pecado sobre sus hombros) y la Resurrección (el buen Pastor carga la oveja perdida). (Instituto Monástico San Anselmo. M. VI – El dinamismo de la paideia en la Regla de San Benito y de Nuestro Padre San Basilio, 2020, p. 36).

La presencia real de Cristo abre el paradigma simbólico a lo largo de toda la Edad Media, y es que debe decirse que San Benito puso en el centro al *Pater*, es decir, al Abad como aquella figura que encarna simbólicamente a Dios Padre, pero también a Cristo, pues este último fue quién entregó su vida por los hombres; edificando la iglesia engendró a sus hijos con el sacramento del bautismo. Consiguientemente, los monjes replicarían el ejemplo del Padre, imposibilidad para los monjes anacoretas; ya que en soledad no hay a quién pueda asistir o entregarse a un otro. De esta manera, el estudio cristológico anselmiano del *Cur Deus Homo* rebasa la simplicidad racional antropológica de la modernidad. Un camino mistagógico hace que el monje quede “revestido” de Cristo y

hace de él su presencia corporal en la comunidad monástica, es en sí mismo la figura de Cristo viviente (Instituto Monástico San Anselmo, 2020).

Simbólicamente hablando, la imagen de Cristo alude a un tipo de “relación” o “transparencia” a imagen y semejanza con Dios Padre. Entonces, una consecuencia natural en el pensamiento religioso cristiano, expresado estética y semióticamente el Abad o el Padre es un símbolo que hace la vez de Cristo. Para la confesión de fe asumida por este credo nunca pierde toda la complejidad y riqueza de su sentido teológico-sacramental (Instituto Monástico San Anselmo M. III – La imagen de Cristo en el Abad, 2020, p. 6).

Otra relevancia simbólica notable en estos Padres de la iglesia es el verdadero significado atribuido al símbolo, presencia real de lo divino. Para el cristiano este símbolo más allá de remitirnos a otra cosa también evoca a de la realidad presente, de lo material con lo divino; lugar donde emerge y confluyen las realidades materiales y espirituales. Por lo tanto, es en el simbolismo corporal donde acaece no solamente una interioridad, sino que está disuelta toda en su misma exterioridad; conviniendo la Encarnación del Verbo en tanto unidad:

Al descubrir el verdadero sentido del símbolo –no como anunciador o evocador de lo divino- sino como el que hace presente en su propia realidad material lo divino, el cuerpo, el trabajo, el esfuerzo y el *pensum servitutis* adquieren su mayor valor y restauran el orden de lo creado, de lo cotidiano. (Instituto Monástico San Anselmo. M.V – “Ora et labora” – El dinamismo litúrgico de la vida cotidiana, 2020, p, 43).

El concepto de liturgia (y en ocasiones el de la Palabra) mantiene un modo muy particular dentro del simbolismo medieval, el cual como hemos visto nos remite al Misterio de la Encarnación. No obstante, este término de liturgia en ciertas ocasiones llega a perder el significado preciso que le solían atribuir los medievales, pues los estudios contemporáneos no alcanzan a contrastar el origen traducido en un rico espectro cultural y de costumbres que se veían encontrarse entre los ritos judíos, romanos y bizantinos. A consecuencia, conviene ampliar más allá del entendido de la cultura occidental y ver que puede ofrecernos las culturas del medio-oriente, principalmente los testimonios patrísticos griegos. Por esto, la liturgia bizantina en la Época Medieval está cargada fuertemente por un simbolismo del Misterio Pascual, el cual, remite sin lugar a dudas al Misterio de la Encarnación. Y es que, pese a este simbolismo característico de este periodo, nos permite advertir ciertos pasajes análogos del cristianismo profesado por San Anselmo, al que tempranamente se había configurado con los primeros Padres griegos. Dicho de otra manera, las iglesias de occidente al igual que las del credo ortodoxo no temen en afirmar estos Misterios del cristianismo, base vital de su Palabra y de su

interpretación al concepto de Liturgia. Un apartado del estudio del Análisis de la sección litúrgica de la Regla de San Benito (2020) explica algunos de estos testimonios de la patrística, los cuales a nuestro propósito hacen notar estos entrecruzamientos doctrinales de los Padres griegos hacia la recepción que llegaría más tarde a la iglesia de Occidente, y que precisamente habría que revalorar en lo decisivo hasta el siglo XI con la figura de San Anselmo. Ciertamente, conviene asumir el contraste de cada credo cristiano, y en medida de ello pueda ser distinguido hasta qué punto los pensadores occidentales han sido deudores de estos pensadores griegos. Este estudio citado permite indagar en las semejanzas culturales, usos y costumbres que tenían ambos pueblos sobre el cristianismo, ya que generalmente de fondo estaban también en juego implícitamente ciertas prácticas del judaísmo. Específicamente, en la cuestión de la Encarnación, la liturgia romana muestra el carácter de vigilia que se tenía sobre la esperanza de la llegada de Cristo posterior a su muerte; *id est*, la prueba de su ausencia en el sepulcro. Desde otro modo, la Liturgia bizantina comparará este “descanso” de Jesús en el sepulcro con aquel del Creador, es decir, el primer *Sabbat*:

Jesús entró libremente en la muerte. Se despojó voluntariamente de la vida que había sumido el día de la Encarnación, pero para retomarla, transformada; abrazó nuestra condición incluso hasta su muerte. Todos los estados por los que pasa el hombre los conoció por experiencia. Esta muerte no es más que una etapa; la tradición la ha comparado a un sueño” (Instituto Monástico San Anselmo M. VIII. Análisis de la sección litúrgica de la Regla de San Benito, 2020, p. 21).

Notamos en esta cita del entendido de la liturgia bizantina como la decisión libre y voluntaria de Cristo para padecer en la cruz es una temática tratada también por los Padres latinos, y que San Anselmo no sería ajeno a esta cuestión. En el Libro II del *Cur Deus Homo* es explicado el modo de actuar de Cristo bajo la participación del libre albedrío, pero a diferencia del resto de los hombres este no obra por necesidad, ni tiene posibilidad alguna de incurrir en pecado. Este ejemplo citado permite apreciar el modo particular de la liturgia latina. Retomar este simbolismo medieval litúrgico ofrece una mayor precisión argumentativa a la respuesta dirigida al infiel y al judío de parte de Anselmo en su *Cur Deus Homo*; pues hemos puesto de relieve que en ciertas ocasiones no es preciso distinguir el tipo de liturgia tratada, y ello conllevaría a una imprecisión intelectual sobre una posible crítica dogmática a este Misterio de la Encarnación, la cual, San Anselmo intentó solventar con este diálogo.

N) Redención

El motivo central que hizo necesaria la Encarnación, y por el cual San Anselmo hace de su eje argumentativo al *Cur Deus Homo*, fue la redención del género humano. A

lo largo de sus dos libros se muestra la necesidad de la crucifixión, pues no existía otra manera que no fuese un Dios que tomase la naturaleza del hombre y pudiese así expiar el pecado original. Aunque parezca contrario a la razón, no convendría haber tomado una naturaleza distinta; Dios Padre dispuesto desde su eternidad la finalidad última de completar el acto de su creación de este modo. Pero, San Anselmo explica que no consistiría nada más en devolverle justicia a Dios Padre, tendría que ser restituida la falta con una entrega aún mayor, en otras palabras, debía ser compensada con un “algo más”.

Esta devolución mayor es la voluntad espontánea mediante el sacrificio del Hijo de Dios Encarnado, y solo así él sería el único capaz de poder decidir libremente si decide o no restaurar la salvación del género humano. Jesucristo al no encontrarse atado a ninguna necesidad ni voluntad decide morir por los hombres. Como consecuencia de lo anterior, Dios Padre otorga la posibilidad salvífica en el libre albedrío. Todos los seres humanos después de la muerte del hijo divino adquieren esta posible salvación.

De la Sagrada Escritura en la Carta a los Filipenses se dice que Jesucristo se hizo obediente hasta la muerte, suscribiendo un *exemplum* de *paideia* cristiana. La entrega amorosa sigue al mismo nivel de una buena y recta voluntad; síntesis de este acto redentorio. La Sagrada Escritura en la primera carta a Timoteo promulga el mensaje central de Jesús en este acto redentorio por la salvación a los pecadores, motivo de su Encarnación:

Palabra es digna de fe y de toda aceptación: que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales el primero soy yo. Más por esto alcance misericordia, para que en mí primero mostrase Cristo Jesús toda su longanimidad, para ejemplo viviente de los que habían de creer que él para la vida eterna. (1Tim 1,15-17).

Anselmo no restringiría la filosofía a ejercicios racionales independientes de su confesión de fe cristiana, más bien, al contrario, demostrará con razones necesarias el por qué y el como es posible a la intelección comprender este Misterio de la Encarnación. Frente a los ataques infieles y las peticiones de muchos deseosos de entender este Misterio San Anselmo edificó tal cuestión fundamental redentora a partir del Libro I, cap. I:

Los infieles tienen costumbre de servirse de esta cuestión como de una objeción contra los cristianos, de cuya simplicidad se burlan como de una inepticia, y muchos fieles se preguntan el motivo y la necesidad por la cual Dios se ha hecho hombre. (San Anselmo, 2008, p. 745).

Del supuesto a la necesidad de la Encarnación, esto es, el paso discursivo del Libro I al Libro II, Anselmo demostró la perfecta armonía trinitaria en la conveniencia que el Verbo de Dios acudiera a la persona de Cristo. Este motivo, inaugura la necesidad del acto redentorio, pero sin imprimirle una “necesidad” u “obligación” a Cristo en su actuar. Dicho de otra manera, la condición del libre albedrío estará presente aún en la figura de

Cristo sin ningún tipo de condicionamiento, permitiéndole un acto libre. Al respecto, en nuestro estudio, podemos concluir que este texto del *Cur Deus Homo* supone una argumentación de fondo alcanzada ya previamente en *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*. En conclusión, Cristo redentor constituye la razón necesaria del por qué de este Dios-hombre:

Mediante la donación de su vida mostró a los hombres que la justicia debe ser conservada siempre, también si por ella se debe padecer y morir. Con esa acción ejemplar obedece la voluntad del Padre y salva al género humano, pero al hacerlo ofreciendo su vida y muriendo excede el pedido paterno, porque el justo no merece la muerte (Díez, 2009, p. 239).

El índice analítico de materias contenido en el Tomo I de la obra anselmiana conviene en definir la redención como:

necesidad de la redención humana 831 ss.; esa redención no pudo hacerse más que satisfaciendo a Dios por el pecado 803 ss. Y 817 ss.; sólo podía satisfacer debidamente un Dios hombre (2008, p. 897).

La doctrina cristiana adquiere realidad por la muerte de Cristo. El texto del *Cur Deus Homo* insiste en esta necesidad y experiencia que tomó el Verbo divino encarnado y así padeció en este viacrucis. La doctrina cristiana, particularmente, los Padres San León y San Cesáreo detallan el como esta obra redentora anuncia la voluntad buena y propia del Padre, restaurando el pecado original; que en algún sentido también puede inscribir el fin último y conclusivo del *Cur Deus Homo*:

[...] la existencia de «voluntad propia buena» es el fruto por excelencia del Misterio de la Encarnación del Verbo, anunciada por los ángeles a los pastores, según el cual la raíz más profunda del pecado queda restaurada: *Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad* (Lc. 2,14). La voluntad del hombre ha sido transformada por la Encarnación del Hijo de Dios y ella es la fuente de la renovación más radical del cristiano, pues de ella brota todo lo demás (Instituto Monástico San Anselmo. M. IV – El Misterio pascual en la Regla y en la vida del monje, pp. 22-23).

3. Conclusiones

El cristianismo originalmente tuvo un accidentado decurso filosófico, disputando con el credo judío y razón (pagana) gentil. Sin embargo, fue tan firme su confesión de fe aunada a un perfeccionamiento intelectual; capacitándola para mantener una respuesta certera a las objeciones de estos debates interreligiosos. Sobre el Misterio del Verbo Encarnado apareció histórica y especulativamente una oportuna intervención filosófica de los primeros Santos Padres de la iglesia; hecho decisivo a través del cual Anselmo se beneficiaría de tales resultados. Así pues, examinamos analíticamente las diversas condiciones (que a nuestro juicio) fueron presentadas por esta filosofía patristica; espacio donde fue posible explicar intelectivamente la Encarnación de la Palabra de Dios.

Por otra parte, lo interesante a esta *quaestio* es que el mismo Abad de Bec intentaba demostrarles por petición a los monjes y las inquietudes de los infieles como se podría ver resuelta tan difícil cuestión sobre la Encarnación:

Muchos piden que se examene este problema, cuya solución ofrece, sin duda, grandes dificultades, pero que, una vez resuelto, está al alcance de todos: problema atrayente por su utilidad y por la belleza de las razones que invoca. Aunque los Santos Padres hayan tratado este tema de una manera que debía parecer suficiente, procuraré, sin embargo, mostrar a aquellos que me han hecho esta petición lo que Dios se signe descubrirme (San Anselmo, 2008, p. 745).

En suma, puede concluirse, ante la pluralidad de los Misterios cristianos, como el proceso intelectual advierte un eje unitario irreductible que atraviesa todas las dimensiones del pensamiento-realidad, específicamente entre espíritu-alma-cuerpo. El resultado alcanzado pone de manifiesto una verdad histórica necesaria, determinante en cada instante de lo real. Por ello, la *ratio* al arrancar desde la *fides* ha ido descubriendo los elementos esenciales para poder inteligir el Misterio de la Encarnación. Estos componentes o condiciones fueron absolutamente imprescindibles; pues preguntaríamos ¿Qué sucediese si faltase alguno de estos Misterios? La caída del demonio, la virginidad de María, el pecado original, la relación filial, la Voluntad del Padre, su Palabra...etc inscriben toda la lógica constitutiva del pensamiento cristiano y ante ella, la *sola ratione* debe adecuarse para poder racionalmente comprenderlos.

Definitivamente, el *Cur Deus Homo* sintetiza filosóficamente estos componentes expuestos. Este manuscrito anselmiano al tratarse de un estudio cristológico dota vitalmente a la razón una pieza clave para la intelección del credo cristiano. No obstante, la cualidad descubierta en esta hermenéutica al texto del Santo Padre puso de relieve una sistematicidad doctrinal; haciendo posible recuperar referencias textuales a las primeras explicaciones filosóficas del cristianismo primitivo. Por todo esto, finalmente, San Anselmo se convertiría en una pieza clave para la pre-escolástica medieval en lo tocante a la *quaestio* de la Encarnación.

Capítulo II. Hermenéutica estructural estética aplicada al libro I

*Que es necesario que El sea
Dios perfecto y Hombre
perfecto – San Anselmo*

1. Introducción

Antes de comenzar todo el recorrido interpretativo a los dos libros del *Cur Deus Homo* es de suma consideración tomar en cuenta el “prologuillo” que escribió Anselmo en su dedicatoria al Papa Urbano II. Este breve apartado marca todo el itinerario que habrá de recorrer la argumentación. En resumidas cuentas, el libro primero asume con razones necesarias e independientes de la verdad revelada (Pérez de Laborda, 2010, p. 77) la necesidad de la Encarnación de Dios con la persona de Cristo. Recordemos que este texto anselmiano se redactó en medio de la primera cruzada (1096), tomando una postura apologética en defensa de la Verdad cristiana. Sin embargo, en nuestra lectura advertimos la presencia de la dialéctica anselmiana del *fides quaerens intellectum*, en razón de que el libro segundo vendría a inscribir una intelección mayor motivada ya por la presencia de Cristo. San Anselmo disputa contra el infiel la necesidad racional de la Encarnación apoyada ahora en la Verdad de fe. El resultado de esta relación fe/razón no lo convertirá en una discusión de carácter dogmático, más bien amplía y profundiza este Misterio a nivel intelectual. El arzobispo de Canterbury presenta como la Sagrada Escritura invita con frecuencia a la investigación racional de la fe cristiana, exhortando de un modo filosófico la aproximación a la contemplación divina. De esta manera, el proceso intelectual queda situado como punto intermedio entre la fe y la visión (Pérez de Laborda, 2010, p. 79) de aquello que podemos tener de los Misterios divinos.

En la respuesta a la pregunta de por qué Dios se hizo hombre, puede señalarse una participación conjunta de Dios y los hombres. El Ser divino inscribió en la historia un acontecimiento de sí mismo en tanto hombre, posibilitando el encuentro con su creatura. Cristo vuelve real lo que hasta aquel entonces le estaba vedada a la filosofía antigua respecto a la Encarnación del *lógos*. Los principios teológicos de esta fe enlazan las categorías temporales entre lo finito y lo eterno. Por lo tanto, este texto anselmiano esclarece como habrá de entenderse los diversos atributos que toma la persona de Cristo, *id est*, el modo a través del cual vino a tomar una naturaleza humana, revelando al entendimiento esa temporalidad que hasta entonces no había experimentado; y al mismo nivel no contradice la omnisapiencia divina que el mismo ya sabía desde su eternidad.

Dicho de otra manera, en su omnipotencia dispuso desde todos los tiempos como

habría de ser asumida esa realidad corporal, terminando de completar así su plan revelado a los hombres desde el Antiguo Testamento.

San Anselmo inspirado fuertemente por el neoplatonismo de los primeros Padres de la iglesia dispone la argumentación de este manuscrito medieval a manera de diálogo. Estamos frente a un ejercicio medieval filosófico que ejemplifica muy bien la *disputatio* entre dos individuos que debaten sobre un tema particular. Esta reflexión queda ceñida concretamente contra aquellos que niegan el Misterio de la Encarnación representada Jesucristo.

Ahora bien, inmersos dentro de la argumentación, puede decirse que más allá de su carácter apologético lo decisivo ha sido la magnitud probatoria con razones necesarias acerca de la respuesta a este Misterio de fe; haciendo notar a los que contrarían a la perspectiva cristiana la nula oposición entre la Verdad revelada y la razón. El Doctor magnífico a nuestro modo de interpretar el *Cur Deus Homo* distingue dos modos explicativos sobre el Dios Encarnado. Primeramente, empleando un giro argumentativo del libro I al libro II, considera una serie de verdades doctrinales interrelacionadas entre sí mismas. Por ejemplo, dentro de las que destacan se refieren al acto redentorio, la virginidad de María, el Misterio de la Santa Trinidad, el libre albedrio y como habrá de entenderse la necesidad en la persona de Cristo. Estas verdades teológicas son condiciones que hacen posible la Encarnación, pues de otra manera el plan perfecto de Dios no habría podido realizarse. No obstante, aunado a lo ya dicho, proponemos que dichas condiciones pueden ser reinterpretadas bajo un espectro o campo argumentativo más amplio al que San Anselmo se concentró en este texto respecto al Misterio Pascual, es decir, Anselmo toma como eje central el acto redentorio. Sin embargo, no compartimos que una explicación intelectual de ese Misterio de fe quede reducida a dicho acto, pues conviniendo en la sistematicidad de su pensamiento, el Abad de Bec en obras sucesivas⁴² sigue tratando estas “condiciones” a nivel intelectual e inclusive sus obras antecesoras⁴³ ya previsualizaban el *Cur Deus Homo* haciéndolo nudo central a su pensamiento filosófico.

En resumidas cuentas, estas condiciones revelan los elementos propios presentes al momento que la Palabra de Dios se hizo carne. San Anselmo pese a la gran

⁴² Recordemos que las obras redactadas posteriores al *Cur Deus Homo* trataron la temática sobre la concepción virginal, el pecado original así de la procesión del Espíritu Santo. Entonces como puede advertirse, San Anselmo siguió desarrollando estas temáticas explicitadas en su obra sobre la Encarnación, pero que trató con mayor profundidad y rigurosidad en obras independientes.

⁴³ Por ejemplo, la Epístola sobre la Encarnación del Verbo.

consideración que mantiene a los Padres de la Iglesia contribuye con un magistral aporte, resultado de su investigación a esas razones de fe; producto ya del *fides quaerens intellectum*. Finalmente, toda esta trayectoria cobra sentido por la búsqueda de la contemplación divina, experiencia donde se ciñe toda la vida del cristiano.

2. Lectura diacrónica del *Cur Deus Homo*

Deudor de la metodología de Ricardo O. Díez, la hermenéutica estructural estética⁴⁴ es posible aplicar a un texto dos niveles de lectura. En nuestro caso, dicho método será ejecutado a este manuscrito anselmiano. El primer paso responde a una lectura diacrónica donde se realizarán cortes argumentativos a los diversos capítulos o apartados que componen ambos libros del *Cur Deus Homo*. Su complemento con el segundo paso o nivel ve la totalidad del discurso en la continuidad sincrónica⁴⁵ del mismo. Del primer momento, el discurso permitirá profundizar con buen detalle los elementos propios a estos Misterios de fe que dan mejor y mayor intelección a la Encarnación. Asumiendo este primer paso diacrónico, fraccionaremos el texto anselmiano nuevamente en dos etapas; división expositiva que respeta la segmentación argumentativa llevada a cabo por el Santo Doctor.

Del primer momento: A) Suponer que no existió la Encarnación divina. - Libro I

Del segundo momento: B) Demostrar la necesidad del por qué Dios tuvo que haberse Encarnado.- Libro II

Insistiendo en este punto metódico, el rasgo diacrónico pone de manifiesto las consecuencias necesarias dentro de la historia del ser humano heredada por la experiencia efectiva con la persona de Cristo. No obstante, es preciso mencionar que ante la fe tan firme que poseía San Anselmo en la Sagrada Escritura le permitió escuchar y responder con la *sola ratióne* las objeciones que tenían los paganos e infieles en la voz del interlocutor que tomó con el nombre de Boso (personaje que arremete contra la figura de Cristo e inclusive algunos otros Misterios divinos).

Entrando en materia del texto, el libro I mayormente problematiza los supuestos de parte de los infieles. Estas críticas al cristianismo se refutarán paulatinamente una a una ajustándose al modo a través del cual se vaya suscitando el diálogo, pues mediante respuestas provisionales se alcanzará con mayor soltura premisas tan evidentes para el

⁴⁴ Posee esta metodología una variante que condesa la argumentación en una representación simbólica. Cfr. ¿Si hay Dios, quién es? – Ricardo O. Díez

⁴⁵ Reservado para un apartado subsiguiente de esta investigación.

proceso intelectual, el cual será incapaz de no poder objetar más la imposibilidad de que no se hubiese Encarnado. Lo notable de esta primera aproximación ha sido el cambio sustancial que hace el razonamiento infiel sobre las verdades cristianas. Dicho lo cual, Anselmo confirma al final de este primer libro el motivo y necesidad de la Encarnación a lo cual Boso ya no pudo objetar. Estas etapas divisorias finalmente responden a dar precisión al propósito vertido en el prólogo de este libro anselmiano. Este acto intelectual hace evidente tanto al infiel como del judío la innegabilidad de un Espíritu no-Encarnado, mostrando su motivo central en la salvación del género humano.

Entre tanto, la inquietud de esta investigación ha sido buscar el origen de la Encarnación, si bien, ciertamente éste radica en la redención humana, la metodología anselmiana del *fides quaerens intellectum* ofrece la utilidad de comprender racionalmente este por qué. Aún con todo y ello, no se pierde de vista la autoridad de la Sagrada Escritura y la indemostrabilidad intelectual de los diversos Misterios de fe, razón suficiente de no traicionar al propio contexto medieval. Creemos ver bajo todos estos supuestos ya explicados un legítimo e invaluable ejercicio filosófico-teológico, eso es, suponer a la razón que Cristo no se hubiese Encarnado. Este enunciado por sí mismo jalonea la definición de necesidad en Dios, así del concepto latino *debere*.

Por lo tanto, estamos poniendo de relieve que este origen no solamente llama a la vida bienaventurada de los hombres, asocia e involucra ontológicamente el *esse* divino y su actuar en el mundo: ¿Cómo debió morir por los hombres, pero sin que nadie le obligara? Definidas las características que impulsan este motivo, la posibilidad de la razón abre dos escenarios centrados en la persona de Cristo: fuera y dentro de la historia humana. Sin lugar a dudas, esta última idea nos da pista sobre la originalidad del pensamiento cristiano medieval. De este modo, es palpable que el *Cur Deus Homo* puede ser considerado un estudio cristológico; una sistematicidad racional donde antepuesta la figura de Cristo condiciona e incorpora todo el discurso:

Con estos pensamientos, el pensar medieval edifica la historia introduciendo como centro y cumplimiento a Cristo y su acción salvadora, aquella por la que se redime a todo el género humano y se le ofrece la posibilidad de una nueva Alianza. Cuestiones que no podría plantear ni imaginar el pensamiento griego, el hebreo o algún otro y que tuvo que enfrentar la filosofía cristiana medieval, porque constituyen su centro vital (Díez, 2009, p. 240).

Este tópico de la Encarnación emprende filosóficamente un momento nunca visto en la historia de la filosofía, que si bien, el cristianismo primitivo se ocuparía de esclarecerlo, no sería trabajado con suficientemente profundidad como lo haría San Anselmo hasta el siglo XI, y es ahí donde radica la vitalidad e importancia de su

pensamiento. Este conjunto de libros presentados por el arzobispo de Canterbury constituye un *corpus* sistemático, base para el entramado de la escolástica tardía:

Jamás hasta él se había reunido un conjunto de doctrina tan completo y tan profundo sobre la redención como el que se encuentra en el *Cur Deus Homo*. No se había hecho más que aflorar el tema en una descripción externa y superficial (2008, p. 739).

Pero, ante todo, la clave al Misterio de la Encarnación ha sido el lugar que S. Anselmo delimitó a todo lo concerniente a esta *quaestio*; y así entonces es ahí donde se hace posible la dilucidación del mismo:

[...] que aclara maravillosamente todo lo concerniente al misterio de la Encarnación: su necesidad, la satisfacción superabundante, la obediencia perfectísima de Jesucristo a su Padre, la infinitud absoluta del pecado en cuanto es la ofensa de Dios, la imposibilidad de la satisfacción por una mera criatura, la conciliación de la libertad de Cristo con la necesidad o suma certidumbre de morir, la necesidad antecedente y consiguiente, etc. (2008, p. 740).

En último término, la Encarnación supone recorrer todos estos aspectos interrelacionados unos con los otros, en medida que el origen se encuentra vertido en todos éstos. Por consiguiente, dada esta pluralidad, un esquema general mostrará una visión del asunto, favoreciendo la respuesta conclusiva buscada.

3. Esquema diacrónico del *Cur Deus Homo*

Libro I

	Tema	Páginas
Respuesta a las objeciones de los infieles con razones necesarias (<i>sola ratione</i>) del por qué Dios se hizo hombre.		
1.- Prólogo, Cap. I - II	Cuestión fundamental • Mostrar el motivo y la necesidad de la Encarnación de Dios.	pp. 741-749
2.- Cap. III - Cap. VI	• Objeciones y respuestas a los infieles: Consideraciones iniciales de la redención. • Restauración de la naturaleza humana por una persona divina.	pp. 749-757
3.- Primera etapa sobre la ética cristiana Cap. VII	• El demonio, la libertad del hombre y la justicia divina.	pp.757-759
4.- Etapa sin Encarnación Cap. VIII Cap. IX Cap. X	• Nueva objeción infiel: Imposibilidad de la Encarnación. • Debilidad en la naturaleza humana. • De la muerte espontánea de Cristo y la obediencia a Dios Padre. (<i>Paideia</i> cristiana) • De la imposibilidad que nunca existió la Encarnación. • Razón necesaria del Verbo Encarnado. • Imposibilidad de salvar al mundo de otra manera.	pp.760-775

	<ul style="list-style-type: none"> • La muerte de Cristo responde a una necesidad ontológica. 	
<p>5.- Segunda etapa sobre la ética cristiana – Restitución de la falta cometida por el pecado original.</p> <p>Cap. XI</p>	<ul style="list-style-type: none"> • De la deuda del pecado original cometido por el hombre para con Dios: Restitución de la injuria cometida. 	pp. 775-777
6.- Cap. XII	<ul style="list-style-type: none"> • Si es conveniente que Dios por su pura misericordia perdone a los pecadores. • Imposibilidad del perdón por su sola misericordia. 	pp.777-781
<p>7.- Tercera etapa sobre la ética cristiana: Trilogía sobre el honor divino.</p> <p>Cap. XIII Cap. XIV Cap. XV</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Que la creatura restituya el honor debido al creador. • Imposible que Dios pierda su honor. • Descartadas finalmente las objeciones y repugnancias de la razón pagana respecto a la Encarnación divina. • Demostración de la necesidad y Encarnación de la muerte de Cristo por la restitución de la falta cometida por los hombres. 	pp. 781-787
<p>8.- Sección primera: Angelología: Trilogía sobre el ángel caído.</p> <p>Cap. XVI Cap. XVII Cap. XVIII</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Numerología de los ángeles: Que los ángeles caídos deberán ser substituidos por otro número igual de entre los hombres. • No es posible reemplazar a los ángeles por otros iguales a éstos. 	pp. 787 - 807

	<ul style="list-style-type: none"> • Cuestión numerológica de los hombres entre los ángeles caídos. 	
<p>9.- Sección segunda Antropología⁴⁶ cristiana. Hamartiología</p> <p>Cap. XIX</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El hombre no se puede salvar sin expiar sus faltas. 	pp. 803-807
10.- Cap. XX	<ul style="list-style-type: none"> • La salvación solamente está en proporción con la falta cometida, y como el hombre es impotente para dársela a sí mismo. • Ejercicio racional sobre como restituir la falta cometida. 	pp. 807-811
11.- Cap. XXI	<ul style="list-style-type: none"> • Qué tan grave es el pecado. 	pp. 811-813
12.- Cap. XXII	<ul style="list-style-type: none"> • El hombre cometió injuria a Dios cuando el diablo lo venció, y como no puede satisfacer a Dios lo que le debe. • El hombre no puede vencer por sí solo al diablo. 	

⁴⁶ La traducción del P. Julián Alameda al Cur Deus Homo anota en el título del cap. XIX una consideración a la necesidad de la Encarnación interpretada desde la caída del demonio. Por tanto, hace mención a las demostraciones previas comprendidas desde el cap. XII al cap. XVI: “A las razones indicadas en dichos capítulos añade ahora que es imposible que Dios substituya por hombres a los ángeles caídos si antes no hacen penitencia de sus pecados en una forma u otra, ya que deberían ser iguales a los ángeles caídos si éstos no hubiesen pecado, y, por lo mismo, iguales a los que se conservaron fieles a Dios, es decir, no solamente justos, sino impecables. Pero ¿quién podrá comparar e igualar con ellos a hombres privados de la gracia divina? Luego si el número de los ángeles ha de ser sustituido por hombres, hay que decir que es necesaria la Encarnación” (Alameda, 2008, pp. 804-805).

13.- Cap. XXIII Cap. XXIV	<ul style="list-style-type: none"> • Qué es lo que el hombre quitó a Dios al pecar y que no puede devolverle. • Si el hombre no da a Dios lo que debe no alcanzará la vida bienaventurada ni podrá ser excusado de su impotencia. 	pp. 815-823
14.- Sección tercera – Conclusión del libro I Cap. XXV	<ul style="list-style-type: none"> • Qué necesariamente por Cristo se salva el hombre. • Intelección racional demostrativa sobre aquello que la fe católica cree de Cristo. 	pp. 823-825

Libro II

	Tema	Páginas
Demostrar la necesidad de la Encarnación.		
Primera etapa – Cuestión histórica de la aparición de Cristo 1.- Se presupone la existencia de Cristo dentro de la historia humana. Cap. I – IV Cualidades antropológicas heredadas por la naturaleza santa del Dios-hombre.	<ul style="list-style-type: none"> • Finalidad humana, resurrección de los muertos y la realización del plan divino. 	pp. 827-831
2.- Interpretación propia e impropia de la necesidad divina Cap. V – VII Cap. V	<ul style="list-style-type: none"> • Como debe entenderse la necesidad en Dios. 	pp. 831-837 pp. 831-833

3.-Cap. VI	<ul style="list-style-type: none"> • Solamente un Dios-hombre puede necesariamente salvar a los hombres. 	pp. 833-835
<p>Segunda etapa – Sobre el origen de la persona de Cristo.</p> <p>4.-Cambio argumentativo: Del por qué al cómo puede ser Dios-hombre. Cap. VII</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Que es necesario que sea Dios y hombre perfecto 	pp. 835-837
<p>5.- Dónde y cómo Dios tomó la naturaleza humana. (origen explicativo-racional sobre la Encarnación) Cap. VIII</p>	<ul style="list-style-type: none"> • De la conveniencia del Verbo al tomar la naturaleza humana de la raza de Adán y el Misterio de la virginidad de María. 	pp. 837-841
<p>6.- Recuento de la Epistola sobre la Encarnación del Verbo. Cap. IX</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Que es necesario que el Verbo forme una sola persona con el hombre en Jesucristo. 	pp. 841-843
<p>Tercera etapa - Cristología5.- Atributos de la naturaleza de Cristo: Cap. X - XIV</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Recta voluntad y santidad de Cristo. • De la muerte de Cristo: Espontánea y libre para la expiación de los pecados. •Cristo no participa de la miseria humana. •No existe ignorancia en él. •Como su muerte aventaja en mérito a todos los pecados cometidos por el hombre. 	pp. 843-859
<p>6.- Límite intelectual del por qué y cómo se cumple</p>	<ul style="list-style-type: none"> •Como aún su muerte borra los pecados de 	pp. 859-861

el plan divino a través de una sola persona divina y humana. Cap. XV	aquellos que le quitaron su vida.	
7.-Cap. XVI	<ul style="list-style-type: none"> • Como Dios tomó la naturaleza humana sin pecado. • De la virginidad de María 	pp. 861-871
8.- Resumen Cap. XVII	<ul style="list-style-type: none"> • Qué en Dios no hay necesidad o imposibilidad y como ha de entenderse ésta. 	pp. 871-879
9.- Cap. XVIII 10.- Cap. XIX	<ul style="list-style-type: none"> • Como la vida de Cristo satisface la deuda con Dios Padre. • Como Cristo debió y no debió padecer. • De su muerte se sigue la salvación del género humano. 	pp. 879-883 pp. 883-887
11.- Se interrumpe el diálogo entre San Anselmo y Boso. Cap. XX – XXI	<ul style="list-style-type: none"> • Sobre la grandeza de la misericordia divina. • Qué el demonio no puede alcanzar el perdón. 	pp. 887 - 889
12.-Reaparece el diálogo con una conclusión final al libro II y al <i>Cur Deus Homo</i> . Cap. XXII	<ul style="list-style-type: none"> • El Antiguo y Nuevo Testamento contienen la Verdad de la Encarnación. • Queda demostrada a la razón pagana y a los judíos haber probado la necesidad de la Encarnación del Hijo de Dios. 	pp. 889 - 891

4. Diacronía del Libro I

A) Primera etapa – Consideración inicial

El primer momento del *Cur Deus Homo*, y, por consiguiente, de este libro I sería postular el supuesto de que hubiese acontecido si no se hubiese encarnado Dios. De esta manera, el objetivo del proceso intelectual o ejercicio dialéctico aplicado demostraría si es posible o no a la razón la salvación del género humano. Esta búsqueda racional por tratarse de una *disputatio* contra el infiel enmarca ciertas condiciones a través de las cuales se desarrollará toda la argumentación. Primeramente, es puesto en juego el debate interpretativo en forma de dialogo, sin recurrir a las Sagradas Escrituras. Así entonces, uno de los propósitos centrales será responder a las exigencias del infiel. Boso quién participa en contra de la religión católica expondrá las *quaestiones*; Anselmo las responderá. Ahora bien, con razones necesarias y sin apoyarse en la principal autoridad cristiana de la Palabra revelada inicia Anselmo el recorrido intelectual de esta primera etapa. Sin embargo, anticipadamente puede señalarse que la respuesta última a este debate sobre el por qué de la Encarnación (en defensa de Anselmo) no dejará sentir una reacción temprana al límite o imposibilidad intelectual (absoluta) a este Misterio, es decir, Anselmo pondrá de manifiesto que si es necesaria la Encarnación del Hijo de Dios pero que no es posible exponerla en su totalidad; Verdad tan firme y profunda que sigue haciendo eco a lo largo de todo el diálogo:

<p>“Quod si aliquatenus quaestioni tuae satisfacere potero, certum esse debet quia et sapientior me plenius hoc facere poterit. Immo sciendum est quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes” – (San Anselmo, 2008, p. 748).</p>	<p>“Pero quiero hacer notar que, aunque mi respuesta te satisfaga un tanto, hay que tener por cierto que otro más sabio que yo puede hacerlo mejor; es más que, por mucho que el hombre profundice en ese misterio, nunca llegará a penetrar el hondo sentido del mismo” (San Anselmo, 2008, p. 749).</p>
---	---

B) Prólogo - Cuestión fundamental

Situamos este bloque de capítulos en conjunto con el prólogo por la sencilla razón que tratan de una temática introductoria, esto es, la cuestión fundamental de este libro I.

Es precisamente en esta sección argumentativo el lugar donde San Anselmo expone los inconvenientes padecidos por la intranquilidad que vivió en su primer exilio⁴⁷. Al respecto la tarea principal será defender este credo cristiano contras las objeciones ya dichas:

<p>“Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem christianam quasi fatuam deridentes obicere et fideles multi in corde versare; qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit”. (San Anselmo, 2008, p. 744).</p>	<p>“Los infieles tienen costumbre de servirse de esta cuestión como de una objeción contra los cristianos, de cuya simplicidad se burlan como de una ineptia, y muchos fieles se preguntan el motivo y la necesidad por la cual Dios se ha hecho hombre y ha dado la vida al mundo por su muerte, como lo creemos y lo confesamos, ya que podría haberlo hecho por otra persona, bien por un ángel, bien por un hombre, bien por su sola voluntad” (San Anselmo, 2008, p. 745).</p>
--	---

Anselmo como interlocutor manifiesta la complejidad de esta tarea correspondiendo una conjunción entre necesidad con la voluntad divina. Para responder a estas cuestiones es conveniente delimitar los criterios o “estatutos” convenidos por ambas partes. La primera objeción infiel critica porque Dios al ser omnipotente tendría que rechazar su propia naturaleza ilimitada:

<p>“Quapropter quoniam gratia Dei praeveniente fidem nostrae redemptionis sic puto me tenere, ut etiam si nulla possum quod credo ratione comprehendere, nihil tanem sit quod ab eius firmitate me valeat evellere, a te peto mihi aperiri quod, ut scis,</p>	<p>“Por lo cual, como por la gracia inmerecida de Dios me creo tan firme en la fe de nuestra redención, que, aunque no pudiera comprenderla por la razón, no hay nada que pudiera arrancarme de ella, te pido que me aclares lo que, como</p>
---	---

⁴⁷ Este acontecimiento no ha sido menor. Anecdóticamente se sabe que San Anselmo tuvo que terminar con mayor premura la redacción del *Cur Deus Homo*. Así, más adelante terminará por desarrollar con mayor precisión otras *quaestiones* en obras ulteriores a este texto, pero que siguen implicando cuestiones ya esbozadas en esta misma temática de la Encarnación.

plures mecum petunt: qua necessitate et ratione Deus, cum sit omnipotens humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit.” (San Anselmo, 2008, p. 746).	sabes, otros muchos piden conmigo, a saber: por qué necesidad y motivo Dios, siendo omnipotente, tomó nuestra vil y débil para restaurarla” (San Anselmo, 2008, p. 747).
--	--

Una vez establecidas las condiciones dialécticas que se emplearán en el desarrollo argumentativo, este Cap. II “Cómo han de entender las cosas que diremos”, Anselmo delimitará con una condición última otro motivo (pero no menor) el como debe seguirse esta búsqueda racional:

“Est et aliud propter quod video aut vix aut nullatenus posse ad plenum inter nos da hac re nunc tractare, quoniam ad hoc est necessaria notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum, quae sic se habent [...]” (San Anselmo, 2008, p. 746).	“Hay otro motivo por el cual creo que casi no se puede tratar de este asunto de un modo completo entre nosotros, y es que para eso se necesita tener una noción clara de lo que se entiende por poder, necesidad, voluntad y otras muchas cosas entre sí tan unidas, que no se pueden conocer plenamente las unas sin las otras [...]” (San Anselmo, 2008, p. 747).
--	---

Por tanto, es requerido dentro de este aparato categorial-sistemático algunos otros elementos útiles y necesarios para dilucidar la Encarnación. Así, un estudio cristológico vendrá a inscribir los factores complementarios a este estudio; interrelacionando los Misterios heredados por la confesión de fe cristiana.

C) Objeciones y respuestas a los infieles

El cap. III en boca de Boso emprende la disputa teológico-filosófica en favor de los infieles centrándose en la persona de Cristo. Según ellos, se burlan del como Dios tuvo que perder su condición divina, rebajándose a una condición humana (finita), encarnándose en el seno de una mujer padeciendo todos los inconvenientes propios de una creatura. San Anselmo, inmediatamente replicará en defensa de tales ataques doctrinales que ante tales “males” estos no pueden ser atribuidos a Dios, sino todo lo contrario, la Encarnación del Verbo viene prodigiosamente a restaurar las faltas humanas:

<p>“Si enim diligenter considerarent quam convenienter hoc modo procurata sit humana restauratio, non deriderent nostram simplicitatem, sed Dei nobiscum laudarent sapientem benignitatem” (San Anselmo, 2008, p. 750).</p>	<p>“Pues si considerasen atentamente los infieles con cuánta armonía ha sido restaurada de esa forma la naturaleza humana, no se burlarían de nuestra simplicidad, sino que alabarían con nosotros la sabia benignidad de Dios” (San Anselmo, 2008, p. 751).</p>
---	--

Aún con esta decisiva respuesta Anselmo no evitará en recurrir a la *rationibus necessari*, razón al alcance de todos, probando como fue devuelta la vida mediante la obediencia del Hijo venciendo al demonio. Por otra parte, el último párrafo del cap. III incorpora con mayor rigor estas contestaciones, pero sucede que antes de ser aceptadas, para ellos no parece demostrar aquello que el acto intelectual debería explicar.

Del cap. IV al cap. VI el diálogo seguirá insistiendo en la arbitrariedad de la confesión cristiana, pues al contradecir el principio de individuación la Santa Trinidad queda fuera de toda posible racionalidad. Así entonces, más allá de esta “frustración intelectual” Anselmo ilustrará la razonabilidad de esta Verdad, asumiendo la necesidad ontológica de Dios. Ante tal necesidad redentora del género humano la razón observa preliminarmente dos alternativas:

- 1.- La salvación humana por la sola voluntad divina.
- 2.- El acto redentorio dado por otro hombre.

Continuando con el camino argumentativo, el cap. V resuelve si la redención era posible por una persona distinta a Dios, *id est*, por un ángel o por otro hombre. Una exégesis bíblica podría sobre la disputa la imposibilidad salvífica por otro ser que no fuese Dios, particularmente como ya se sabe una persona divina. El texto sagrado ya implicaba que no se puede ser siervo de dos amos (Mateo 6,24). En función de lo anterior, si fuese cierto que verdaderamente el hombre es redimido por un ser no-divino tendría que servirle a éste limitando su condición servil a otro que no tuviese la omnipotencia de Dios, lo cual, no sería congruente⁴⁸. Por tanto, el título del cap. V es una suerte de resumen de lo ya explicado:

⁴⁸ El texto del *Cur Deus Homo* al ser posterior del *Proslogion* implica ya todos los atributos explicados previamente por San Anselmo, especialmente su omnipotencia. Cfr. Cap III.

<p>“Quod redemptio hominis non potuit fieri per aliam quam per dei personam” (San Anselmo, 2008, p. 752).</p>	<p>“Que la redención del hombre no puede hacerse por una persona que no fuese divina” (San Anselmo, 2008, p. 753).</p>
---	--

Anselmo apela a la mayor autoridad sobre toda creatura, disipando de golpe toda oportunidad ontológica y de obediencia⁴⁹ de parte de la creatura a otro que no fuese Dios. Manteniendo este tópico acerca de la reflexión fundamental sobre la Muerte del Hijo por la redención humana, el cap. VI suma más objeciones impías cuyo propósito último será continuar con el entredicho contra-argumentativo de la Encarnación divina. Pero ¿Por qué critican los infieles que Dios ha redimido con su muerte? Si Boso ha de ser consecuente con lo ya dicho hasta este punto, es decir, fue demostrada la imposibilidad de la restauración humana por otra persona no-divina (cap. V), este vocero de la infidelidad cristiana insistirá en la exclusividad de la voluntad divina y además añade: “¿Cuál sería el sentido de sufrir todos estos inconvenientes de padecer en la cruz sin ningún motivo?” (San Anselmo, 2008, p. 755). Vayamos directamente a la cita de este altercado filosófico:

<p>“[...] quomodo sapientem illum potestis ostendere quem sine ulla ratione tam indecentia velle pati asseritis?” (San Anselmo, 2008, p. 754).</p>	<p>“[...] cómo podréis reconocer como sabio a aquel que, según aseguráis sufrió tantas cosas inconvenientes sin motivo? (San Anselmo, 2008, p. 755).</p>
--	--

Una vez más en la discusión es puesto en juego el cómo habrá de entenderse el concepto de necesidad divina, pues el conflicto sigue editado a la Voluntad. Si un ser todopoderoso con su propio querer todo lo puede bastaría para por su gracia perdonase la falta original cometida por el hombre, pero si no pudo de esa manera por sí mismo teniendo por necesidad tomar una naturaleza humana y no de otra manera ¿Esa necesidad no lo condiciona a sí mismo? De ser así, no es libre, por tanto, se hablaría de un límite en la ipseidad de su omnipotencia:

⁴⁹ La paideia cristiana será un tema recurrente en este texto respecto a la obediencia del Hijo para con el Padre.

<p>“Nonne Dei omnipotentia regnat ubique? Quomodo ergo indigebat Deus ut ad vincendum diabolum de caelo descenderet? Haec nobis infideles obicere posse videntur.” (San Anselmo, 2008, p. 756).</p>	<p>“¿Cómo entonces fue necesario que Dios bajase del cielo para vencer al demonio? Estas son las objeciones que pueden ponerlos los infieles” (San Anselmo, 2008, p. 757).</p>
---	--

D) Ética cristiana

Una meditación ética sobre el mal⁵⁰ pone en marcha este cap. VII. A efectos de liberar al hombre del pecado, el Santo Doctor utilizará discursivamente el recurso a la justicia divina. A diferencia del credo judío, para el cristianismo, el hombre solamente puede salir de los tormentos demoniacos por la máxima entrega amorosa de Cristo padeciendo en la cruz. Recordemos que tanto el demonio como el hombre se encuentran bajo el poder divino y por ello al ser seres impotentes no pueden por sí mismos librarse de su condición pecadora. A manera resolutiva, el demonio no tiene ningún poder y/o derecho sobre Dios, pero tampoco sobre el hombre. El juicio del Ser recto de Voluntad actúa con el justo decreto que castiga justamente otorgando perdón y misericordia a quien se ha hecho siervo del pecado:

<p>“Nihil igitur erat in diabolo, cur Deus contra illum ad liberandum hominem sua uti fortitudine non deberet” (San Anselmo, 2008, p. 758).</p>	<p>“Por tanto, ningún derecho había en el demonio que impidiese a Dios usar de su fuerza contra él y libertar al hombre” (San Anselmo, 2008, p. 759).</p>
---	---

E) Imposibilidad de la Encarnación – Nueva objeción

En la incipiente discusión álgida sobre dirimir estas objeciones de parte del paganismo, pero sobre todo en particular del credo judío, el concepto de necesidad divina

⁵⁰ Anteriormente al *Cur Deus Homo* San Anselmo afronta el problema del mal en su texto *De casu diaboli*. Sin embargo, la novedad de este texto posterior sobre la Encarnación circunscribe su necesidad a efecto de liberar al hombre utilizando la justicia divina.

será el núcleo central a la *disputatio* de la Encarnación inaugurado en este cap. VIII. La lógica del pensamiento metafísico medieval podría resumirse de la siguiente manera:

Si un ser todopoderoso con su voluntad propia todo lo puede, bastaría que sencillamente por su propia gracia perdonase la falta original cometida por el primer hombre. Si no puede de esta manera por sí mismo, y teniendo así por necesidad tomar la naturaleza humana y no de otra manera ¿Esa necesidad no condicionaría su omnipotencia? De ser así, Dios no sería libre, *ergo*, mostrado una limitante ontológica de su magnificencia. Conviene citar las palabras del infiel para mostrar con mayor evidencia a la razón si verdaderamente existe límite en el ser magnífico a todas las cosas:

<p>“quo sensu audetis proferre? Nonne Dei omnipotentia regnat ubique? Quomodo ergo indigebat Deus ut ad vincendum diabolum de caelo descenderet? Haec nobis infideles obicere posse videntur (San Anselmo, 2008, p. 756).</p>	<p>¿Cómo se compagina entonces vuestra doctrina de que la omnipotencia de Dios reina por doquiera? ¿Cómo entonces fue necesario que Dios bajase del cielo para vencer al demonio? Estas son las objeciones que pueden ponerlos los infieles” (San Anselmo, 2008, p. 757).</p>
---	---

Es pertinente no perder de vista la temática ética sobre el mal; tópico tan próximo a la cuestión de la voluntad divina. Es decir, el mismo carácter volitivo de Dios podría responder cualquier pregunta señalada con respecto no solo a la Encarnación sino a cualquier otra acción que la misma razón intente inteligir. No obstante, recordemos que, para San Anselmo, la fe busca la intelección, y por tanto, no debe rebasar ciertos límites infranqueables, lo cual nos llevaría a suponer un reducto racional en lo tocante a la génesis u origen mismo de la voluntad de este Ser por encima a todo. Sin embargo, el arzobispo de Canterbury nos aproxima a una explicación filosófica capaz de responder magistralmente la resolución dispuesta por el propio Dios al acto constitutivo necesario de tomar un cuerpo humano. Como se sabe, el cristianismo hace toda una defensa frente al demonio. Este apartado del *Cur Deus Homo* pone de manifiesto una nueva cuestión atribuida a la persona de Cristo; *quaestio* que anteriormente no había sido tratada con tanta profundidad por los Padres de la Iglesia. Entonces, los capítulos del VIII al X atinan en resolver con esta trilogía temática un acto dilucidador sobre los supuestos inconvenientes que tendría que haber padecido Dios aún con su omnipotencia. Desde nuestra investigación alcanzamos a marcar un paralelismo discursivo entre el

pensamiento pagano con la confesión de fe judía, esto es, según tales objeciones demostrarían la poca utilidad de esta naturaleza humana-divina, fundamentando la inutilidad de la figura de Cristo. Por tanto, por la poca conveniencia a la majestad divina sería revelado al pensamiento la futilidad de los atributos de este Dios monoteísta. Dicho de otra manera, la Encarnación del Verbo indicaría objeciones directas a la explicación racional que intenta ser inteligida. Por ende, la extensión de los presentes capítulos citados será mayor en contraste a los hasta ahora disputados por el Santo Doctor. Así, dos ejes temáticos quedan implicados: La naturaleza dual de la persona de Cristo.

Preliminarmente, el cap. VIII problematiza la racionalidad del obrar divino. Si partimos del hecho respecto una voluntad perfecta, y que precisamente nunca va en contra de la razón (por ser perfecta) ¿Por qué el altísimo tendría con tantas humillaciones soportar la debilidad de la substancia humana?

<p>“Ut breviter dicam: Altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore” (San Anselmo, 2008, p. 760).</p>	<p>“Para expresarlo en dos palabras: que el Altísimo baje a tantas humillaciones, que el que es todopoderoso haga una cosa con tanto trabajo” (San Anselmo, 2008, p. 761).</p>
--	--

La respuesta facilitada por el Doctor Magnífico a nuestro modo interpretativo implica la dialéctica del *fides quaerens intellectum*. Primeramente, Anselmo recurre a su fe cristiana:

<p>“Qui hoc dicunt, non intelligent quod credimus” (San Anselmo, 2008, p. 760).</p>	<p>“Los que esto dicen no entienden lo que creemos” (San Anselmo, 2008, p. 761).</p>
---	--

Por su parte, como se ha explicado con anterioridad el arzobispo de Canterbury no desprecia el valor intelectual de esta fe. Precisamente es remarcado el término latino *intelligunt*. Entre tanto, Anselmo motiva no imponer la creencia al hereje, quiere demostrarle con razones necesarias la racionalidad explicativa del cuerpo divino. Así entonces, la incompreensión pagana consistiría en sostener una atribución sobre la debilidad humana a la naturaleza divina en la persona de Cristo. El Hijo de Dios no expresó humillación alguna en esta naturaleza, más bien, al contrario, la Encarnación vendría a ser la exaltación de la misma naturaleza humana, motivo de su salvación:

<p>“Non ergo in incarnatione Dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata” (San Anselmo, 2008, p. 760).</p>	<p>“y que en la encarnación no hay ninguna humillación para Dios, sino una exaltación de la naturaleza humana” (San Anselmo, 2008, p. 761).</p>
---	---

Posteriormente a estos párrafos citados, el orden lógico de la discusión comenzaría ya de parte de Boso a una aceptación demostrativa-racional en lo tocante a la naturaleza divina de la persona de un Dios-hombre. Puede argumentarse entonces a favor de un avance intelectual racional de fe cristiana; resultando como se verá posteriormente en un modo explicativo del origen de la Encarnación. Pese a todo, sobreviene una nueva inconformidad, efectuando un giro discursivo en esta *disputatio* subrayando ahora el inconveniente injusto de Dios Padre al haber entregado a muerte a su propio Hijo; *id est*, condenándolo a morir necesariamente contra su propia voluntad por un acto malhechor que él no cometió y además por ello no debería de padecer en la cruz por esta injusticia.

<p>“Quae autem iustitia est hominem omnium iustissimum morti trader pro peccatore? Quis homo, si innocentem damnaret ut nocentem liberaret, damnandus non diiudicaretur?” (San Anselmo, 2008, p. 760).</p>	<p>“¿Qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte por los pecadores al hombre más justo de todos? ¿Qué hombre habría que no fuese juzgado digno de condenación si, por librar a un malhechor, condenase a un inocente?” (San Anselmo, 2008, p. 761).</p>
--	--

La muerte del Hijo entregada por los hombres se convertirá en el segundo eje temático que ha inspirado fuertemente las próximas *quaestiones* desarrolladas en estos tres capítulos. Así, ulteriormente, según el discurrir anselmiano quedará resuelto con mayor profundidad lo hasta ahora disputado. Este cap. VIII motivará ahora los inconvenientes atribuidos a la omnipotencia, omnisapientia y justicia de Dios Padre.

De esta supuesta acción injusta entre la persona de Cristo con Dios Padre, Anselmo aclarará como el Padre no condena a su propio Hijo con el acto injustificado de su muerte; convirtiendo el punto central de este cap. IX, llevando por título:

“<<Que murió espontáneamente, y qué decir <<hecho obediente hasta la muerte>>, y <<Por eso Dios le exalto>>, y <<No vine a hacer mi voluntad>>, y <<No perdonó

a su propio hijo>>, y <<No como yo quiero, sino como tú>>” (San Anselmo, 2008, p. 763).

Toda esta discrepancia llamará a un nuevo requisito en el diálogo de este primer libro, esto es, el uso de varias citas textuales apelativas a las Sagradas Escrituras. No obstante, habrá que ser señalado el grado racional donde Anselmo se apropia de ellas demostrando su carácter intelectual. Análogamente, el Doctor magnífico solventará la cuestión del como debe entenderse el concepto latino *didicit* (aprender) inaugurando dos maneras semánticas de obediencia. De las objeciones ya presentadas la primera remite a (Fil 2,8) “Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (P. 763). En sentido estricto, puede ser declarado la nula injusticia de Dios a Cristo, pues él nunca lo condenó a que muriese; más bien, él espontáneamente por obediencia decide redimir al género humano conservando la recta verdad y justicia de su Padre: máximo ejemplo de una verdadera *paideia* cristiana:

<p>“Non ergo coegit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret” (San Anselmo, 2008, 764).</p>	<p>“Luego no obligó Dios a Cristo a que muriese, ya que en él no hubo pecado, sino que él mismo se ofreció a muerte, no por la obediencia de tener que abandonar la vida, sino por la obediencia de guardar la justicia, en la que perseveró con tanta constancia, que por ella incurrió en la muerte” (San Anselmo, 2008, p.765).</p>
---	--

La obediencia viene dada por un mandato divino. Pero frente al altercado pagano no comprende el como esta obediencia no es necesariamente obligatoria, sino libre y desinteresada. San Anselmo lidiará a esta objeción con la premisa resolutive en la persona de Cristo. El Santo Padre explica desde esta persona de la Santa Trinidad como debió guardar la obediencia sin ser condicionado en ningún momento.

Finalmente, es una de las tantas maneras de entender la *praxis* del aprendizaje o mejor dicho la verdadera *paideia* cristiana:

- 1.- Por su ejemplo enseñó a otros a obedecer (p. 767).
- 2.- Aprendió por experiencia.

Por tanto, importa ver a detalle el carácter hermenéutico atribuido de San Anselmo al concepto de obediencia. Esto es, se trata de un aprendizaje por el mismo acto de llevar a cabo el mandato mismo; guardando paralelamente en sí la recta voluntad de Dios Padre

y la misma voluntad que hace cumplirlo. El modo único capaz de restaurar la primera falta humana debía ser dispuesta con la muerte de Cristo, pues el hombre por sí mismo no podría salvarse. Aunado a lo anterior, Cristo tampoco acuerda cumplir este mandato por alguna exaltación y/o recompensa, ya que todo lo del Padre le era suyo (Io. 16,15). (p.767). A la postre, para concluir este capítulo IX Anselmo vuelve a reiterar (al igual que el cap. XVIII) sobre la naturaleza divina en la persona de Cristo, volviendo posible lo imposible; pues su parte humana era incapaz de realizar tan empresa, más no así su parte divina:

<p>“Sic igitur voluit Pater mortem Filii, quia non aliter voluit mundum salvari, nisi homo tam magnum aliquid faceret, ut, dixi. Quod Filio volenti salutem hominum tantumdem valuit, quoniam alius hoc facere non valebat, quantum si illi mori praeciperet. Unde ille sicut mandatum dedit illi Pater, sic facit, et calicem quam dedit illi Pater, bibit oboediens usque ad mortem (San Anselmo, 2008, p. 768).</p>	<p>“Así también quiso el Padre la muerte del Hijo, porque no quiso salvar al mundo de otro modo, sin que el hombre hiciese algo grande, como dije, lo cual equivalió para el Hijo, que deseaba la salvación de los hombres, a la orden de que muriese, ya que ningún otro podía hacerlo; de aquí que obró como le mandó el padre, y bebió el cáliz que le ofreció el Padre, obediente hasta la muerte (San Anselmo, 2008, p. 769).</p>
--	--

El cap. X es un capítulo especial para este recorrido ya trazado. Su distinción se debe a que no solamente es una continuación del cap. IX, este apartado insta al acto racional demostrativo sobre la suposición de que nunca existió la Encarnación del Hijo de Dios. La relación capital entre el suponer su inexistencia anularía toda posible especulación previa realizada en la persona de Cristo. Boso capacitaría la posibilidad de certeza en favor del pensamiento pagano, demostrando según este imaginario la irrazonabilidad de la Encarnación, por ser contraria a la omnipotencia divina. Entonces, este discurrir nos invita a puntualizar con mayor rigor epistémico, si verdaderamente el Padre quisiese la muerte del Hijo, se deleitaría ver morir a un inocente, lo cual sería contrario a su buena voluntad. Análogamente, de no existir otra posibilidad de salvación se seguiría forzosamente la necesidad en Dios agotando su carácter de omnipotencia. Conviene ser señalado que ante tal disyuntiva Anselmo reservará las respuestas más pertinentes a lo largo de este Libro I hasta alcanzar el último y decisivo capítulo XXV.

Sin embargo, para evitar sesgos interpretativos, habrá que recorrer todo el camino trazado sin premura de abarcar precipitadamente el final del manuscrito, pues las mediaciones argumentativas expuestas por el Santo Doctor permiten comprender de mejor manera la conclusión del libro citado.

Una vez indicada esta salvedad, conviene volver a los apartados que ahora ocupan sobre la voluntad de Dios Padre y la muerte del Hijo. Primeramente, el contenido del cap. IX había ya asumido la recta obediencia guardada por el Hijo. Para dar mayor eficacia al discurso, Anselmo se sirve del siguiente ejemplo. Aquel que desea alcanzar un objeto o motivo de acción hace todo lo que se encuentre en su misma voluntad para obtenerlo, con independencia si ese mismo acto implicara sufrir alguna pena. Luego entonces, Dios Padre no limitó al Hijo a padecer en la cruz: su acto es enteramente espontáneo guardando por obediencia la voluntad recibida. Por todo ello, no se ve aniquilada su omnipotencia ni tampoco condicionada la necesidad del actuar; en palabras de Anselmo, Cristo quiso porque quiso revelando al pensamiento la nula contradicción de omnipotencia del Padre. Analicemos con atención la siguiente cita bíblica y lo dicho por el mismo Anselmo: “Se ofreció porque quiso” (Is. 52, 7).

<p>“Nam Quaecumque de illo dicuntur iis quae dicta sunt similia, sic sunt exponenda, ut nulla necessitate, sed libera voluntate mortuus credatur. Erat namque omnipotens; et de illo legitur quia oblatus est quia ipse voluit. Et ipse dicit: Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me sed ego pono eam a meipso. Potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam [...]” (San Anselmo, 2008, p. 772).</p>	<p>“Y todo lo que de él se afirma, semejante a lo que ya se ha dicho anteriormente, hay que interpretarlo en el sentido de que murió no por la fuerza, sino por libre voluntad, pues era omnipotente, y de él se lee que se ofreció porque quiso (Is. 53,7. Y él mismo dice: Dejo mi vida para recobrarla de nuevo; nadie me la quita, sino que yo la dejo por mí mismo. Tengo poder para dejarla y volver a tomar (Io. 10, 17).” (San Anselmo, 2008, p. 773).</p>
---	--

Esta aparente e indigna necesidad del padecer y morir en la cruz ha sido el mayor inconveniente según la postura pagana atribuida como ellos dicen a un Dios omnipotente. A partir de allí San Anselmo contradirá tal acusación concluyendo al final del cap. X la inutilidad e imposibilidad de esta necesidad admitida y erróneamente atribuida a la omnipotencia del Dios cristiano.

Por otro lado, el especialista en la filosofía anselmiana Enrique Corti dilucida de manera lógica la articulación de esta argumentación que sostiene en parte el como debe entenderse esta necesidad:

No se trata de una contradicción necesaria que genera, por tanto, lo absurdo para la razón; se trata de una necesidad que aparece como contradictoria eliminándose como necesidad: la necesidad volviéndose contra sí misma genera la libertad, y capacita a la razón para su “intuiri” (Corti, E., 2014, p. 41).

La necesidad aquí entendida no opera de la misma forma como en el resto de las creaturas. Sin dejar ningún cabo suelto Anselmo promoverá una explicación más detallada sobre este concepto de la necesidad ontológica y ética de Cristo, pero lo acentuará capítulos ulteriores. Por lo pronto hasta este momento del debate terminará al final de este capítulo X demostrando lo acordado por aquello que los cristianos creen acerca del Verbo Encarnado (p. 773). Definitivamente al no existir nada imposible para la Voluntad del ser divino Anselmo interpondrá una nueva temática sobre el perdón de los pecados, esto con el objetivo último de aspirar a la vida bienaventurada. Si bien, pareciese no responder la objeción proferida, a nuestro entender, el Santo Padre no esquiva la confrontación impía a esta necesidad, más bien Anselmo preparará con mayor finura la contestación de suerte que quizás desde esta etapa preliminar el infiel interiorice por sí mismo la respuesta y alcance un grado mayor de convencimiento. Los recursos intelectivos presentados comenzarían a responder estas principales objeciones, de ahí la importancia de este capítulo X, generando espacio para una sección distinta del libro:

- De la imposibilidad que nunca existió la Encarnación.
- Razón necesaria del Verbo Encarnado.
- Imposibilidad de salvar al mundo de otra manera.
- La muerte de Cristo responde a una necesidad ontológica.

F) Segunda etapa sobre la ética cristiana

Continuando la hermenéutica a este manuscrito medieval, el cap. XI sintetiza el problema sobre la deuda del pecado original cometido por el hombre para con Dios y su restitución de esta injuria cometida. Desde nuestra lectura, la brevedad del capítulo encierra una vasta complejidad, la cual, terminará por completarse hasta el cap. XV, pues circunscribe el por qué del Misterio Pascual; confirmando el único modo necesario de la Encarnación del Verbo. Luego entonces, Anselmo ve la importancia de implicar un ejercicio racional a la definición del pecado; ya que de éste se desprenden una serie de consecuencias estrechamente co-sustanciales al por qué de la Encarnación.

Ante todo, San Anselmo hace una elipsis retrospectiva al primer acto pecaminoso tanto del hombre como del ángel. Por esto, por vía afirmativa los hombres y los ángeles si dieran siempre a Dios lo que deben nunca pecarían (p.775). Si ciertamente, las creaturas de Dios nunca hubiesen pecado la Encarnación del Verbo en su tarea redentora se habría tornado inútil. Pero esto como se sabe no aconteció. El pecado viene a negar a Dios lo debido a su recta Voluntad (p.775). Seguidamente, al no guardar la rectitud de esta Voluntad superior exigida por Dios Padre el resultado se termina convirtiendo en una deshonra. Por tanto, esta falta perpetuada debe pagar aquello sustraído. Sin embargo, San Anselmo hace un aporte valioso a la teología cristiana. Se trata de una restitución mayor al daño cometido, es decir, ve necesario restituir más de lo que se quitó; compensando la molestia y el deshonor causado. Solamente el inocente quién padeció dicha injusticia es el único capaz de exigir esta compensación. En resumidas cuentas, más adelante cualquier lector atento al *Cur Deus Homo* advertirá que Cristo fue el único que pudo ofrecer esa restitución dada más de lo exigido; de ahí motivo de su padecer en la cruz y no por deleite de ver morir al inocente como se mofaba el pensamiento pagano.

G) Dios y su misericordia

Persistentemente la confirmación del debate sigue girando en tono a una cuestión ética sobre la voluntad de Dios acerca del perdón de los pecados; no por tomar la naturaleza humana el Verbo, sino por su sola misericordia. Según el orden racional judío sería más digno de Dios restituir el pecado original de este modo. Lo interesante al debate suscitado acontece desde la postura sostenida de parte de los fieles (en nuestro caso Anselmo), pues agradecen la problematización de esta aparente “indignidad” divina, cuyo fin último sería dirimir las diferencias. Desde este supuesto inconveniente Anselmo responderá a Boso con la premisa consecuente del cap. XI descubriendo las consecuencias de la primera falta cometida. Así entonces es revelado al pensamiento la incapacidad de ser perdonado dicho acto injusto solamente por la voluntad divina si ésta no se haya sometida a castigo alguno.

Dicho de otra manera, el Santo Padre aclara como existirá un desorden (*impunitum*) cuando es descuidado el castigo (p.777). si Dios Padre perdonase el pecado sin castigar no existiría un orden referente al acto pecaminoso, ya que entonces se encontraría en el mismo plano de igualdad tanto el hombre justo respecto al hombre injusto. Luego, no existiría un perfecto orden de su majestuosa voluntad:

--	--

<p>“Est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur: quia similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti; quod Deo non convenit” (San Anselmo, 2008, p. 776).</p>	<p>“Hay otra consecuencia de dejar impune el pecado: que ante Dios lo mismo sería el pecador que el no pecador, lo que no es digno de El” (San Anselmo, 2008, p. 777)</p>
---	---

Con gran eminencia doctrinal Anselmo ilustra la inexistencia anatémica de la razón explicativa del actuar de Cristo. De este modo, Dios es el Ser único capaz de castigar, así, el hombre no está facultado para ejecutar justicia desde si mismo. Sintetizando lo dicho hasta ahora en este capítulo: De Dios es seguida siempre una benigna voluntad. No hay cabida de fractura entre su pensamiento y voluntad. Luego entonces, el Señor siempre dispone convenientemente en todo aquello que desea y piensa, identificándose esencia-existencia (como posteriormente referirá Santo Tomás de Aquino).

H) Tercera etapa sobre la ética cristiana

Frente a las exigencias disputadas la siguiente trilogía de capítulos inaugurarán un paso mayor a la justicia y Voluntad divina, pero sobre todo darán la respuesta última a las repugnancias e inconvenientes a la Encarnación del Verbo. Conforme a esto, los capítulos XIII-XV desarrollarán una apologética del honor divino, combatiendo racionalmente las contradicciones inaceptables de una tolerancia hacia la injusticia; pues tolerar las cosas injustas no devuelven el honor quitado ni lo que se debe a Dios. La intención argumentativa de todas estas páginas del *Cur Deus Homo* muestran la consecuencia natural de los efectos heredados por el pecado original. Por tanto, queda agotada la posibilidad restauradora de la naturaleza humana solamente por voluntad divina.

Con la finalidad de remarcar la decisiva respuesta anselmiana resumiremos los siguientes capítulos a lo esencial de la argumentación: El cap. XIII pone de relieve la injusticia de tolerar lo intolerable. Luego entonces, debe ser devuelto el honor quitado a Dios, sino es así, se sigue el castigo a los hombres por la falta originaria.

<p>“Nihil autem iniustius toleratur, quam quo nihil est minus tolerandum. [...] Item. Si Deo nil maius aut melius, nihil iustius quam quae honorem illius servet in rerum</p>	<p>“No hay nada más injusto que el tolerar lo que es completamente intolerable. [...] Además., si no hay nada mejor o mayor que Dios, no hay nada más justo que la</p>
---	--

dispositione summa iustitia quae non est aliud quam ipse Deus” (San Anselmo, 2008, p. 780).	suma justicia, que guarda su honor en la disposición de las causas, y que no es otra cosa más que el mismo Dios” (San Anselmo, 2008, p. 781).
---	---

El centro de la discusión inscribe, por una parte, si Dios al situarse por encima a toda creatura él mismo no puede perder el honor; nada ni nadie puede arrebatarse su grado eminente. Con todo y eso, Boso al inicio del cap. XIV pone en duda que a partir de la pena primera cometida es por el pecador el aquel medio mismo donde debe ser reivindicada la gloria divina. Sin embargo, San Anselmo demostrará que se trata de un razonamiento imposible a la razón misma, esto motivado por el argumento incapaz de no poder sacarse ningún honor del pecado. Prestando cuidada atención el arzobispo de Canterbury había replicado ya anticipadamente en el cap. XIII:

“Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequitur. Alioquin aut sibi Deus ipsi iustus non erit aut ad utrumque impotens erit; quod nefas est vel cogitare” (San Anselmo, 2008, p. 780).	“Es, pues, necesario o que se devuelva el honor quitado o que se siga el castigo; de lo contrario, o Dios no será justo consigo o será impotente para las dos cosas, lo que no se puede ni pensar” (San Anselmo, 2008, p. 781).
---	---

Una vez comprendidas estas palabras, el continuo natural argumentativo de este capítulo ofrece una consideración demostrativa mayor, esto es, como el hombre se somete por propia voluntad a Dios no pecando. Por el contrario, si se rehúsa a Dios será castigado quitando lo que es del hombre:

“Deum impossibile est honorem suum perdere. Aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit.” (San Anselmo, 2008, p. 782).	“Es imposible que Dios pierda su honor, porque o el pecador devuelve espontáneamente lo que debe o Dios se lo cobra a fuerza” (San Anselmo, 2008, p. 783).
---	--

Hecho el desglose analítico de todas estas objeciones y repugnancias a la razón (pagana) según los infieles y al haber demostrado desde una modalidad argumentativa racional sin apelar a la fe cristiana, el cap. XV finalmente descarta todos los

inconvenientes a la Encarnación divina. El estudio aplicado al *Cur Deus Homo* por el P. Julián Alameda (2008) confirma esta superación:

Descartadas en los capítulos anteriores las objeciones de los infieles que nos hablaban de repugnancias e inconveniencias en que un Hombre Dios se encarnara para redimir al mundo, pasa ahora San Anselmo, desbrozado ya así el camino, a demostrar la necesidad de la encarnación y de la muerte de Cristo. (San Anselmo, 2008, pp. 783-784).

Entonces, favoreciendo el progreso racional buscado, es decir, la fe que busca ser esclarecida este capítulo en el libro I se convierte en una etapa decisiva. Puede decirse que existe un antes y un después en el raciocinio disputado. Sin embargo, todo indicaría una vez demostrada la imposibilidad en la historia de no haberse Encarnado el Verbo quedaría ya resuelto el debate. Sin embargo, San Anselmo lejos de limitar esta tarea a la estricta necesidad de la Encarnación, por el contrario, fomentará una discusión aún mayor; síntesis verdadera de la búsqueda compleja y definitoria de los límites intelectivos de la fe. Anticipándonos al desenlace esperado, será hasta el cap. XXV (es decir, diez capítulos posteriores) el lugar donde la inquietud última del insensato quedará finalmente satisfecha. De cualquier modo, el “*necesse est Verbum Deum et hominem in unam convinere personam*” (Díez, 2009) se comienza a gestar ya desde este capítulo.

A riesgo de no perder ningún detalle conviene regresar a la parte que nos ocupa. Retomando el hilo conductor del trayecto propuesto, la simpleza del argumento vertido en este cap. XV destaca la vasta complejidad de los atributos divinos. Para exponer con mejor precisión, puede decirse que nada ni nadie puede añadir, modificar y/o suprimir la inmutabilidad e incorruptibilidad de Dios:

<p>“Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinent, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat” [...] (San Anselmo 2008, p. 782).</p>	<p>“Al honor de Dios en sí, nadie puede añadir ni quitar nada, pues es incorruptible e inmutable; pero cuando una criatura guarda el orden que se le ha señalado, ya naturalmente con inteligencia, se dice que sirve a Dios y le honra y esto se aplica sobre todo a la criatura racional [...]” (San Anselmo, 2008, p. 783).</p>
---	--

Estos atributos destacan el contraste dicotómico “necesario” de la *praxis* humana. Es decir, el ser humano al estar facultado de razón tiene el libre albedrío de ejecutar su propia voluntad en paralelo al honor o deshonor de la recta voluntad divina; haciendo necesario que a toda acción le siga inmediatamente una satisfacción o pena (San Anselmo,

2008, p. 785). Por añadidura, esta reflexión ética sentará la base filosófica demostrativa a otro gran tema desarrollado por Anselmo respecto a la caída del demonio.

A partir de estas meditaciones y al aplicar la metodología hermenéutica de esta investigación, los argumentos restantes de este Libro I podrán ser divididos en tres secciones:

Sección primera: Estudio angelológico. Sobre los ángeles y la caída del demonio –
Capítulos XVI – XVIII

Sección segunda: Hamartología. Antropología y teología del pecado.
Capítulos XIX – XXIV

Sección tercera: Consideración final y conclusión del Libro I. Demostración racional sobre la necesidad de la Encarnación del Verbo – Que necesariamente por Cristo se salva el hombre – Cap. XXV

Estas son sintéticamente las pruebas racionales por las cuales el infiel no podrá objetar más sobre la necesidad del Dios-hombre. Así, luego entonces, ha quedado demostrado con evidente claridad intelectual a la razón el por qué de la Encarnación del Verbo. Pero con todo esto, ante tal paradigma, aún esta decisiva respuesta alcanzada sigue mostrándose insuficiente para el portavoz de la infidelidad cristiana, motivando el diálogo a seguir transitando por las diversas etapas que componen este libro I del *Cur Deus Homo*.

I) Angelología

Tras la superación de las objeciones infieles y paganas del cap. XV, el hilo conductor de la disputa asume un nuevo orden meditativo: la caída del demonio. Tres capítulos lo componen. La importancia de este acontecimiento, *id est*, más allá del pensamiento figurativo o simbólico de una acción rebelde de esta creatura angelical para con Dios, hace mostrar al entendimiento la acción injusta volitiva de querer anteponerse al Ser supremo sobre todas las cosas; cuestión imposible para todo ser finito. Dos estudios componen el desarrollo de este primer libro anselmiano. Para remarcar las semejanzas y diferencias hemos intentado construir una división teórica que se corresponde a lo propuesto por el mismo San Anselmo. Se trata primeramente de un examen angelológico aplicado a la caída del demonio; uno segundo focalizado en el hombre con el rasgo antropológico.

Buscando una directriz unificadora ante esta coyuntura divisoria, aún más, la cual nos encamine a inteligir con mayor rigor el origen de la Encarnación divina, podríamos sostener que el acontecimiento glorioso del Dios hecho carne abre dentro de la historia

una necesidad óptica capaz de resolver esta injusta acción cometida por parte de la creatura. Empero, aunque ambas acciones igualmente injustas, es decir, la acción angelical pecaminosa y humana habrá de ser subrayada una diferencia vital.

Adecuando nuestra hermenéutica al avance progresivo del texto, el primer capítulo de la sección primera (cap. XVI) adopta una digresión temática correspondiente a la numerología medieval:

<p>“Hoc credimus, sed vellem aliquam huius rei rationem habere. Fallis me. Non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione Dei, et tu mihi interseris alias quaestiones” (San Anselmo, 2008, p. 786).</p>	<p>“Así lo creemos, pero quisiéramos saber alguna de las razones de esto. Me llevas por otro camino, pues no propusimos trazar más que la de la encarnación de Dios, y tu me mezclas otras cuestiones” (San Anselmo, 2008, p. 787).</p>
---	---

A este paréntesis temático suponemos un orden causal ascendente dentro de la sistematicidad filosófica del Santo Padre Anselmo. Esta numerología aquí expuesta pone en juego una relevancia no menor. El arzobispo de Canterbury aprovecha este espacio literario para continuar la *quaestio* estudiada anteriormente en su obra *De Casu Diaboli*. Sin embargo, de este texto anterior al *Cur Deus Homo* la novedad reside en una deconstrucción aplicada a la prevaricación del ángel caído frente a la necesidad de Cristo en la historia. Por eso, el uso correcto de los números vendría a mostrar el número exacto de estos ángeles infieles, siendo sustituidos por un número igual entre los hombres.

Si así se ha demostrado con la cantidad exacta de hombres es indudablemente que tal numerología sea un reflejo de la recta y perfecta disposición omnisapiente del sumo Ser. Una corrección o error supondría un pensamiento inmediato-reaccionario, lo cual no es propio de Dios. Más bien, al contrario, la necesidad de Dios al tomar la naturaleza humana para redimir el perdón de los pecados aprueba lo hasta ahora dicho. Por este motivo, parte del origen intelectual de este Misterio quedará fundamentado en esta *meditatio* sobre la caída del demonio. Con este progreso racional tanto el cap. XVII como del cap. XVIII profundizarán un extenso recorrido reflexivo ante las posibles alternativas si habrán de ser más numerosos los hombres que alcancen la vida bienaventurada que los ángeles caídos. Supuesto el imperativo de ocupar los espacios vacíos por el hombre, esta meditación teológica anselmiana acepta las implicaciones ontológicas constitutivas de la génesis de la naturaleza humana; suponiendo principalmente dos alternativas. La cuestión

inicial indaga sobre el origen de la existencia humana. La segunda sobre el *telos* hacia la vida bienaventurada. Para no entrar en una hermenéutica pormenorizada de este paréntesis argumentativo, restaría decir que ante el debate sostenido por Boso la centralidad de esta disputa queda precisado por el pecado original; motivando su expiación solamente por un Dios-hombre:

<p>“[...]Nam quemadmodum, quoniam humana natura tota erat in primis parentibus, tota in illis victa est ut peccaret, excepto illo solo homine, quem Deus sicut sine semine viri de virgine facere, sic scivit a peccato Adae secernere: ita in eisdem tota vicisset, si non peccasset. Resta ergo ut non completa in illo primo angelorum numero superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur. Quae si rata sunt, plures erunt electi homines, quam sint angeli reprobis” (San Anselmo, 2008, p. 798).</p>	<p>“[...] Pues, así como toda la familia humana estaba incluida en nuestros primeros padres, y toda fue vencida por el pecado (excepto aquel único hombre que Dios sacó del seno de la Virgen sin concurso de varón, y, por consiguiente, libre del pecado de Adán), así también hubiera vencido toda en ellos si no hubieran pecado. Hay que concluir, por tanto, que la ciudad celestial no estaba completa con el número de los ángeles, sino que tenía que completarse con los hombres, con lo cual serán más los hombres elegidos que los ángeles réprobos” (San Anselmo, 2008, p. 799).</p>
--	---

Finalmente, sea una creatura angelical sea un hombre aquellos quienes conserven la justa y perfectísima voluntad de Dios verán la vida eterna prometida. El al encontrarse libre de todo pecado podrá salvar la naturaleza humana confirmando su necesidad óptica. No obstante, la secuencia dialógica del como habrá de ser interpretada esta necesidad concluirá hasta el libro II. “*Necesse est Verbum Deum et hominem in unam convenire personam*” (Díez, 2009, p.237) integra las dos dimensiones indispensables para tal tarea divina. Primeramente, la necesidad de la Encarnación en una sola persona. Seguidamente una necesidad derivada de la primera, es decir, que de esta manera Dios pueda terminar lo que comenzó desde el momento de la creación. Para no perder de vista la importancia de estas consecuencias en lo tocante al origen de la Encarnación del Verbo es pertinente rescatar los apartados específicos a través de los cuales Anselmo inteligue la *necessitudo*. Así entonces, son desglosados dos tipos de necesidad:

1.- La necesidad ontológica de la Encarnación divina, la cual verdaderamente inscribe en la historia al Dios hecho hombre.

2.- La forzosa necesidad del actuar divino.

Estos dos modos de necesidad acotan en buena medida nuestra tesis propuesta. Anselmo a riesgo de ampliar la complejidad del suscitado debate con la imposibilidad de la Encarnación, contrariamente proveerá los elementos resolutivos, *ergo*, demostrativos (en efecto) sobre esta génesis del Dios-hombre. Ante tal paradigma nacen nuevas controversias y discrepancias dentro de la misma *ratio-fidei* cristiana. Convenida la necesidad de Dios, Boso formularía algunos cuestionamientos similares a los siguientes: ¿Acaso ella no condiciona al mismo origen ontológico del Dios-hombre? Análogamente ¿No limitaría la omnipotencia de Dios y de su plan divino? Estas indispensables consecuencias facultarán al entendimiento en su ejercicio racional-demostrativo ante la verdad del propio Misterio divino (Encarnación). Empero, el mismo carácter veritativo del Misterio no limita ni impide a la razón su demostrabilidad, mucho menos que Dios permaneciese atado a una voluntad determinada; pues si el hombre goza del libre albedrío cuanto mayor lo haría Dios. Así, conviene continuar ahora con el estudio antropológico.

J) Sección segunda - Antropología cristiana

Que esta naturaleza necesaria de la Encarnación se haya motivada por la restauración del pecado original cometido por el hombre. Si ciertamente el hombre busca salvarse será imprescindible expiar sus faltas, esto es, purificando la mancha del pecado y por tanto así pagando la deuda a Dios. Entonces, solamente así los hombres podrán sustituir el lugar de los ángeles caídos, terminando de completar el número perfecto de la ciudad celestial. Conforme a estas disposiciones, aparece al entendimiento razones necesarias reveladoras respecto al modo explicativo del por qué de la Encarnación con rasgo antropológico; elemento central en la filosofía cristiana. Pero como hemos visto no se reduce solamente a éste, pues ha soportado las inquietudes de una razón pagana que en capítulos anteriores insistía en negar pues la Encarnación del Verbo. Entonces, puede aseverarse ser la meditación central al cap. XIX, y de ser así, continuar la segunda etapa.

El cap. XX hace una rememoración a la dialéctica propuesta de la *sola ratione*. El objetivo de este recuento se debe a una inquietud de Boso, pues al no ver como responder a las exigencias de la restitución del pecado, éste intenta solventarlo bajo el apelativo de la fe cristiana. No obstante, contrariamente Anselmo acierta en recordarle el uso exclusivo

de la razón; enseñándole nuevamente al pensamiento pagano la venida necesaria de Cristo para la salvación de los hombres (San Anselmo, 2008, p.809), lo cual, supone ya efectivamente la Encarnación:

<p>“Hoc non dicitur nisi illis qui aut exspectaverunt Christum antequam veniret, aut credunt in eum postquam venit. Sed Christum et christianam fidem quasi nunquam fuisset, posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius, ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus” (San Anselmo, 2008, p. 808).</p>	<p>“Esto no se dice más que de aquellos que o esperaron a Cristo antes de que viniese o creyeron en El después de venir. Pero hay que advertir que hemos hablado de Cristo y de la fe cristiana suponiendo su existencia, pues no hay que olvidar que nos propusimos investigar con sola la razón si su venida es necesaria para la salvación de los hombres” (San Anselmo, 2008, p. 809).</p>
---	--

Unas pocas líneas posteriores Anselmo insiste en esta razón intelectual:

<p>“B.-Ita fecimus. A.- Sola igitur ratione procedamus” (San Anselmo, 2008, p. 808).</p>	<p>“B.- Así fue A.- Procedamos, pues, con sola la razón” (San Anselmo, 2008, p. 809).</p>
--	---

Aproximándonos al desenlace del Libro I, el cap. XXI marca el corazón hamartiológico de este contenido argumentativo. Las consecuencias son notables como se han explicado con anterioridad. La gravedad del primer pecado cometido por el hombre vino ocasionada por constituir el acto contrario a la voluntad divina:

<p>Sic graviter peccamus, quotiescumque scienter aliquid quamlibet parvum contra voluntatem Dei facimus, quoniam semper sumus in conspectu eius, et semper ipse praecipit nobis ne peccemus. (San Anselmo, 2008, p. 812).</p>	<p>Pecamos gravemente cada vez que hacemos algo, aunque leve, contra la voluntad de Dios, porque siempre estamos en su presencia y siempre nos ha mandado que no pequemos. (San Anselmo, 2008, p. 813).</p>
---	---

Esclarecer intelectivamente esta acción pecaminosa supone la expiación misma de la falta, pero Anselmo configura una necesidad satisfactoria con algo mayor de aquello cometido. Así, entonces, el hombre creatura impotente queda determinado ante una limitante óptica y voluntaria frente a la restitución *per se* de su propio actuar. La justicia

perfecta de Dios llama a la salvación por otro. Esta razón es debidamente consecuente por ser imposible al hombre emprender su restitución redentora. Esta reflexión sigue la perspectiva ética cristiana de alcanzar plenamente la impartición de justicia, es decir, reparando la acción que separó (Díez, 2009, 233) al hombre del *telos* del plan divino. Que haya pecado significa que existe una deuda de lo humano con lo divino. Deuda que se produce al negarle al Creador lo debido porque si siempre se hubiese hecho lo que se debía, no habría culpa. (Díez, 2009, p.233).

Estas consecuencias injustas obligan vencer al diablo, pues cuya culpabilidad motivó a el hombre a su estado de caída. Por tanto, puede advertirse la situación ante la imposibilidad restauradora de la naturaleza humana por ser concebido en el primer pecado (San Anselmo, 2008, p.815). Una vez aceptada esta condición de crear nuevamente la unión entre los hombres con Dios, es preciso remarcar una exigencia fundamental que podrá resolver esta culpabilidad, pero habrá que esperar hasta el cap. XXV. Sin embargo, si puede decirse con antelación al desenlace de este libro I el lugar a través del cual Anselmo terminará de profundizar junto con Boso los efectos de esta falta moral. Cabe insistir siguiendo esta misma perspectiva hamartiológica el pesimismo señalado por Boso, al según él no poder devolverle a Dios lo que se le quitó. A este punto álgido del debate moral Anselmo aprovechará el espacio discursivo hacia una nueva respuesta intelectual; recuperando de nueva cuenta el origen y motivo de la Encarnación, por ser ésta la única vía capaz de restituir con victoria (San Anselmo, 2008, p.815) sobre el causante de todo mal: el demonio.

De ahora en adelante el cap. XXIII demostrará ser Cristo, esto es, el Dios-hombre solamente la persona que convertirá lo imposible en posible, pues un pecador no puede justificar a otro (San Anselmo, 2008, p.817). Si por naturaleza humana se ofendió a Dios, por esa misma naturaleza deberá ser restituida. Con el propósito de cerrar este capítulo el arzobispo de Canterbury preservará una última *quaestio* dirigida al pensamiento infiel, cuestión fuertemente debatida previa al penúltimo capítulo de la meditación final. “*Quod quandiu non reddit Deo quod debet, non possit esse breatus nec excusetur impotentia*⁵¹” (San Anselmo, 2008, p.816) título del cap. XXIV sintetiza el conjunto explicativo *sola ratione* del ser imposible salvífico sin Cristo. Ante este logro queda firmemente demostrado a partir de la suposición preliminar que nunca existió Cristo el no poder restituir la falta con Dios sin esta persona de la Santa Trinidad. Así es relevante para la

⁵¹ Que mientras el hombre no dé a Dios lo que se le debe, no puede ser feliz ni puede excusarse de “impotencia” (San Anselmo, 2008, p. 817). Traducción al español.

misma razón natural hacer pensar todas las objeciones infieles que repudiaban la fe cristiana por ser (según ellos) contrarias a la razón.

El pensamiento filosófico-teológico medieval, centralmente la metafísica, desempeñaría una tarea vital sobre el progreso especulativo del Ser, su esencia, así de las consecuencias morales que de ella emanen. Contrariamente a los manuales históricos y ciertas lecturas muy generalizadas de esta filosofía medieval la razón natural siempre ha quedado en juego dentro del discurrir dialéctico-racional por parte de los pensadores medievales. De esta manera, sería un error atribuir este texto del *Cur Deus Homo* un ejercicio poco valorativo en términos de supuestos fideístas acerca de la persona de Cristo. Queda comprendido mediante este cap. XXIV un último intento desafiante por parte del gentil al buscar impugnar esa armonía buscada entre la fe cristiana con la razón. Esto ofrece a Boso el alegato que si a causa de la impotencia humana no sería más razonable que Dios lo excusara perdonándolo instantáneamente:

<p>“B.- Nullo modo, sed potius ad augmentum culpae, quoniam ipse impotentiam illam sibi fecit. Dupliciter namque peccavit, quia et quod iussus est facere, non fecit, et quod praeceptum est ne faceret, fecit” (San Anselmo, 2008, p. 818).</p>	<p>“B.- De ninguna manera: más bien le sirve como agravante de su culpa, porque él es el que se creó esa impotencia, y pecó doblemente, primero no haciendo lo que se le había mandado y en segundo lugar haciendo lo que le estaba mandado que no hiciese” (San Anselmo, 2008, p. 819).</p>
--	--

San Anselmo similarmente a otros momentos del diálogo replicará un *exemplum* explicativo desde la figura del amo y el siervo. Esta figura retórica-literaria revela al pensamiento una contradicción racional, *ergo*, no posible de este discurrir pagano. A riesgo de simplificar lo dicho por el Santo Padre es notable observar como esta impotencia fue originada y recibida desde la ipseidad humana (*ipse impotentia*). Luego entonces, la acción divina redentora no puede dejar pasar el acto cometido, negando una gratuidad moral ante dicha injusticia:

<p>“A.- [...] Sicut igitur culpa est homini non habere potestatem illam, quam accepit ut possit cavere peccatum, sic culpa est illi</p>	<p>“A.- [...] pues así como es culpa el no tener lo que debe tener, así también es culpa el tener lo que no debe no tener. Y así es</p>
---	---

habere impotentiam, qua nec iustitiam tenere et peccatum cavere, nec quod pro peccato debet reddere potest” (San Anselmo, 2008, p. 818)	culpable el hombre po no tener aquel poder que recibió de evitar el pecado, así también lo es el tener aquella impotencia por la cual le es imposible el conservar la santidad y evitar el pecado y pagar lo que debe por el pecado [...]” (San Anselmo, 2008, p. 819).
---	---

Describiendo la imagen dialéctica amo-siervo, cuando el primero manda, se espera que la acción mandada sea obedecida rectamente, es decir, en otras palabras, justamente es dictada por el Señor; más aún, si existe alguna prohibición de por medio. Así, injustamente el siervo al no hacer lo pedido desprecia lo mandado actuando voluntariamente contra su Señor. Por esa desobediencia al siervo le fue impuesta cumplir la obra encomendada (2008, p.817) pecando doblemente: No acató el mandato, y, además no cumplió con la tarea encomendada. Por ende, la restitución oportuna de esta doble injuria circunscribe el origen y motivo de la Encarnación divina. El proyecto de Dios ha encontrado su resolución en la toma de una naturaleza humana para la expiación de los pecados; pues sería totalmente injusto no dar a Dios lo que se le debe (2008, p.819). Eventualmente, la beatitud es alcanzada por la misericordia última del creador saldando la deuda en proporción del pecado. Pero es lícito cuestionar a la manera de Boso: ¿Por qué Dios no concede el perdón a este ser impotente? Si verdaderamente es impotente, el ser humano nunca podría pagar, aunque quisiera, quedando limitado a su misma voluntad; peor aún, terminando la existencia en sinsentido.

Sin embargo, este hecho de ser cierto atribuiría una contradicción no equitativa sobre el pecado, alterando el orden justo de Dios, lo cual, no puede ser. Con todo y eso Boso insiste:

“B.- Ecce ita est. Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvari, si non solvit, debet? Aut qua fronte asseremus Deum in misericordia divitem supra intellectum humanum, hanc	“B.- Así es. ¿Cómo, pues, se salvará el hombre si no satisface lo que debe o con qué cara nos atrevemos a afirmar que Dios, cuya misericordia sobrepaja toda inteligencia humana, no puede ejercitar
---	--

misericordiam facere non posse?” (San Anselmo, 2008, p. 820)	esta misericordia? (San Anselmo, 2008, p. 821).
--	---

Inversamente, San Anselmo redirige esta inquietud a la razón pagana:

<p>“Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris, ut dicant qualiter homo salvari possit sine Christo. Quod si non possunt ullo modo, desinant nos irridere, et accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari” (San Anselmo 2008, p. 822).</p>	<p>“Esto es lo que debes preguntar a aquellos que afirman que Cristo no es necesario para la salvación del hombre, para que nos digan cómo el hombre puede salvarse sin Cristo. Y si no pueden demostrarlo, que se dejen de burlas y se unan a nosotros, que no dudamos que el hombre puede salvarse por Jesucristo, o, de lo contrario, que desesperen de encontrar salvación para sí mismos. Y si esto les horroriza, que crean con nosotros en Cristo para que puedan salvarse” (San Anselmo, 2008, p.823).</p>
--	--

Con esta cita textual, se pone punto final definitivo al supuesto tal que Cristo nunca se Encarnó. Ante dicha demostración resolutive a las diferencias suscitadas por las dudas infieles quedará explicada en el cap. XXIV del manuscrito anselmiano: si para ellos es suficiente la salvación del hombre por Cristo. Verdaderamente la razón pagana no puede constatar una alternativa que no sea distinta a esta necesidad manifiesta en la Encarnación del Verbo. Por lo tanto, Anselmo llama a estos gentiles a una conversión de vida. Por ese motivo el ritmo dialéctico del diálogo culmina con el próximo capítulo.

K) Sección tercera - Que necesariamente por Cristo se salva el hombre

El título de este último y esencial capítulo pone fin al libro I del *Cur Deus Homo*. A riesgo no repetir lo ya demostrado, la necesidad salvífica de la naturaleza humana por Cristo dentro de la historia despejaría toda inquietud incomprensiva del acto intelectual iluminado por las verdades dialécticas de razón. Así, el por qué, *id est*, el origen de la Encarnación ¿No es prueba suficiente de que puede y debe ser hecha por El? (p. 823). Pero quizás aún con todas las pruebas presentadas a lo largo de toda esta disputa medieval el entendimiento pagano tome una postura escéptica al sostener que ni por Cristo ni por

otra persona o modo se puede salvar el hombre, negando insensatamente la Encarnación. Luego ¿Qué se le responderá? Que es un necio (p. 823) por tanto debe despreciarse lo que dice.

5. Conclusiones

Metodológicamente empleando la hermenéutica estructural estética al libro I del *Cur Deus Homo* se hizo visible la respuesta al por qué Dios se hizo hombre. En otras palabras, San Anselmo puso de manifiesto los principales argumentos cristianos que no son aceptados por los infieles; éstos bajo la tutela del pensamiento pagano. La Encarnación del Verbo debe enfrentar estas repugnancias racionales a su misma naturaleza, luego, entonces puede decirse que los heterogéneos pasajes que componen este manuscrito medieval examinan cuidadosamente las variadas interpretaciones motivadas por la búsqueda intelectual con el objetivo de poder soportar las críticas emitidas. Este texto anselmiano queda dividido bajo dos momentos meditativos; motivo por el gran cuestionamiento si es posible o no la Encarnación. El primer momento supuso que Cristo nunca se Encarnó privándolo de temporalidad histórica, ergo, existenciaría. El segundo paso sobrelleva los efectos ya inteligidos de una necesidad ontológica y óptica del cuerpo divino.

Un par de esquematizaciones adaptadas a este debate acaecido en lo tocante al *corpus* de Cristo alcanzarán a representar con bastante detalle las cuestiones fundamentales aquí mostradas. El recorrido trazado exigió evaluar ciertos aspectos precedentes al libro I, es decir, Anselmo prudentemente acertó oponerse a ejercicios hermenéuticos lo suficientemente amplios como para perder de vista el verdadero objetivo de la disputa.

Por tanto, nuestro filósofo medieval citado agrega un prólogo digno de ser leído con antelación a las primeras objeciones promovidas por Boso. Los primeros capítulos del libro I intentarán manejar dialógicamente el acercamiento más próximo de Boso a la *quaestio* redentora sobre la naturaleza humana, incorporando otros factores en apariencia secundarios pero que terminarán mostrándose no-tangenciales a este Misterio. Por ello, las categorías de libertad, justicia y el estado de caída abrirán otras consecuencias argumentativas de igual dignidad. Y es que, se sabe que la *Epistola De Incarnatione Verbi* fue redactada primeramente al *Cur Deus Homo*.

Naturalmente para el pensamiento pagano no existe escándalo alguno suponer la no-existencia de la Encarnación, y a riesgo de salir inmediatamente hacia una apologética

cristiana San Anselmo concede esta intervención. De hecho, precisamente subyace un rasgo característico de esta filosofía del Santo Doctor, *id est*, promover los argumentos más complejos del discurrir pagano con el objetivo de una vez por todas corregir y demostrar con suficiencia las verdades de fe. Luego entonces, constantemente Boso recurrirá a cuestionar estas verdades cristianas, centralmente la impotencia humana, una “obligación” irrevocable del mandato de Dios Padre para con Cristo y su falta del libre arbitrio. A todo esto, San Anselmo “acepta” preliminarmente la imposibilidad de la Encarnación esperando hacerle ver a la concepción gentil su propia contradicción. Dicho de otra manera, el arzobispo de Canterbury posee una fe tan grande en las Sagradas Escrituras que puede someterlas a prueba al grado de prescindir de ellas (Pérez de Laborda, 2010); inclusive suponer a la par con Boso esta falta de Cristo dentro de la historia humana. Obviamente, Anselmo poco a poco hace auto-evidente a esta meditación medieval la necesidad temporal de Cristo como el verdadero Hijo de Dios. Toda objeción e inquietud pagana es solucionada hasta el capítulo XV del libro I.

San Anselmo ha puesto a prueba *sola ratione* la necesidad de Cristo. El origen de esta Persona donde en su ipseidad confluye la naturaleza divina y lo humana ilustra al pensamiento filosófico-teológico la imposibilidad de su no-encarnación. El creer⁵² es un elemento vital para la dialéctica del *fides quaerens intellectum* anselmiano e intentar extraerlo sería agotar todo el poder intelectual que suma a la razón. No obstante, pese a todo, *Cur Deus Homo* considera racionalmente este proceso intelectual aplicado a este Misterio de fe. El arzobispo de Canterbury entabló un diálogo libre e incondicionado a todo dogma de fe cristiana, es decir, somete a prueba en mutuo acuerdo con las reglas dadas por la razón pagana, con el objetivo último de poder descubrir conjuntamente esta necesidad del Verbo Encarnado. Extendiendo la razón a límites sin precedentes nunca vistas por las filosofías paganas (antiguas) queda descubierta una originalidad indispensable tanto para el ámbito especulativo como por añadidura también a la dimensión de fe. La defensa apologética anselmiana congrega los componentes básicos pero esenciales relativos en materia constitutiva sobre el Misterio trinitario. Los

⁵² La nota al pie no.5 del artículo sobre la Necesidad de Cristo en el *Cur Deus Homo* de San Anselmo (Díez, 2009) indaga la importancia de esta creencia cristiana: “Creer para entender es una constante en el pensamiento anselmiano heredada de San Agustín. Proviene de una interpretación de Is 7,9 b que la *Biblia de Jerusalén* traduce: *Si no os afirmáis en mí no seréis firmes*. San Agustín lo traduce en varios lugares, uno de ellos la *Epístola* 120, c.I, n^a 3, diciendo: *Et ideo rationaliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis*. Palabras de Isaias que Anselmo utiliza, por ejemplo, en la *Epístola de Incarnatione Verbi*, I y asumiéndolas personalmente, *nisi credidero, non intelligam*, al terminar el capítulo I del *Proslogion*.

resultados son mayormente satisfactorios, pues los términos convenidos por ambas partes de esta *disputatio* comprobaron no encontrarse sometidos a un dogma y/o argumento de autoridad proveniente directamente por fe. Luego entonces, las oposiciones suscitadas fe-razón acaban por ser disueltas. Asimismo, por añadidura es reconocido un progreso histórico del *logos* hecho carne. El *Cur Deus Homo* anselmiano persevera, continúa y amplía el carácter doctrinario de los Santos Padres y la Santa iglesia. Entonces, este diálogo visionariamente marca una prueba ontológica enlazando integralmente los aspectos humanos mente(*anima*), cuerpo(*corpus*), espíritu(*spiritus*). Esta modalidad unitaria replica la *imago dei* de Dios Padre, esto es, Cristo Jesús ocupa la perfecta imagen de aquello que debe ser y existir en el hombre.

Ahora bien, recuperando Anselmo argumenta, si alguien neciamente sigue rehusándose a no comprender racionalmente esta verdad histórica deberá confiar desde la fe católica como ella nos manda a creer acerca de Cristo; disertación temática reservada para el siguiente libro.

Capítulo III. Hermenéutica estructural estética aplicada al libro II

Que, por lo que se ha dicho, queda demostrada la verdad del antiguo y del nuevo testamento. – San Anselmo

1. Introducción

Otras condiciones del libro II meditan esta *quaestio* de la divinidad corporal. De facto existe una inversión consentida por ambos interlocutores una vez superado el diálogo del libro I, *id est*, confiar ahora por la fe cristiana que Dios se Encarnó y asimismo demuestra su necesidad redentora. Puede añadirse, por eso, la presencia innegable de Dios entre los hombres, pues Anselmo probó intelectivamente su demostración racional ante la crítica insensata. Entonces, previo a desarrollar la siguiente etapa de esta hermenéutica dos sentidos interpretativos pueden ser concebidos dentro de esta disputa dialógica. El primero desarrolla un progreso discursivo de lo alcanzado a partir del último capítulo del libro I (cap XXV). De Esta manera es ligada la búsqueda intelectual con la confesión de fe defendida por Anselmo. Empero, el Santo Doctor observó con prudencia dividir ante todo la cuestión fundamental de este manuscrito filosófico respecto a la respuesta del cómo al por qué es dada esta Encarnación. Ante tal tarea, este libro subsecuente replica la misma función dialéctica del *fides quaerens intellectum*, pero intercambiando el tema a inteligir de todo aquello relativo a una naturaleza del Dios-hombre; es decir, como pudo tomar el lugar salvífico para el perdón de los pecados debido a esta naturaleza libre de pecado, qué ha de resucitar con el cuerpo actual, como completará la naturaleza humana, que es necesario que él sea Dios-hombre perfecto, y como no hay necesidad forzada o imposibilidad para él, entre otras tantas cuestiones. Nuestra meditación nos hace un llamado dilucidatorio a trazar internamente a este libro II una consecuencia sincrónica (más ya no diacrónica) emulando esa temporalidad introyectada del cuerpo santo de Cristo bajo las categorías devinientes, *ergo*, accidentadas de la existencia humana. Por añadidura, nuevamente la dialéctica anselmiana estará más que presente, pero ahora su punto inicial⁵³ comienza arraigada desde la fe hacia la razón.

⁵³ Metodológicamente hablando, este libro II desde nuestra lectura invierte el *fides quaerens intellectum*. Si al inicio de esta disputa Anselmo junto con Boso se propusieron debatir el origen del porque Dios tuvo que Encarnarse sin recurrir a las cuestiones fe; sin ningún apoyo en las Sagradas Escrituras, en contraste una vez sobrepasadas las críticas infieles, este segundo manuscrito arranca desde la fe cristiana considerando racionalmente su presencia histórica presentada con cuerpo humano.

Las continuidades elaboradas de un libro a otro son imprescindibles; razón suficiente de interpretar el acto conclusivo de esta respuesta buscada. Ambos manuscritos desempeñan unidad literaria y ante tal su redacción compromete una misma encomienda reflexiva. Reconocer las tensiones internas acaecidas entre fe-razón erige mayor precisión intelectual a si ambas permaneciesen indiferenciadas. Dicho lo anterior, es legítimo identificar estos componentes dialécticos, si bien, podrán separarse teóricamente, más no fácticamente, debido a que esta metodología mantiene unificada el verdadero conocimiento de la Verdad cristiana. Por ello, este libro II inaugura argumentativamente dentro de este proceso dialógico la presencia viva real de Dios entre los hombres.

A) Presupuesta la existencia del Dios-hombre

La felicidad humana satisfecha por la demostración racional relativa a la Encarnación divina, esto es, su cualidad ontológica-histórica presente con la persona de Cristo abre nuevos caminos intelectivos (ahora confiados en la fe) respecto a consecuentes disposiciones mandadas por la Voluntad del Padre para con sus hijos. Los primeros capítulos (I-IV) de este segundo libro manifiestan rasgos antropológicos próximos a la santidad humana; santidad de facto obtenida por la muerte de Cristo en la cruz, pero su cumplimiento redentorio dependerá de si el hombre persevera rectamente su voluntad con lo dispuesto por el plan divino.

El cap. I emprende una teleología moral deducida por la distinción racional de la justicia y el bien contra los actos injustos e inútiles. Este grado de la razón es próximo a la beatitud humana, pues según el Santo Doctor nadie puede dudar que esta naturaleza humana fue creada por Dios para ser feliz y santa:

<p>“Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum” (San Anselmo, 2008, p. 826).</p>	<p>“Pues es racional para que distinga entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal, entre el mayor bien y el menor;” (San Anselmo, 2008, p. 827).</p>
---	---

La línea argumentativa trazada de este capítulo da a conocer una divergencia del discernimiento, capacidad concedida exclusivamente a la creatura humana. A consecuencia de lo anterior le es otorgada la facultad de conciencia sobre su propia finalidad para la cual ha sido hecha; y así conforme a lo dispuesto, esta creatura de Dios

deberá unificar la justicia a la razón, llevando a buen término el *telos* propio de su naturaleza:

<p>“Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et iusta facta est. Quod si ad summum bonum eligendum et amandum iusta facta est, aut talis ad hoc facta est, ut aliquando assequeretur quod amaret et eligeret, aut non” (San Anselmo, 2008, p.826).</p>	<p>“Y para que la razón no sea un don inútil, la criatura racional debe unir la justicia a la razón. Y si fue hecha tal con el fin de que alcanzase algún día el objeto de su amor y elección o no;” (San Anselmo, 2008, p.827).</p>
---	--

El cap. II en conjunto del cap. III supeditan la afirmación sobre la resurrección de entre los muertos, causa de una vida incorruptible dada por el estado de inocencia. El ser humano al ser reintegrado a su estado primitivo (San Anselmo, 2008, p.829) le es concedido el alma y el cuerpo con el cual ha de resucitar siendo eternamente feliz:

<p>“Quod cum corpore, in quo vivit in hac vita, resurgat.” (San Anselmo, 2008, p. 828).</p>	<p>“Que ha de resucitar con el cuerpo actual.” (San Anselmo, 2008, p. 829).</p>
---	---

Ulteriormente, existe una teleología común del plan divino (cap. IV) para con la naturaleza humana. Dios eternamente supo disponer en el principio a todo con su voluntad como llevaría a buen término lo que inició con el acto de su creación, luego entonces, no sería propio no terminar aquello que ha empezado, pues supondría un modo de imperfección; cuestión que hasta el mismo Boso aceptaría:

<p>“Intelligo iam necesse esse, ut Deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere” (San Anselmo, 2008, p. 830).</p>	<p>“Ahora comprendo que es necesario que Dios complete lo que ha comenzado, porque de otro modo parecería dejar imperfecto lo que comenzó contra toda conveniencia” (San Anselmo, 2008, p. 831).</p>
--	--

B) Interpretación de la necesidad divina

La teoría del conocimiento medieval implica varias premisas o dicho de otra manera “compromisos” ontológicos-éticos donde subsisten entrecruzamientos discursivos que no pueden contradecirse entre sí, pues se perdería consistencia en lo tocante a la naturaleza misma de Dios. De esta capacidad dinámica-compleja de elaboración doctrinal será la forma a través de la cual el pensamiento cristiano empleará su argumentación para concebir verdaderamente el significado de la necesidad divina al momento que el Verbo se hizo carne. Ante este vínculo del pensamiento teológico surgen motivos, los cuales, llegarán a formular ciertos inconvenientes contrarios a la razón, declarando no poder ser explicados, *ergo*, captados intelectivamente. De ser cierto esto, se perdería racionalidad para esta demostración *sola ratione*. Como ha sido evidente, San Anselmo genuinamente ilustrará una solución del credo asumido apoyado con el dominio racional que lo caracteriza. Es decir, la filosofía anselmiana salvaguarda los límites racionales con los límites impuestos por la misma razón a la fe. Siguiendo de cerca el argumento principal del libro II del *Cur Deus Homo* respecto a la necesidad de la Encarnación, puede ser destacado que del cap. V o de la propiedad e impropiedad de la necesidad, mediando el cap. VI la satisfacción necesaria para la salvación del hombre hasta llegar al cap. VII que es necesario que EL sea Dios perfecto y hombre perfecto suma esta trilogía de capítulos una oportuna conciliación del bien espontáneo divino (*gratia*) con un deber en sí mismo imputado a una imperativa perseverante de hacer el bien; acto ético resultante de inscribir desde un principio el *telos* o en términos del Santo Doctor el por qué de la Encarnación.

Las cualidades del diálogo sostenido entre ambos interlocutores ya polemizaban anticipadamente esta *quaestio* al final del libro I. Sin embargo, nuevamente se torna oportuno volver a retomar el problema, pero ahora con un mayor rigor intelectual. Esta etapa del libro II es el preludio a lo que ulteriormente S. Anselmo profundizará casi hasta los últimos apartados de esta *disputatio*. Puede decirse que la razón pagana al haber adoptado el acto conclusivo del primer diálogo donde quedó legítimamente comprobada la necesidad histórica de Cristo, pasará ahora turno a una *quaestio* interpretativa respecto a los “efectos correctos” de su Encarnación. Las consecuencias a este discurrir remiten a un momento anterior de lo ya superado, pues si ciertamente el verdadero significado de esta necesidad es correcta dependerían de ella los actos del plan divino, suponiendo “por fuerza” el deber de la palabra haber tomado un cuerpo. Pero el problema no es tan sencillo, pues esto contravendría la omnipotencia divina, para lo cual, el pensamiento cristiano se

tornaría contradictorio a juicio de Boso. A consecuencia, de no ser esto cierto, podría remitirse nuevamente la discusión al asunto inicial del por qué Dios se hizo hombre derrumbando todo lo alcanzado hasta este momento. Aunque sea válido para el ejercicio del pensamiento inquirir por contradicciones lógicas, habría que continuar con especial atención la lectura justo al inicio del cap. V. Un análisis cuidadoso puede percatarse que al inicio del manuscrito latino original existe una interrupción breve del diálogo. Normalmente una hermenéutica más amplia que no tomase en cuenta las características del pensamiento medieval presupondría considerar un argumento de autoridad empleado en beneficio del propio S. Anselmo (si se tratase pues de una falacia) no obstante, nuestra lectura sugiere un cometido alterno, por no trazar un propósito de condicionamiento cognitivo a la disputa. A todo esto, queremos decir: Anselmo nunca procura hacer callar al interlocutor, por el contrario, el Santo Padre incita intelectivamente a la razón hacia sus últimas consecuencias del como habrá de ser interpretada esta necesidad. Sencillamente basta revisar con detenimiento el siguiente pasaje:

<p>“Sed si ita est, videtur quasi cogi Deus necessitate vitandi indecentiam, ut salutem procuret humanam. Quomodo ergo negari poterit plus hoc propter se facere quam propter nos? Aut si ita est: quam gratiam illi debemus pro eo quod facit pro se? Quomodo etiam imputabimus nostram salutem eius gratiae, si nos salvat necessitate? (San Anselmo, 2008, p. 830).</p>	<p>“Si así es, parecería que Dios procurara la salvación de los hombres como obligado por necesidad de evitar los inconvenientes que de lo contrario se seguirían, y entonces ¿cómo negar que lo hace más por sí mismo que por nosotros? Y si así es, ¿qué agradecimiento le debemos en una cosa que El hace por sí mismo, y cómo imputar nuestra salvación a su gracia, si nos salva por necesidad? (San Anselmo, 2008, p. 831).</p>
--	---

La intervención anselmiana espera conciliar genuinamente el beneficio de la gracia divina otorgada con la recta adecuación del pensamiento. El título del capítulo citado resume bien la respuesta facilitada:

<p>“Quod quamvis hoc necesse sit fieri, tamen non hoc faciet cogente necessitate;</p>	<p>“Que, aunque esto es necesario, lo hará, sin embargo, libremente, y que hay una</p>
---	--

et quod sit necessitas quae aufert gratiam aut minuit, et sit necessitas quae augeat” (San Anselmo, 2008, p. 830).	necesidad que suprime la gracia o la disminuye y una necesidad que la aumenta” (San Anselmo, 2008, p.831).
--	--

Manteniéndonos cerca de la continua discusión Anselmo-Boso sobre el atributo divino de su omnipotencia, una hermenéutica al como debe entenderse la necesidad de Dios permitiría distinguir primeramente los dos tipos a través de los cuales puede ser significada esta categoría teológica del ser de Dios próxima a su necesidad; lo cual al mismo tiempo resolvería para el proceso intelectual un esclarecimiento racional e intelectual de la misma omnipotencia⁵⁴. El primero asocia lo que comúnmente se entiende por necesidad. Dicho con otras palabras y explicando con más detalle, este primer tipo correspondería a un acto “forzado” mediante el cual el ejecutante obligado por esta necesidad no puede substraerse (San Anselmo, 2008, p.831) a esa *praxis* a la que se debe. De ser cierto esto, la gracia o favor de quién espera la realización de este acto será muy poca; por ser deber (necesario) del ejecutante el llevar a buen término la tarea dispuesta por Dios (Padre).

Opuestamente, el segundo tipo de necesidad desempeña una realización espontánea ante el sometimiento del ejecutante a esta misma necesidad por hacer un bien; conservando y perseverando en la rectitud. Por lo tanto, esta segunda hermenéutica aplicada a la necesidad divina sin lugar a dudas es el que aquí nos ocupa; ésta marca una mediación posible hacia un favor o recompensa mayor otorgada precisamente por considerarse un acto volitivo desinteresado. Finalmente, es co-sustancialmente a fin con esta necesidad perseverada de buena gana (San Anselmo, 2008, p.831):

“Cum vero ipse sponte se necessitati benefaciendi subdit, nec invitus eam sustinet, tunc utique maiorem beneficii gratiam meretur. Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia, quia nullo	“Pero cuando él espontáneamente se somete a la necesidad de hacer un bien y en ella persevera de buena gana, entonces merece una recompensa mayor por el beneficio” (San Anselmo, 2008, p. 831).
---	--

⁵⁴ Al respecto lo que entra en discusión es una complejidad temática donde quedan implicados dos términos. El concepto de omnipotencia con el de necesidad. Ante tal paradigma su mutua relación o resultado conlleva aceptar o rechazar los dos conceptos de tal modo que si entre ellos se llegaran a contradecir, pareciese invalidez el poder de Dios. No obstante, San Anselmo por su parte alcanzó a dirimir este problema en justa medida con el como debe entenderse esta necesidad en Dios.

cogente illam suscepit aut servat, sed gratis” (San Anselmo, 2008, p. 830).	
---	--

San Anselmo aprovecha este momento del diálogo para incluir varias ejemplificaciones de estas dos clasificaciones de necesidad. Lejos de entrar a detalle por su extensión queda invitado al lector a que revise el manuscrito original. Sin embargo, resumiendo lo expuesto: El Santo Padre Anselmo nos muestra como un monje al renunciar al mundo por Dios no solamente renunció a la libertad de una vida ordinaria, a la par, el poder que tiene de regresar a esta vida (San Anselmo, 2008, p.833) incorpora un solo acto de gratuidad. Este monje vivirá: “santamente por necesidad con la misma libertad con que la prometió” (San Anselmo, 2008, p.833).

Aprovechamos el espacio de esta significación acerca de la necesidad, sugiriendo reivindicar dentro del contexto contemporáneo los valores de esta vida cristiana. El ser humano debe construir valores humanistas sujetos a esta necesidad “no forzada-gratuita” capaz de ver un mayor beneficio dentro del contexto social. El enlace constitutivo entre Espíritu-cuerpo será la base ontológica justificativa para llevar a buen término este humanismo cristiano, ya que, contrariamente, los actos violentos hacia otro que posee esta dimensión espiritual sin lugar a dudas considerarían una acción anti-humanista. Pese a que ciertamente, el siglo XXI ha sido considerado un siglo dominado por la razón instrumental-científica no es impedimento el insertar nuevas visiones del mundo frente a una visión totalizante de lo real. Para cerrar esta sección argumentativa conviene separar el cap. VII del resto de los capítulos anteriores, esto por trasladar⁵⁵ el sentido interrogativo de la pregunta del Por qué hacia el cómo de la Encarnación del Verbo, siguiendo un derrotero distinto hasta el final del libro con el cap. XXII.

Debido a la brevedad e importancia de este capítulo será conveniente citar un fragmento decisivo del manuscrito. Una meditación a esta referencia textual permite comprender centralmente como Dios no puede quedar indiferenciado entre dos naturalezas, mucho menos su mezcla; alcanzando entonces un esclarecimiento racional del origen ontológico del modo a través del cual Dios se Encarnó. Su resultante consistirá en un proceso intelectual-demostrativo de este acto divino, reuniendo distintas y perfectas naturalezas en una sola persona (San Anselmo, 2008, p.837) al momento de Encarnarse:

--	--

⁵⁵ Cambio resultante de esta polémica aplicada al concepto sobre la necesidad.

<p>“Investigandum nunc est quomodo esse possit Deus Homo. Divina enim natura et humana non possunt in invicem mutari, ut divina fiat humana aut humana divina; nec ita misceri ut quaedam tertia sit ex duabus, quae nec divina sit omnino nec humana” (San Anselmo, 2008, p. 834).</p>	<p>“Hay que investigar ahora cómo Dios puede ser hombre. La naturaleza divina y la humana no pueden cambiarse mutuamente, de suerte que la divina se haga humana o la humana divina, ni mezclarse en tal forma que resulte una tercera que no sea ni completamente divina ni completamente humana” (San Anselmo, 2008, p. 835)</p>
---	--

Del momento anterior, parece conveniente a la *ratio* no poder negar que exista algo superior a Dios, y si más bien que todo lo demás se encuentre por debajo de él. Pero ¿Si el hombre tiene una naturaleza imperfecta? ¿Cómo Dios asumiría tal imperfección? Acaso ¿Ello no le restaría perfección a su divinidad? San Anselmo desde este capítulo VII sienta las bases demostrativas sobre la incorruptibilidad del Ser perfecto, evidentemente desde este concepto de necesidad, concepto que, si bien, ambas naturalezas son distintas y diferenciadas el cuerpo-alma-espíritu de Dios no puede ser más que perfecto. Por otra parte, si aún esta respuesta no pareciera lo suficientemente clara o suficientemente probada habrá que esperar diez capítulos más (cap. XVII) donde el Santo Doctor volverá a realizar una regresión interpretativa a este capítulo, pero con un avance de mayor intelección. Por lo tanto, solamente Dios es un Ser y hombre perfecto (2008, p.837). Continuando la travesía dialógica del libro II el cap. VIII superará las cuestiones interrogativas de un por qué redireccionando el debate hacia la búsqueda del como es conveniente que acontezca el cuerpo de Cristo en la historia humana.

C) Dios y la naturaleza humana

Este cap. VIII hace un eco a la explicación sobre la creación humana del Génesis. Sin embargo, lo novedoso del asunto es que tal proceso exegético desarrollado por Anselmo se encuentra implícito (tomado de las Santas Escrituras) y más bien pone a prueba los posibles y diversos modos del como Dios logró tomar la naturaleza humana. Esta explicación filosófica aplicada al credo cristiano es sumamente reveladora pues desmitifica gran parte del equívoco medieval asumido por el paganismo. Con el objetivo primero de esclarecer el origen de la Encarnación será preciso recuperar estos modos del como Dios toma de la raza de Adán su naturaleza. Pero antes, Anselmo le revela a Boso

sobre la imposibilidad de una nueva creación, esto es, si Dios creara un nuevo hombre distinto a los ya existentes. El misterio de la Encarnación no viene derivado de una nueva creatura, perfecta y distinta, debido a que sería imposible restaurar el pecado precedido del hombre mismo. El pecado original como reza el credo cristiano se extiende a todos los hombres por ser tomados de la misma naturaleza como humanidad. De ser cierto esto, luego entonces, solamente esta raza humana es el único medio para satisfacer la primera falta cometida, concluyendo la conveniencia de tomar *ex genere* de Adán.

<p>“Ergo sicut de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipse vel qui de illis nascitur, pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt, necesse est, ut de illis sit qui hoc faciet” (San Anselmo, 2008, p. 836).</p>	<p>“Por lo tanto, si el pecado se extendió a todos los hombres por Adán y Eva, así también deben ser ellos, y nadie más que ellos, o alguno nacido de ellos, el que satisfaga por el pecado de los hombres. Y como ellos no pueden, debe hacerlo alguien que sea de ellos (San Anselmo, 2008, p. 837).</p>
--	--

Anselmo añade la virginidad de María, esto por convenir a una naturaleza más limpia y honesta (2008, p. 839) que la unión de un hombre con una mujer. El análisis atento de estas páginas parece no descubrir nada novedoso por lo dicho ya en la palabra de Dios, no obstante, los cuatro modos siguientes que argumentará Anselmo harán auto-evidente a la razón que no pudo ser de otra manera enmarcando el origen de la Encarnación a ciertos factores⁵⁶ ineludibles, pero dilucidatorios a este proceso racional. Dada la importancia del origen o “inicio” a la Encarnación divina recapitularemos resumidamente estos cuatro modos:

<p>De hombre y mujer Ni de hombre ni de mujer: Raza de Adán De hombre sin mujer: Eva De mujer sin varón: Nunca visto en la historia</p>
--

El cuarto modo para Anselmo es el más factible, este por ser el modo óptico donde la aparición de Cristo acontece inmanentemente en la historia humana. Entonces por lo

⁵⁶ Estos factores o “condiciones” son los presentados desde nuestra interpretación en el cap.I de este proyecto de investigación.

anterior queda revelado algo que nunca se había visto anteriormente, es decir, la presencia ontológica de un nuevo ser sin la participación de varón alguno. Mediante ese proceder del plan divino es más conveniente que Dios nazca de una mujer virgen (2008, p.839). Dicho acontecimiento habrá consecuencias no solo ontológicas sino también de carácter ético-político orientadas por el orden de la diferencia sexual. Inmersos en el contexto contemporáneo es fácil advertir fuertes críticas feministas adheridas a la tercera modalidad ontológica de la mujer nacida del hombre por contener ésta (según esta doctrina filosófica) una relación de poder asimétrica e irresoluta frente al poder dominante machista. No obstante, la respuesta anselmiana sería suficiente para justificar lo contrario, *id est*, el humanismo cristiano asume una ontología no-asimétrica entre toda la creación divina; que si bien, Dios ontológicamente hablando se encuentra “fuera de” al quedar inserto en la temporalidad humana por su modalidad óptica (con la Encarnación del Verbo) Cristo viene a reivindicar este humanismo universal fracturando así toda relación de poder. Insistiendo en este mismo punto, Cristo lleva la divinidad a lo más próximo del ser-contingente, acto sintético-resolutivo de una contradicción dialéctica. El último párrafo de este capítulo pormenoriza brevemente esta idea:

<p>“Pinge igitur non super fictam vanitatem, sed super solidam veritatem, et dic quia valde convenit, ut quemadmodum hominis peccatum et causa nostrae damnationis principium sumpsit a femina, ita medicina peccati et causa nostrae salvationis nascatur de femina” (San Anselmo, 2008, p. 838).</p>	<p>“Así debes considerarlo en efecto, no como una fábula, sino como una verdad sólida, y decir que, así como el pecado del hombre y la causa de nuestra condenación comenzó por una mujer, así la medicina del pecado y la causa de nuestra salvación debe provenir de una mujer [...]” (San Anselmo, 2008, p. 839).</p>
--	--

Para no repetir lo ya dicho hasta ahora, Anselmo deja muy en claro a Boso que tales consideraciones no deben ser tomadas en tanto fábula, sino más bien son las bases de la fe cristiana y éstas son en justa medidas aquellas que la razón debe esclarecer.

D) Hipóstasis histórica

El cap. IX es un breve capítulo que prepara⁵⁷ el camino dialógico hacia un estudio de la persona de Cristo sustentándose a partir de la hipóstasis; resumiéndose en la

⁵⁷ Previamente Anselmo había detallado con mayor soltura explicativa la persona de Cristo en su Epistola sobre la Encarnación del Verbo.

siguiente sentencia: “que es necesario que el Verbo forme una sola persona con el hombre en Jesucristo” (San Anselmo, 2008, p. 841).

Como se sabe, San Anselmo discriminará la multiplicidad óptica de las personas divinas en favor de una sola; dotándole de unidad al Ser magnífico-trinitario. Esta cualidad del Dios cristiano permitiría explicar por su simpleza la gran complejidad contradictoria que tiene hacia su esclarecimiento racional, luego así, aquí consideramos encontrar uno de los tópicos centrales respecto al origen de la Encarnación, pues mediante una especie de juego lógico Anselmo comienza a reducir las imposibilidades contradictorias co-sanguíneas y de parentesco entre las mismas personas trinitarias. Si por ejemplo el hijo ya era hijo antes de la Encarnación, no podría haberse encarnado otra persona que no fuese éste (el hijo) pues se mostraría en una desigualdad temporal de lo ya previsto por Dios padre desde su eternidad, asimismo, si fuese otra persona al nacer de la Virgen se asumiría al mismo tiempo dos hijos caso contradictorio para un Dios trinitario pues sería sumada una nueva persona. Tampoco convendría al Padre haberse encarnado, ya que derivaría que fuese hijo-nieto al mismo tiempo causando desigualdad onto-óptica. Por lo tanto, solamente el Verbo era el único capaz de Encarnarse e hipostasiarse con el hijo por crear así la intercesión entre el Hijo-Padre:

<p>“Quapropter cum nos ratio inevitabilis perduxerit ad hoc, ut necesse sit divinam et humanam naturam in unam convenire personam, nec hoc fieri possit in pluribus personis Dei, et hoc convenientius fieri pateat in persona Verbi quam in aliis, necesse est Verbum Deum et hominem in unam convenire personam” (San Anselmo, 2008, p. 842).</p>	<p>“Por consiguiente, como la razón nos ha demostrado inexorablemente la necesidad de que tanto la naturaleza humana como la divina se junten en una sola persona, y que esto no se puede realizar en varias de las personas divinas, sino que es más conveniente que se haga en la persona del Verbo, es necesario que el Verbo divino se una hipostáticamente al hombre” (San Anselmo, 2008, p. 843).</p>
---	---

A esta exposición del capítulo IX Boso no encuentra objeción alguna, más bien, queda sorprendido por la claridad del camino especulativo demostrado por Anselmo. El Doctor magnífico puntualiza a Boso que en sentido estricto no es él quien ha ido trazando este recorrido sino es Cristo la persona que lleva por doquiera al camino de la Verdad. La hermenéutica empleada a este libro II nos hace ver el inicio a una última etapa

correspondiente a este diálogo inaugurado preliminarmente por la pregunta del por qué Dios se hizo hombre. Ante tal demarcación puede decirse que del cap. X hasta el último capítulo que compone al libro II, es decir, el cap. XXII Anselmo dispondrá realizar una cristología explicativa de los atributos divinos sobre la persona de Cristo.

E) Cristología

Esta serie de capítulos son el punto de inflexión previo a un ejercicio filosófico acerca de la necesidad ontológica de Dios, entonces, un estudio minucioso abarcará la integridad formulada hacía el cómo Dios se hizo hombre. Por tanto, la importancia de este segmento divide a nuestro juicio el libro II hacia su recta final, pues aquí es donde subyace la base dialógica (y dialéctica) a este estudio cristológico.

F) Atributos de Cristo

El cap. X principia una larga meditación encaminada al esclarecimiento racional sobre las diversas características atributivas a la naturaleza humana de Cristo. Es conveniente subrayar que durante todo este proceso disputado existirán respuestas parciales denotando una construcción hacia el proceso último donde la razón se sabrá así misma comprendiendo que solamente por Cristo se salva el hombre. A la par, conviene agregar que el como Cristo sin verse obligado por nadie ni nada se entregó espontáneamente en la cruz. Empero, Anselmo resguarda parte valiosa de su respuesta, pues desplazará esta cuestión de la obligación (necesidad) hasta el cap. XVII. De modo que los ejes temáticos de este capítulo pueden resumirse en:

Sobre la naturaleza humana de Cristo:

- 1.- Obligación
- 2.- Pecado
- 3.- Santidad
- 4.- Imposibilidad de pecar

Las primeras líneas de este capítulo en boca de Anselmo dejan con sumo cuidado y perfecta evidencia que Dios no puede pecar, puesto que es Dios. Con el objetivo de no caer en una falacia de autoridad Boso sin intentar contradecir esta verdad indaga como hipotéticamente Cristo se vio “obligado” a no pecar. Esta incitación de parte del insensato mueve al Santo Padre a recurrir a un *exemplum* demostrativo. El ejemplo básicamente consiste en demostrarle a Boso que el poder (de una persona) sigue a su voluntad, pues si

alguien quiere caminar o hablar (2008, p.845) se sobreentiende que esa persona quiere realizar dicha acción, pero inversamente, de no existir esa voluntad se estaría hablando de una necesidad. Derivando de la primera premisa, si Cristo es Dios y Dios no puede verse obligado a nada no puede existir necesidad necesaria de que Cristo se encontrase atado a no pecar, más bien, Cristo pudo mentir, pero por su recta voluntad nunca quiso mentir. Por tanto, Pudo y no pudo mentir (San Anselmo, 2008, p. 845). Boso no queda muy conforme con la respuesta facilitada, señalando nuevamente ahora otra objeción:

<p>“si peccare non poterit, quia sicut dicis non poterit velle, ex necessitate servabit iustitiam. Quare non ex libertate arbitrii iustus erit. Quae igitur gratia illi pro iustitia sua debebitur?” (San Anselmo, 2008, p. 844).</p>	<p>“¿si no pudo pecar, porque, como dices, no pudo quererlo, será santo por necesidad, no por determinación del libre albedrío. Y ¿qué merito puede entonces tener en su virtud? (San Anselmo, 2008, p. 845).</p>
---	---

La respuesta a esta objeción es sencilla: por libre arbitrio la creatura se da a sí misma la santidad porque es justo no por necesidad sino por la facultad de escoger libremente su voluntad y llevar a cabo ese acto. Ahora bien, Cristo si bien comparte la naturaleza humana también tiene en su persona la divina y si la creatura puede por libre albedrío buscar la santidad con mayor fuerza Dios:

<p>“Quamvis enim natura humana a divina habeat quod habebit, idem tamen ipse a se ipso, quoniam duae naturae una persona erunt, habebit.” (San Anselmo, 2008, p. 846).</p>	<p>“Pues aunque la naturaleza humana tenga de la divina lo que tiene, lo tendrá, sin embargo, de sí mismo, porque las dos naturalezas no formarán más que una sola persona” (San Anselmo, 2008, p. 847).</p>
--	--

En resumidas cuentas, puede decirse que a partir del uso de la voluntad ejercida por cada ipseidad ella misma se vuelve santa o se condena. Pero Cristo al gozar de una cualidad superior al resto de las creaturas es Santo por su naturaleza divina, pero también es Santo porque su recta voluntad justa al disponer con su querer recto. Boso asume satisfacción a su ejercicio hipotético, pero inmediatamente formula una nueva objeción:

¿Por qué [Dios] no hizo así a los ángeles y a los dos primeros hombres, para que no pudiesen pecar y al mismo tiempo fuesen dignos de alabanza por su virtud?” (San

Anselmo, 2008, p.847). Anselmo responde: [...] ya que Dios no hace nada sin motivo” (San Anselmo, 2008, p. 847).

Se concluye: Dios no debió morir por obligación; ni es creatura necesariamente obligada ni tampoco es Dios condicionado a lo dicho eternamente. Anselmo desarrolla una interpretación sumamente original pues añade el factor de gratuidad espontánea; elemento clave para comprender como funciona el libre albedrío en la persona de Cristo (a la que Boso dentro del diálogo concede racionalidad). Por tanto, derivado de esta correlación argumentativa es posible hablar de una cristología como sucesión temática acerca de las causas inmanentes a los atributos que componen la naturaleza antropológica de Dios.

El cap. XI hace ver justamente la corruptibilidad e incorruptibilidad de la esencia humana, puesto que es propiamente natural que todo hombre verdadero sea mortal (San Anselmo, 2008, p.849). No obstante, el contenido de los primeros párrafos de este apartado hace apreciar una crítica novedosa a la concepción medieval (“realista”) de las esencias. San Anselmo revela la separabilidad de la mortalidad sobre la esencia humana, esto es, la mortalidad en ningún momento pertenece a una naturaleza pura; de ser cierto, es decir, que la mortalidad fuese co-originaria a la naturaleza humana negaría toda posibilidad de encontrar un hombre inmortal, aunado a ello, tampoco podría ser posible advertir un movimiento y/o cambio entre los hombres mortales que resuciten y alcancen la vida bienaventurada. Estas líneas del libro II son el momento donde Anselmo aprovecha la ocasión para hacer mención a los filósofos paganos; filosofías donde era impensable concebir a un hombre que no muriera:

<p>“Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse inmortalem. Quare non sufficit ad monstrandum illum hominem debere mortalem esse hoc, quia verus homo erit. (San Anselmo, 2008, p. 848).</p>	<p>“Pero como no hay ningún hombre que no muera, por eso los filósofos meten la mortalidad en la definición del hombre, porque no creyeron que el hombre entero pueda algún día ser inmortal. Por lo cual no basta para demostrar que el Hombre Dios debe ser mortal el decir que todo hombre verdadero lo es. (San Anselmo, 2008, p. 849).</p>
--	---

A diferencia de estas filosofías antiguas citadas, el Dios medieval posee la cualidad de omnipotencia, no obstante, agrega una diferencia ontológica entre el Ser y no-ser

dotándolo de poder tener principio y fin, es decir, como el hijo pudo morir y resucitar. Para el *logos* antiguo esto era impensable, no obstante, podría ser objetado por la razón misma (pagana) ¿Por qué tendría que ofrecer su propia vida si es omnipotente? En esto consiste la respuesta conclusiva del cap. XXV del libro I. La hermenéutica aquí empleada sugiere mostrar que este cap. XI revela una progresión racional donde ella enseña la jerarquización ontológica de las creaturas con Cristo, luego entonces, Cristo debe tener algo mayor que las creaturas para que pueda ser ofrecido al Padre para la restauración de la naturaleza humana perdida por el pecado original del hombre. Esta ofrenda de su cuerpo no debe ser visto como una obligación, sino más bien como algo espontáneo:

<p>“Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub Deo est quod sponte det, et non ex debito Deo.” (San Anselmo, 2008, p. 848).</p>	<p>“También nos enseña la razón⁵⁸ que El debe tener algo mayor que todo lo que no sea Dios, para que pueda ofrecerlo a Dios, no como una cosa exigida y debida, sino espontáneamente” (San Anselmo, 2008, p. 849).</p>
---	---

Si bien, a primera vista parece no existir una conexión argumentativa directa con el origen de la Encarnación, en estos capítulos, si creemos marcar la importancia de una cosmovisión original del pensamiento medieval sobre la concepción antropológica de la muerte y la naturaleza humana respecto a las filosofías antiguas. Asimismo, concluimos haber mostrado un paradigma antropológico distinto al antiguo, pero que puede servir de base para una comprensión distinta de una “naturaleza humana” que tampoco sea como la filosofía moderna. Esta meditación sobre la muerte de Cristo inaugura una disyuntiva moral entre el placer y el sacrificio. El intercambio de posibilidades alternas pecado-expiación quedan sintetizadas por Boso en unas cuantas palabras:

<p>“Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere, qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit,</p>	<p>“Comprendo claramente que el hombre que buscamos debe ser tal, que ni muera por necesidad, porque es omnipotente, ni</p>
---	---

⁵⁸ La razón aquí empleada es un ejercicio de auto-esclarecimiento racional aplicado a la jerarquización ontológica entre las creaturas existentes con el Ser-existencia de la persona de Cristo y Dios padre. Evidentemente, solamente Cristo posee algo que ninguna creatura ni la persona de Dios padre tiene, esto es, las dos naturalezas reunidas en su ipseidad.

nec ex debito quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate quia necessarium erit” (San Anselmo, 2008, p. 850).	por deuda, porque no es pecador, y al mismo tiempo pueda morir por libre voluntad, porque será necesario” (San Anselmo, 2008, p. 851).
--	--

Anselmo termina con una alabanza a Cristo; su padecimiento en la cruz venciendo al demonio y dando gloria a Dios es el ejemplo del buen camino que debe seguir toda la humanidad (San Anselmo, 2008, p. 851). El cap. XII y el cap. XIII pueden leerse conjuntamente. Uno trata acerca de la desgracia, el otro sobre la ignorancia. Este par de capítulos aclaran la naturaleza humana de Cristo en lo tocante a que persona no puede ser desgraciada por el sufrimiento que acarrea la muerte hacia los hombres; aún debido a ser partícipe de nuestros sufrimientos (San Anselmo, 2008, p. 853). Cristo se ofreció por su propia voluntad, luego entonces, semejantemente la ignorancia no puede contener nada de utilidad; *ergo*, Cristo al momento de la Encarnación toma la omnisapiencia de Dios-Padre. Por tanto, nunca es sabio poder ser partícipe de la ignorancia. Boso al tener esta inquietud remarca aún más la demostración racional, pues, aunque en esta parte del diálogo de antemano ya existía un precedente de fe requiere o llama aún la explicación *sola ratione*; momento necesario y aclaratorio sobre la omnipresencia divina:

“Nonne dixi quia sapienter fiet illa incarnatio?” (San Anselmo, 2008, p. 854).	“¿No te dije que esa encarnación se hará con toda sabiduría?” (San Anselmo, 2008, p. 855).
--	--

De esta manera, podrá entonces ser puesto de relieve que dentro del esclarecimiento dilucidatorio del origen de la Encarnación del Verbo los atributos divinos vendrán a ser co-partícipes de este proceso donante del Espíritu Santo.

“Quamvis in Christo semper fuisse non dubitarem, ideo tamen quaesivi, ut de hoc quoque rationem audirem. Saepe namque aliquid esse certi sumus, et tamen hoc ratione probare nescimus” (San Anselmo, 2008, p. 854).	“Aunque siempre lo creí así de Cristo, lo pregunté, sin embargo, para saber la razón de ello, porque ocurre con frecuencia que estamos seguros de una cosa y, sin embargo, no sabemos demostrarlo por la razón” (San Anselmo, 2008, p. 854).
---	--

--	--

Retomando la división de los capítulos, el cap. XIV demuestra al entendimiento como la muerte del Dios-Hombre supera por todo a los pecados cometidos por los hombres. Boso es consciente de estos atributos ya debatidos con antelación de suerte que no niega dentro del diálogo lo hasta ahora alcanzado:

<p>“Si omne bonum tam bonum est quam mala est eius destructio, plus est bonum incomparabiliter, quam sin ea peccata mala, quae sine aestimatione superat eius interemptio” (San Anselmo, 2008, p. 856).</p>	<p>“Si su existencia es tan preciosa como es mala su muerte, este Hombre es incomparablemente más excelente como bien que detestables como mal los pecados evidentemente menos graves que la acción de darle muerte” (San Anselmo, 2008, p. 857).</p>
---	---

Sobrepasado el proceso intelectual de las cualidades divinas del Dios-Hombre, el cap. XV abandonará esta vía positiva inscribiendo ahora una limitante epistémica frente a la sabiduría de Dios comenzando una teología negativa:

<p>“[...] quoniam Deus mentiri nequit, et sapienter esse facta quae fecit, dubitandum non est, quamvis non eorum ratio intelligatur a nobis” (San Anselmo, 2008, p. 858).</p>	<p>“[...] porque Dios no puede mentir, y que todo lo ha hecho con sabiduría, aunque no comprendamos el porqué y el cómo” (San Anselmo, 2008, p.859).</p>
---	--

Esta contraparte negativa, es decir, inversa al camino trazado hasta ahora por el diálogo, indagará firme con su inteligencia (*ratio*) como los hombres al no saber lo que hacían le dieron muerte a Cristo. Esta hermenéutica aquí sugerida distingue un antes y después del libro II apoyada firmemente en una cita que hace Anselmo a las palabras del apóstol:

<p>“Hanc quaestionem solvit apostolus qui dixit, quia si cognovissent nunquam</p>	<p>“El apóstol resuelve esta cuestión cuando dice que, si le hubiera conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria</p>
---	---

Dominum gloriae crucifixissent” (San Anselmo, 2008, p. 858).	(1 Cor. 2,8).” (San Anselmo, 2008, p. 859).
--	---

Finalmente, después de esta larga meditación Boso invita al Santo Padre a continuar con lo dispuesto siempre firme en la fe en compañía de la alegría que produce la inteligencia⁵⁹.

Continuando la narrativa argumentativa, el cap. XV del libro II explica *grosso modo* como la muerte de Cristo borra los pecados del hombre aún hasta de aquellos que le quitaron la vida. Del cap. XVI el P. Julián Alameda en sus notas teológicas al texto anselmiano pregunta: ¿Cómo pudo Dios tomar sin pecado la naturaleza humana de la raza viciada de Adán, siendo así que la Virgen, su madre, es de la misma estirpe? (2008). Entonces, este cap. XVI caracteriza en dos momentos uno de los últimos esfuerzos meditativos de este tratado filosófico-teológico sobre la naturaleza del pecado original, la virginidad de María y el modo sobre una necesidad ontológica derivada del Ser-actuar ejemplificando desde la persona de Cristo. De estos momentos, el primero detalla una cierta respuesta muy similar a la empleada por Anselmo en su réplica a Boso, luego así, en el ejercicio interpretativo del P. Julián queda distinguida una causa eficiente de una causa final, esto es, es contrastada una disparidad teleológica y ontológica entre las creaturas con Cristo, pues se sabe que a partir de la creación del hombre estaba dispuesto en el plan divino que Cristo con su muerte redimiese al género humano.

San Anselmo como en otras ocasiones del Libro I logró satisfacer las exigencias aducidas por Boso; esta *quaestio* muy particular de este capítulo implica una unidad junto con otros elementos del credo cristiano. El santo padre elabora una parábola donde a través de ésta justifica racionalmente lo ya señalado. Primeramente, deberá ser respondida esta pregunta propuesta por Julián Alameda a este apartado. La respuesta se ve realizada de la siguiente manera:

Cuando el Verbo toma la carne de la Virgen María ella queda santificada, pero es Dios mismo quién santifica porque el mismo es Santo. Ciertamente la Virgen María procede de la estirpe humana, empero, Anselmo objeta como el hombre no por el pecado original perdería su existencia misma, ya que esto supondría dos casos:

- a) El hombre viene al mundo para sufrir venganza.
- b) El hombre viene a recibir misericordia.

⁵⁹ Referencia implícita al *Fides quaerens intellectum*.

c) Por lo tanto: el hombre necesita el perdón divino y éste no viene de la nada. Luego entonces, como se sabe, Anselmo para inteligir tan gran misterio llama a su dialéctica del *fides quaerens intellectum*.

<p>“Quantum etiam est Deum et hominem sic in unum convenire, ut servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui Deus? Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectus valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit?” (San Anselmo, 2008, p. 860)</p>	<p>“¿Qué gran misterio también en la unión de la naturaleza divina y humana, en la cual ambas permanecen íntegras y la misma persona es Dios y hombre; ¿Quièn puede entonces pretender ni pensar siquiera que la inteligencia pueda comprender cuán sabia y maravillosamente se ha realizado esa obra? (San Anselmo, 2008, p. 861).</p>
---	---

Con ayuda de una imagen política medieval Anselmo busca convencer a la *ratio* pagana, y para fines pragmáticos un diagrama facilitará con sencillez el largo camino debatido de todas estas páginas comprendidas por el cap. XVI. Dice Anselmo: supongamos la existencia de un Rey y su pueblo que se subleva excepto un hombre (2008, p. 863). Este hombre fiel al rey es el único que puede reconciliar las culpas pasadas, pero a la par de las venideras por la eficacia de un pacto acordado (2008, p. 863). Si no todos los hombres vivieron en el tiempo del pacto, éste es suficiente la salvación de este hombre para con todos, convirtiendo a los hombres en contemporáneos de su tiempo. Por lo tanto, de ninguna manera ningún ser podía entrar al cielo antes de la muerte de Cristo (2008, p. 863) y posterior a ella existe el verdadero arrepentimiento de las faltas cometidas. Anselmo aprovecha la ocasión para insistir en la caída del demonio haciendo entender que no todos los hombres son necesarios para estar presentes en la construcción de la ciudad celestial, sin embargo, si para llenar los espacios vacíos por los demonios.

Tiempo

<p>Pasado ■Culpas pasadas</p>	<p>Presente Rey-Hombre</p>	<p>Futuro ■Culpas venideras</p>
-----------------------------------	--------------------------------	-------------------------------------

Antiguo Testamento	<p>Acto fiel</p> <p>Encarnación</p> <p>■No todos pueden estar presentes</p>	<p>■Posibilidad de volver a pecar</p> <p>■Posterior al acto</p> <p>■Se perdona de nuevo</p> <p>Nuevo testamento</p>
---------------------------	---	--

Diagrama 2

La segunda sección correspondiente al segundo momento revitaliza la discusión parmenídea antigua sobre la identidad del ser y pensar, pero asumida ya desde el contexto medieval; concretamente con esta *quaestio* inserta en el problema filosófico-teológico de la *incarnatio*. Por esto, Boso alega en defensa del pensamiento pagano ¿Por qué el Dios-hombre no pudo escapar a su muerte? Si la Encarnación es necesaria (origen) todo lo que Dios quiere existe y sucede necesariamente. Luego, Dios no puede escapar de sí mismo y así querer lo que no existe, pues necesariamente quiere lo que es y existe. La respuesta anselmiana hace ver a estas inquietudes infieles la armonía suscitada entre necesidad-espontaneidad. Cristo no pudo no ser lo que era (ni lo que de hecho es), Encarnándose no para morir sino para querer morir (San Anselmo, 2008, p.865). Jesucristo por su doble naturaleza humana-divina es hijo de Dios e hijo de la Virgen María extendiendo la distinción de poder y querer conservar la vida. Si bien es cierta una necesidad existente inserta a la omnisapientia del plan divino, Dios no podría perdonar una injusticia solamente por gratuidad; aunado a que Cristo no fue obligado a morir, sino que él libremente decidió hacerlo:

<p>“Similiter est in servando vitam potestas volendi servare et potestas servandi. Cum ergo quaeritur utrum idem Deus homo potuerit servare vitam suam, ut nunquam moreretur, dubitandum non est quia semper habuit potestatem servandi quamvis nequiverit velle servare ut nunquam moreretur; et quoniam hoc a se ipso habuit, ut scilicet velle non posset,</p>	<p>“Igualmente, en la conservación de la vida se puede distinguir el poder de querer guardarla y el poder de conservarla, y cuando se pregunta si ese Dios Hombre pudo conservar su vida y no morir, no se puede dudar que así es, que siempre tuvo el poder de conservarla, aunque no pudo querer guardarla y evitar la muerte; y como esta impotencia nacía de sí mismo,</p>
---	--

non necessitate sed libera potestate animam suam posuit”(San Anselmo, 2008 p. 866)	entregó su alma no forzado, sino libremente” (San Anselmo, 2008, p. 867).
--	---

Esta cita textual representa un argumento no bien visto por Boso, de manera que no contento pide a San Anselmo no utilizar excusas ni respuestas doctas; le pide soluciones fáciles e ilustrativas propias de los niños. Por lo tanto, el diálogo continuará e insistirá en los tipos de la necesidad divina; rasgo temático fuertemente debatido con anterioridad y que al fin tendrá su última resolución disputativa.

G) Resumen de lo disputado

El cap. XVII apunta ya sin ninguna novedad temática frente a este alegato filosófico, como la racionalidad cristiana busca profundizar cada vez más ayudada con la dialéctica el ejercicio exegético hasta ahora propuesto del capítulo anterior. De esta manera, nuevamente es llamado el instrumento metodológico del *fides quaerens intellectum* con el objetivo demostrativo de hacer evidente al intelecto los tipos de necesidad atribuibles a Dios. Ahora bien, San Anselmo apologeticamente ilustra el modo impropio interpretado por las filosofías pasadas en lo tocante a la necesidad divina. Será pertinente anticiparse a la respuesta final de este apartado, pues puede decirse que este tópico desborda la razón al no poder captar plenamente la relación dicotómica necesidad-impotencia. Entonces, bajo los términos anselmianos la propia necesidad divina se haya sujeta a su voluntad, no a la inversa como quiere hacerlo entender Boso:

“Quare quoniam omnia quae vult, et non nisi quae vult, facit: sicut nulla necessitas sive impossibilitas praecedit eius velle aut nolle, ita nec eius facere aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter et faciat (San Anselmo, 2008, p. 870).	“Y como hace todo lo que quiere y nada más que lo que quiere, así como ni la necesidad ni la imposibilidad preceden a su querer o no querer, así tampoco a su obrar o no obrar, aunque quiera muchas cosas infaliblemente y las haga” (San Anselmo, 2008, p. 871).
---	--

Por contradictorio que parezca a la *sola ratione* el acto de la muerte necesaria pero espontánea de Cristo es posible desde la epistemología anselmiana re-valorar la inmutabilidad de la Verdad divina. Dios al ser esta Verdad a través de la cual toda verdad

particular es; de ella depende y no existe por tanto necesidad alguna que le exija responder a un determinado acto forzoso como cuando se dice:

<p>“Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit” (2008, p. 372).</p>	<p>“Cómo Dios es omnipotente aunque muchas cosas le sean imposibles (2008, p. 373).</p>
---	---

Esta lógica teologal hace una demostración categorial límite del entendimiento incapaz de comprender de modo pleno el obrar divino; así entonces el debate suscitado Anselmo-Boso sobre su necesidad termina discriminando los usos interpretativos impropios a esta necesidad “forzosa”:

<p>“Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid, eo quod in illo sit ulla necessitas, sed quoniam est in alio, sicut dixi de impotentia, quando dicitur non posse. Omnis quippe necessitas est aut coactio aut prohibitio; quae duae necessitates convertuntur invicem contrarie, sicut necesse et impossibile” (San Anselmo, 2008, p. 872).</p>	<p>“Y cuando decimos que Dios hace algo por necesidad, no es porque expresemos en El alguna necesidad, sino en otro, como en el caso de impotencia. Porque toda necesidad o es una coacción o una prohibición, que, aunque contrarias, vienen a reducirse a lo mismo, como lo necesario y lo imposible” (San Anselmo, 2008, p. 873).</p>
--	--

Este capítulo es singular al resto debido a que aparecen dos citas de autoridad dentro de la argumentación pese al haber convenido no apoyarse en ninguna. La primera circunscribe la cuestión temática a una autoridad teologal, es decir, transcribe las palabras del profeta “Se ofreció porque quiso” (2008, p.875). La segunda, es de tipo filosófica. Anselmo menciona explícitamente a la filosofía aristotélica, pues recupera una suerte de causalidad dentro del acto redentorio divino. Si bien, es cierto que existe una diferencia entre necesidad ontológica del Ser en tanto esencia o substancia del ente en cuanto existente y una “necesidad subsiguiente” o consecuente de la primera (efecto) la necesidad “necesaria” no es dependiente de la segunda ni mucho menos la segunda debe seguirse por fuerza de la primera. Cristo debía morir en la cruz por esta necesidad precedente o necesidad primera por existir en él una necesidad ontológica de su existencia por ser correspondiente al plan divino. No obstante, la necesidad subsiguiente no inscribe

un acto forzoso de morir, más bien, su onticidad es libre no-forzada pues si el hombre tiene libre albedrío cuando más no lo tendrá Dios. La razón pagana excluye el misterio de fe haciendo incomprensible doblemente la dificultad del acto intelectual que busca esclarecer a la fe:

<p>“Ostendimus ut puto, certam rationem quomodo Deus assumpserit hominem sine peccato de massa peccatrice, sed, nequaquam negandum existimo aliam esse praeter istam quam diximus, excepto hoc quia Deus facere potest, quod hominis ratio comprehendere non potest” (San Anselmo, 2008, p. 876).</p>	<p>“He demostrado, según creo, la razón por la que Dios se encarnó sin contraer el pecado de la naturaleza humana, pero no he de negar que existe otra, aparte de que Dios puede hacer lo que la razón del hombre no puede comprender” (San Anselmo, 2008, p. 877)</p>
---	--

Concluimos a partir de esta resolución dialéctica un esclarecimiento racional aplicado al dogma cristiano sobre la omnipotencia divina, dogma próximo a la misma *quaestio* de la *incarnatio*. Sin embargo, críticamente puede sostenerse que también es innegable no tomar en cuenta la frontera con la fe; lugar incapaz de cruzar con el uso exclusivo de la razón. A pesar de ello, la investigación no pierde utilidad ni fuerza, *id est*, Anselmo demostró como solamente Cristo hace posible con sus dos naturalezas lo que para el ser y el ente de los antiguos les era imposible realizar. De tal manera el origen de la Encarnación apertura nuevas posibilidades ontológicas de una razón auto-comprensiva de sí misma en el presente deviniente:

<p>“Ad hoc enim valuit in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, et si divinae minime conveniret, exhiberet humana; et non alius atque alius, sed idem ipse esset, qui utrumque perfecte existens, per humanam solveret quod illa debebat, et per divinam</p>	<p>“Para esto había en Cristo diversidad de naturalezas y unidad de persona, para que lo que no podría realizar la naturaleza humana lo realizase la divina en lo que era menester para la redención del género humano, y si una cosa no convenía a la divina, lo supliese la humana, y no fuese un ser distinto, sino el mismo, quien, siendo Hombre y Dios a la vez, con su</p>
---	---

posset quod expediebat” (San Anselmo, 2008, p. 874).	naturaleza humana pagase lo que debía y con la divina lo que la otra no podía” (San Anselmo, 2008, p. 875).
--	---

La sección XVIII de este libro II compone una cristología que puede ser interpretada bajo una hermenéutica aplicada al concepto semántico del deber. La cuestión central de este apartado será responder a la ignominia formulada por Boso al declararse incapaz de contestar a la siguiente pregunta:

“Quomodo ergo asseremus eum non debuisse Deo quod fecit, id est quod melius esse et magis placere Deo cognovit, praesertim cum creatura debeat Deo totum quod est et quod scit et potest?” (San Anselmo, 2008, p. 880).	“Pero ¿en qué nos fundamos para afirmar que no debió a Dios lo que hizo, y que El creyó mejor y más agradable a Dios, sobre todo sabiendo que la criatura debe a Dios todo lo que es, sabe y puede?” (San Anselmo, 2008, p. 881).
---	---

El análisis filosófico anselmiano abre dos alternativas considerando que en Cristo la palabra *debere* no puede tomar dentro de su significación el sentido de deuda normalmente empleado. El problema de esta significación insensata o mejor dicho incomprensión intelectual consiste en hacer caso omiso a la conexión lógica de mutua inter-relación jerarquizada hombre-Dios; caso opuesto al del Dios-hombre a través del cual preside a todas las cosas y todo lo que le *debe* estar sometido a su Voluntad. Empero, cabe destacar que este sometimiento se trata en sentido ontológico. Recordemos como Dios otorgó el libre albedrío para hacer o no-hacer una cosa (2008, p.881). Luego entonces, el ejemplo de Cristo para con los hombres es motivo suficiente para encontrar sus actos encaminados hacia la conservación del bien obteniendo así una buena recompensa. Este párrafo aquí descrito puede representarse gráficamente:

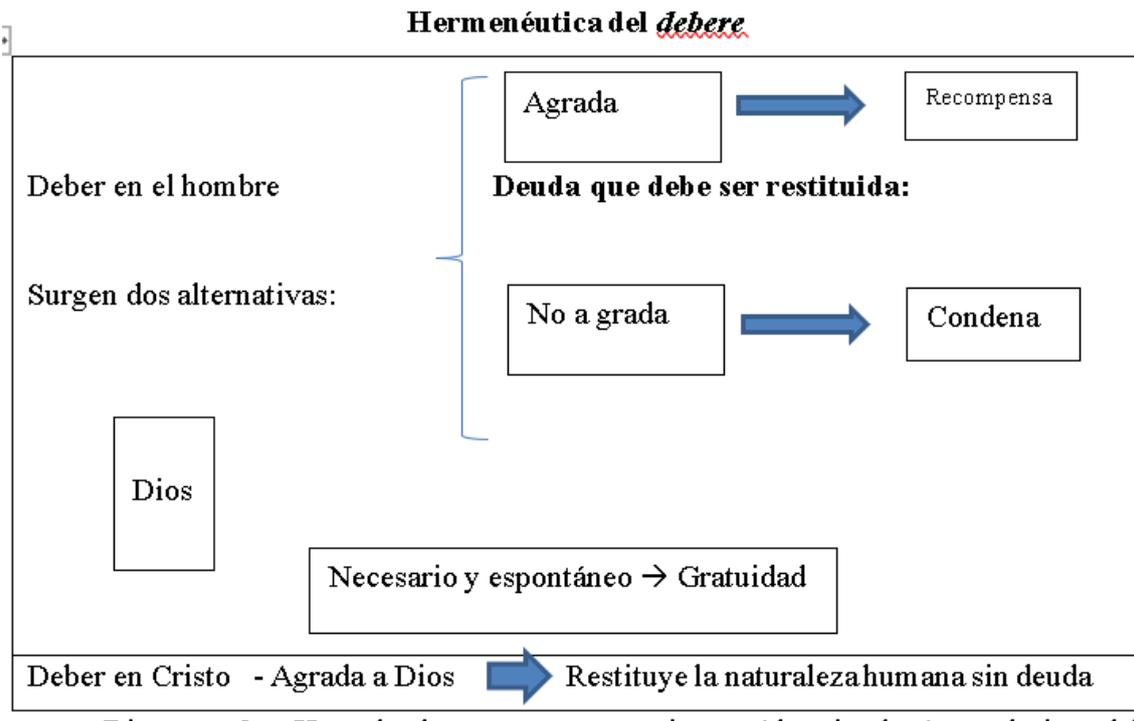


Diagrama 3

Hasta lo ahora expuesto termina aquí la cristología anselmiana del cap. XIX correspondiente al libro II. Finalmente, todo este resumen otorgó alegría al intelecto por haber comprendido racionalmente los misterios de fe aquí interrelacionados. Este gozo compartido por los interlocutores queda apoyado en la recompensa ofrecida por el Dios-hombre para con la naturaleza humana y así celebran ambos con alabanzas como la Santa Escritura se fundamenta en tan firme verdad. La muerte de Cristo debe traer una finalidad primera y ésta es la recompensa otorgada por el Padre a causa de su muerte; pues de no ser así se vería una inutilidad en su padecimiento. Sumariamente Anselmo ilustra de nueva cuenta dos caminos paralelo-antagónicos respecto a la salvación de los hombres a través de este acto redentorio. Nuevamente una representación esquemática puede resumir la dualidad suscitada:

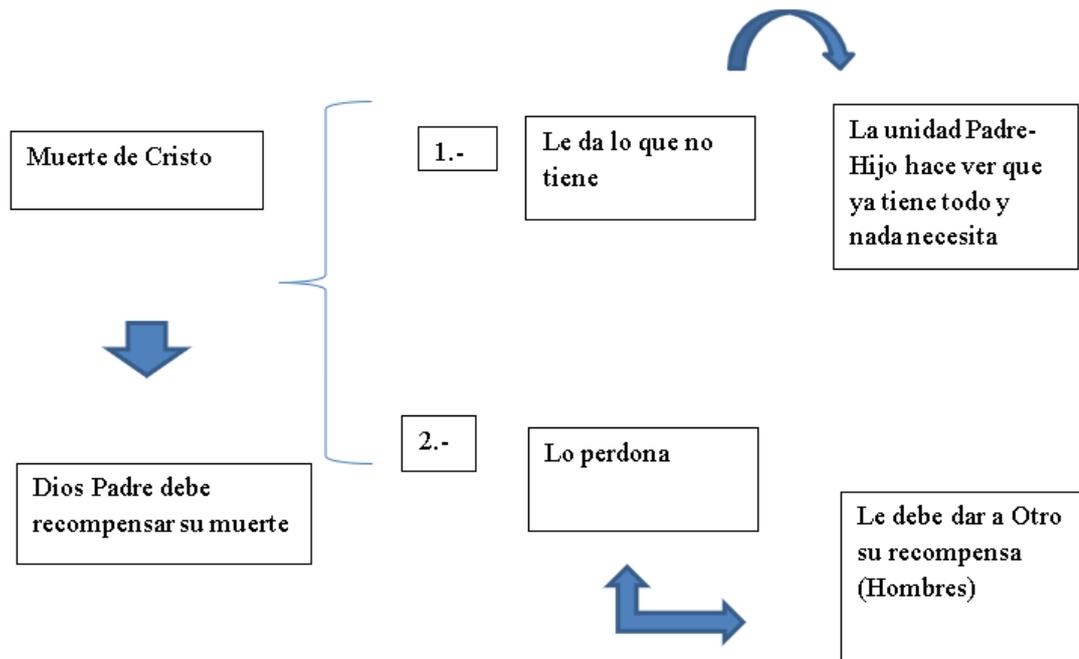


Diagrama 4

Debido a la segunda alternativa (única posible) Cristo tiene la exigencia de pedir al Padre lo que le es suyo. Entonces, a causa de su muerte esta recompensa otorgada permitió vencer al demonio liberando así la naturaleza humana. La ofensa cometida al Padre por el pecado (2008, p.887) queda finalmente resuelta por el perdón gracias a la ofrenda otorgada. Con ello entonces es demostrado internamente a la razón una racionalidad de fe, es decir, eso que se cree tan firme en las Sagradas Escrituras pero que ahora la razón lo comprende.

H) Conclusión al *Cur Deus Homo* - Interludio disputativo

Alcanzado el acuerdo entre ambas partes, la solución dialéctica de este diálogo disputativo puede comprender ahora intelectivamente por qué y cómo Dios se hizo hombre. Estos capítulos restantes cap. XX, XXI, XXII responden a una triada conclusiva por una serie de aspectos a desarrollar. Antes que nada, Boso no encuentra ya más objeciones al misterio de la Encarnación aceptando de buena gana la racionalidad interna a la fe cristiana vertida en la Palabra divina del Antiguo y Nuevo Testamento:

<p>“Rationabilia et quibus nihil contradici possit quae dicis, Omnia mihi videntur; et per unius quaestionis quam proposuimus solutionem, quidquid in novo veterique</p>	<p>“Todo lo que me dices me parece muy razonable e imposible de contradecir, y por la solución de una cuestión que propusimos veo bien probado y verdadero</p>
--	--

Testamento continetur, probatum intelligo” (San Anselmo, 2008, p. 888).	lo que se halla contenido en el Nuevo y Viejo Testamento” (San Anselmo, 2008, p. 889).
---	--

Era preciso romper la continuidad dialógica progresiva del libro II con los capítulos XX y XXI pues ambos sostienen las conclusiones esperadas de este misterio. Desde nuestra lectura crítica alcanzamos a ver un cierto rasgo de autoridad implícito en la argumentación esbozada por la figura del Santo Padre Anselmo para con la razón pagana. Empero, ello no agota o vuelve indiscutible lo hasta este punto debatido *sola ratione*, más bien se trata de un enaltecimiento doctrinal por haber demostrado aquello que Anselmo propuso a partir del cap. I del libro I. La misericordia de Dios y la ofensa irreconciliable del demonio vuelven a aparecer en estos capítulos, pero tratados con muy poca brevedad. Del orden tríadico final, el cap. XX representa el camino afirmativo (tesis) hacia la salvación; acto donante de la misericordia divina. Así, Anselmo recoge lingüísticamente en forma imperativa las últimas palabras de Cristo en la cruz “Tómame y redímeme” (p. 887). La vía negativa (antítesis) inscribe una imposibilidad de salvación al demonio por serle negado el perdón. Si la vía afirmativa rompía la inutilidad de la vida humana sin la aparición de Cristo dentro de su historia, el cap. XXI hace revela un desasosiego eterno para el demonio por no poderle ser restituida su salvación. Ante esta condena, los ángeles necesitarían de un Ángel-Dios, pero a diferencia del género humano éstos cayeron en el pecado por sí mismos y ellos mismos *per se* deben procurarse su gloria, para lo cual Anselmo demuestra imposibilidad alguna.

Superada esta demonología, el cap. XXII sintetiza los dos momentos anteriores retomando (literariamente hablando) el recurso dialógico. El interlocutor que habló en favor de los judíos y paganos ahora da gracias a la razonable e imposible contradicción dialéctica (*fides quaerens intellectum*) de que solamente un Dios-Hombre puede salvar a los hombres, revelando a la mente y al corazón su necesidad ontológica. La fe que busca el entendimiento reveló filosóficamente con razones necesarias como el Verbo Encarnado ha comprobado experiencialmente con la carne el Nuevo Testamento y ha aprobado la Palabra Antigua (2008, p.891). Por último, esta hermenéutica estructural estética advierte una analogía entre dos textos anselmianos. Nos referimos al final del *Proslogion* (cap. XXVI) con el último correspondiente al *Cur Deus Homo* (cap. XXII) al cerrar el libro con un Amén. Esta palabra con la que normalmente se finalizan las oraciones cristianas simboliza la armonía obtenida dentro de este ejercicio disputativo Anselmo-Boso, pero

que también va más allá de estos dos personajes del diálogo; es un acto sereno entre fe-razón demostrando que no es condición necesaria romper el recto orden de la palabra revelada (cristiana) para poder así comprender filosóficamente hablando el misterio de la Encarnación.

2. Estética⁶⁰ aplicada al *Cur Deus Homo*

Al considerar un devenir histórico de perfeccionamiento y defensa de la doctrina cristiana en el siglo XI por parte de San Anselmo, el opúsculo del *Proslogion* inaugura una línea argumentativa hacia una progresión alcanzada hasta el *Cur Deus Homo* (1095-1098) con el cuerpo de Cristo. Esta interpretación puede sostenerse a partir de las mismas fechas de publicación de ambos textos, pues al ser el *Cur Deus Homo* un libro posterior al argumento único el primero supone haber superado el proceso meditativo anterior del Ser y la existencia de Dios aún “en abstracto”⁶¹. a su este avance discursivo. Por tanto, habrá que considerar principalmente dos cuestiones dentro de esta línea temporal relativa al siglo XI. La primera como explica Ricardo O. Díez (2001) queda adjunta al momento previo del cuerpo de Cristo, *id est*, la figura de la cruz. El argumento del *Proslogion* (1077) debió ser una anticipación meditativa para preparar simbólica y semánticamente el lugar donde será explicitado el como Cristo debía padecer en la cruz. Adicionalmente, al replicar contra el insensato, se entreveía una pre-configuración a la *Epistola de incarnatione Verbi* (1094)⁶² reconociendo la singularidad de la persona de Cristo respecto a su relación con la Santa Trinidad; unidad ontológica reconocible y distinguida de las otras dos personas. Empero, el pensamiento anselmiano no niega una misma naturaleza

⁶⁰ Del discípulo de P. Vignaux, E. Briancesco, y la metodología adoptada del texto de Ricardo O. Díez (2001) ¿Si hay Dios, quién es? acordamos dar forma estética al *Cur Deus Homo*, análogamente al como nuestro autor citado lo hizo respecto al argumento que el mismo recorrió en su estudio del *Proslogion*: “He aprendido en ese texto que el pensamiento se puede edificar según la forma estética de una figura, el quiasmo. En sus entrecruzamientos se modifica la dialéctica que encuentra siempre una *Aufhebung*, porque se mantiene la tensión y el movimiento en la concordia de los contrarios. En esa forma el pensar se une a la imagen y se despliega mediante el aprendizaje y la expresión de lo contemplado e interpretado.” (p. 32)

⁶¹ Con este término, no quiere decir que el cuerpo de Dios quede indiferenciado o no-reconocible por el intelecto. Más bien, en nuestra lectura al argumento del *Proslogion* Anselmo no explica con suficiencia como deba mostrarse en el plano de lo real esta corporalidad divina, pues su objetivo central consistía en refutar las imposibilidades formales entre ser-existencia que buscaban negar como no podría darse tal enlace. Creemos que al fin una vez obtenidas las pruebas suficientes de validez contra la razón pagana, será momento de explicitar ahora este cuerpo a través de la persona de Cristo por medio de la Encarnación del Verbo. Por ende, ambos textos anselmianos consideran dos cuestiones distintas y por ello una ve un proceso intelectual distinto respecto del otro. No obstante, sería conveniente remarcar que ante tal distinción, el libro del *Cur Deus Homo* al ser posterior si enlista una serie argumentativa más compleja del credo cristiano por retomar lo disputado con anterioridad.

⁶² Miguel Pérez de Laborda (2010) en 1.2. Seriedad y rigor señala que esta epístola está redactada contra Roscelino.

del Hijo para con el Padre y el Espíritu Santo. De este modo, la representación gráfica supone colocar al Hijo de Dios en la cruz, acto que como se sabe redimirá el perdón de los pecados. Esta necesidad del acto divino padecido por Cristo es perfectamente detallada en *Cur Deus Homo*.

Convendría advertir las posturas opositoras a la filosofía anselmiana a razón de elaborar por vía negativa (dando así mayor contraste) las bases explicativas del por qué Dios tuvo a bien tomar un cuerpo, pero sobre todo porque lo hizo con esta forma estética. Tres serán los personajes antitéticos reconocibles a través de los cuales Anselmo debatió abiertamente. Sin entrar en las dos discusiones ajenas a la corporalidad divina, como ya se sabe, Boso es el individuo replicante dentro de este ejercicio dialógico anselmiano del *Cur Deus Homo*. Este individuo discrepante de la doctrina cristiana, *ergo*, del entendido acerca del cuerpo de Cristo, propiamente buscará mediante el uso de sofismas y de contrariedades en pro de hacer surgir problemas lógicos internos a las respuestas ofrecidas por el Santo Padre Anselmo. Nuestro estudio sostiene (orientado bajo esta hermenéutica estética) fundamentar una respuesta dilucidadora concerniente al origen de esa corporalidad, pero no reduciéndose al acto argumentativo alcanzado por las respuestas de San Anselmo. Dicho de otra manera, el pensamiento medieval al poseer la característica de ser netamente simbólico, el acto de condensamiento sígnico arroja al mismo argumento a ser mostrado bajo una imagen; luego entonces, estéticamente hablando lo decisivo sea representar esta corporalidad manifiesta mediante una imagen.

Sin embargo, primeramente (o mejor dicho) anticipadamente, una última cuestión viene a incidir previo al esbozo de las figuras estéticas que han marcado el desarrollo discursivo del pensamiento anselmiano. Sostenemos desde esta hermenéutica aplicada que ante los paradigmas de la razón filosófica pagana éstas quedan aclaradas internamente en los dos libros que componen al *Cur Deus Homo*, lo cual, a su vez, pareció no representar una mayor dificultad a la *sola ratiōne*, pues la disputa no sobrepasó los límites del debate filosófico. Muy por el contrario, si lo fue la acusación de Soissons (1091) al precursor del nominalismo Roscelino de Compiègne.

Este debate exegético a diferencia del altercado anterior, si llega a tener frutos políticos importantes, pues exige una condena de parte de San Anselmo hacia la postura del canónigo francés. Pero ¿Por qué se dio tal querrela? Básicamente los elementos teológicos aceptados por este filósofo nominalista al misterio de la Santa Trinidad y la Encarnación eran totalmente heréticos, condiciones distintas a las sugeridas por Boso, pues Boso indagaba racionalmente, a diferencia de Roscelino que si sostenía dicha

perspectiva contraria a la fe cristiana. En este mismo sentido mientras que para el vocero de la razón pagana (Boso) parecía más un desconocimiento de la verdad revelada; no así para el nominalista francés. Recordemos todavía al final del cap. XXIV del *Cur Deus Homo* una incitación a los paganos refiriéndose al acto demostrativo del como el hombre no puede salvarse sin Cristo; pero Anselmo agrega el caso tal que si no pueden demostrarlo intelectivamente entonces de una vez se dejen de contrariedades y burlas (2008, p.823) uniéndose a la verdadera doctrina, es decir, a la fe cristiana. Lo curioso a la discusión es el anticipo encontrado en su Epistola sobre la Encarnación del Verbo, haciendo necesario un breve *excursus* ahora al problema de los universales; con la aclaración de mantener siempre claro el orden temático de este estudio respecto al origen de la Encarnación:

[...] la razón, que le haga vere cómo es esa fe. Si puede comprenderla, debe dar gracias a Dios; si no lo puede, no ha de levantar la cabeza para combatirla, sino bajarla para adorarla (San Anselmo, 2008, p. 691).

Si bien, esta demostración del origen de la corporalidad divina supone todo el recorrido a los dos libros anselmianos, la controversia “realista-nominalista” fue tan breve y anticipada al texto central del por qué Dios se hizo hombre que puede resumirse del siguiente modo:

El argumento nominalista erige una división ontológica-óptica entre Padre-Espíritu-Hijo fracturando la naturaleza unitaria de estas tres personas. Luego, entonces Anselmo señala internamente contra esta postura -según Roscelino- como el Padre y el Espíritu se han encarnado en una sola persona; así, a nuestro juicio deriva en una tajante negación-contradictoria a la relación filial Padre-Hijo. Por tanto, aceptar la premisa anterior sería suponer que inevitablemente el sentido redentorio de la Encarnación divina no sería efectivo hacia los hombres, ya que al no existir el reconocimiento de mutua dependencia Padre-Hijo supondría no afirmar también la relación Cristo-Hombre. Aunado a lo explicado, que tres personas distintas posean tres naturalezas -separadas unas de las otras- se concluiría en un triteísmo⁶³ ontológico. Por esta y otras cuestiones ya explicadas la filosofía cristiana debatía internamente contra marcadas querellas heréticas emanadas del mismo cristianismo; motivadas por un uso erróneo de la *ratio*, pero también contra otro orden más marcado del tipo político-religioso. El pueblo musulmán se justificaba a sí mismo acciones invasoras a otros pueblos apoyándose en una actividad exegética al Corán, entonces, a razón de tales actos el papa Urbano II llama a la primera

⁶³ Cierta analogía al rechazo de la iglesia ortodoxa cristiana en el siglo III, por suponer tres esencias y tres naturalezas distintas.

cruzada (1096) contra los fieles del dios islámico. Si prestamos atención a las fechas históricas, la redacción del *Cur Deus Homo* se encuentra en el intervalo de esta atmósfera de crisis y lucha religiosa. Consideramos un acierto (además del enlace discursivo entre *Proslogion-Cur Deus Homo*) del arzobispo de Canterbury posicionar en el centro de su pensamiento filosófico al cuerpo de Cristo, pues hace explícito tanto a los musulmanes como así de los judíos que Dios es cuerpo. Si ciertamente, la expansión medieval musulmana veía un atendido al llamado de su dios, San Anselmo nos revela tanto simbólica como fácticamente la necesidad de la Encarnación; quedando aducida la defensa filosófica a esta primera cruzada. Finalmente, como será natural internamente a la doctrina cristiana la condena emitida hacia el clérigo francés Roscelino no dejará de esperarse; organizando paralelamente el decurso histórico de dos filosofías antagónicas que serán puestas a discusión todavía hasta el siglo XX por el gran medievalista francés E. Gilson.

A) Representación estética

Como ha sido común a esta investigación, creemos que mantener cercanía a la metodología medieval puede aproximarnos lo suficiente para rescatar así su espíritu dentro de nuestro contexto histórico contemporáneo. Páginas atrás hemos referido el carácter simbólico que atraviesa a esta filosofía situada entre la Edad Antigua y la Edad Moderna, por tanto, una representación simbólica a toda esta hermenéutica hecha finalmente ve su síntesis conclusiva con estas figuras donde se encuentra condensado lo disputado por Anselmo y Boso. No obstante, convenimos en añadir otras figuras para que el lector pueda comprender desde un panorama más extenso lo aquí demostrado.

El signo de la cruz será el símbolo vital para la filosofía cristiana, ya que ella comprende varios aspectos intrínsecos por medio de los cuales queda puesta en relación los objetos de la realidad con el uso de las palabras⁶⁴ empleadas por la *ratio* humana. Veamos la concepción simbólica del estudioso anselmiano Ricardo O. Díez donde apoyaremos nuestra representación:

Ciertamente nada hay más simbólico y más sólido para desarrollar la imaginación de un monje que la figura de la cruz. El pensamiento anselmiano dominado por esta

⁶⁴ Uno de los temas de mayor envergadura para el pensamiento medieval será el problema de los universales. Así, esta cuestión filosófica establece una estrechísima correspondencia entre el problema del ser y origen del lenguaje. Luego entonces, San Anselmo ofrecerá una respuesta con su Epístola sobre la Encarnación del Verbo contra el nominalismo de Roscelino, y así, convenimos en representar tal carta con una simbología medieval.

imagen se hace un pensar de encrucijadas y entrecruzamientos. En ellos se habita la cruz que dice, por un lado, entrecruzamiento quiástico y, por otro, acontecimiento histórico donde el cruce de los maderos señala el lugar y el tiempo en el cual se llevó a cabo la Alianza eterna del hombre Dios. El espacio central es el ámbito donde el corazón divino se ofrece al humano recogiendo sus miserias y difundiendo la donación del amor hacia los cuatro puntos cardinales. Acontecimiento y quiasmo que desde esta imagen impulsa la imaginación del lector para provocar la creatividad del pensar y su palabra (Díez, 2001, p. 184).

Si estéticamente la argumentación del *Proslogion* es dibujada por la cruz (Díez, 2001, p. 185) este lugar aún se encuentra vacío, *id est*, el cuerpo de Cristo continuará el desarrollo intelectual de la doctrina cristiana anselmiana gracias a las reflexiones meditativas de su obra posterior que toma el nombre de *Cur Deus Homo* (Díez, 2001, p. 184). Pero, por añadidura manifestamos defender una mediación para dicho avance, el cual, pues, no solamente a nivel inteligible justificaría el ascenso racional del ser humano hacia el misterio de la Encarnación de Dios; asimismo replica simbólicamente el orden trinitario divino. Con todo esto, la unión *Proslogion-Cur Deus Homo* asciende gracias a otras obras notables del Santo Doctor; textos de importante discernimiento filosófico-teológicos especialmente por la definición de la Verdad (*De Veritate*), el correcto uso de las palabras (*De grammatico*) hasta obtener un precedente básico en lo tocante a la Encarnación con la *Epistola de Incarnatione Verbi*. Una vez trazada y recorrida la senda del Ser (*esse*) y la Verdad (*veritas*) de Dios, el cuerpo de Cristo quedaría indiferenciado e irreconocible si no se presentase al entendimiento el lugar intermedio entre la fe y la razón. A este punto la justificación filosófica sobre el origen de la *incarnatio* confinará al pensamiento hacia una tarea límite. Tal encrucijada no encuentra salida ni epistémica ni experiencial a un ser trinitario que asume idéntica esencia. Esta frontera que para el discurrir racional será difícil de superar es solventada a través del credo cristiano, pero no por un argumento de autoridad, es justamente ese enlace intermedio donde la misma división llama al esclarecimiento intelectual sitio que encuentra y comprende el cómo la Palabra de Dios se encarna otorgando así la experiencia faltante.

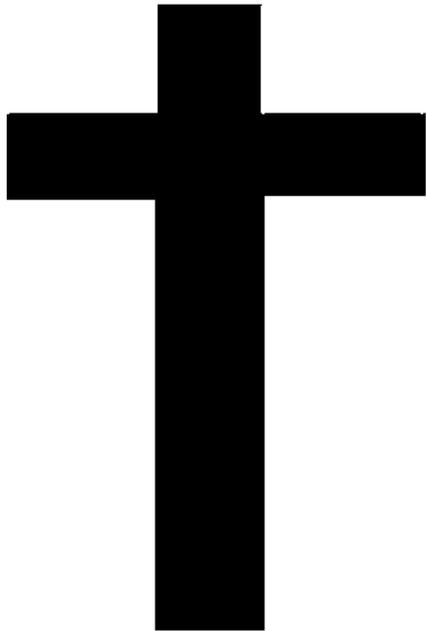
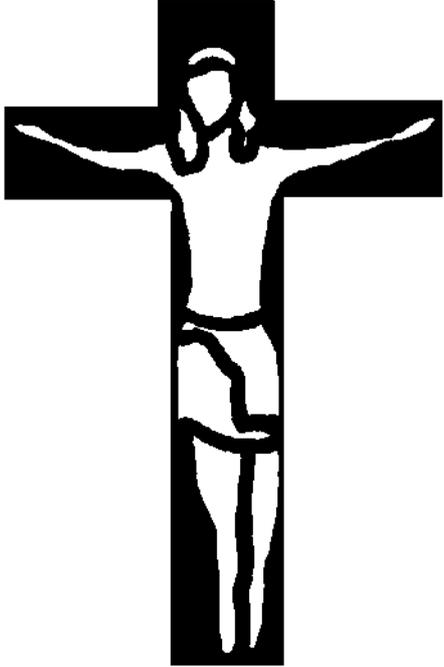
<i>Proslogion</i> ⁶⁵	<i>Cur Deus Homo</i>
	

Diagrama 5

⁶⁵ Cfr. ¿Si hay Dios, quien es? (2001) – Ricardo O. Díez.

Una figura intermedia previo al cuerpo de Cristo supone la Encarnación del Verbo, figura simbólica de la Epistola anselmiana:

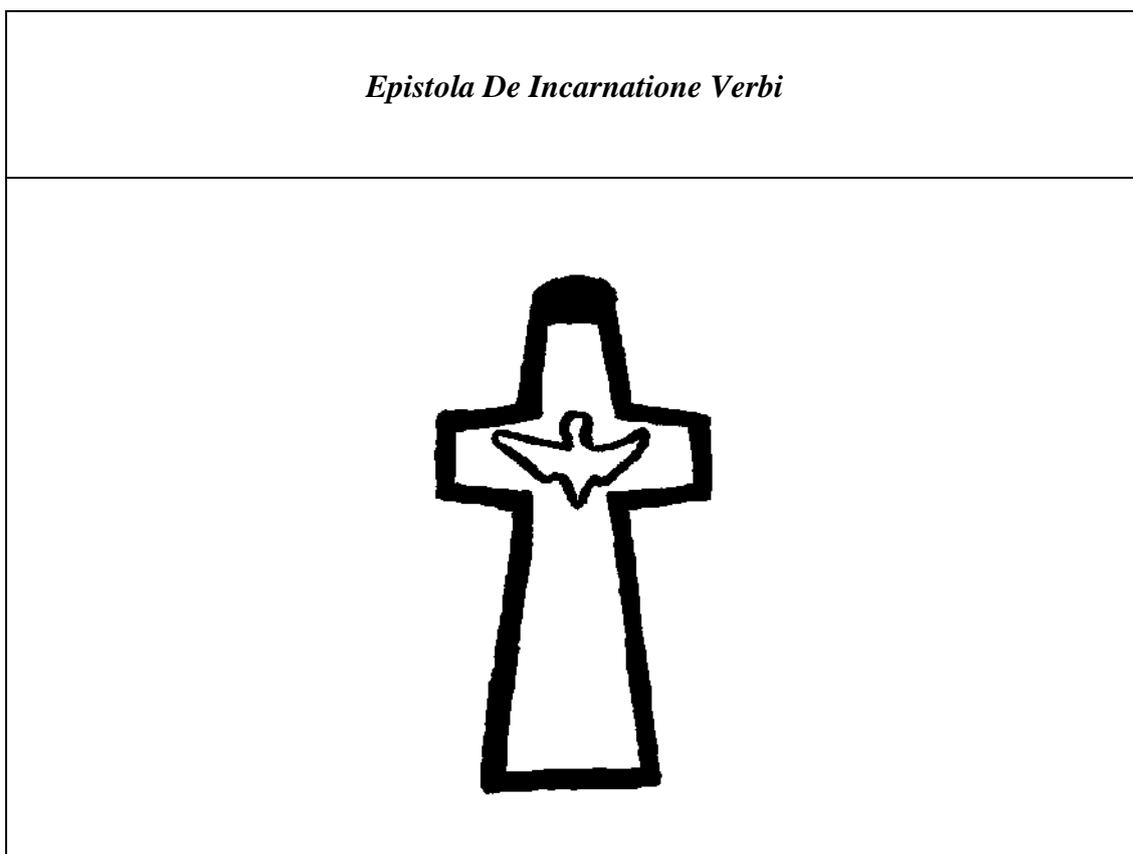


Diagrama 6

3. Conclusiones

Previa a la lectura del *Cur Deus Homo* procuramos con estos apartados ir sentar las bases preliminares a un camino introductorio sobre la respuesta del por qué Dios se hizo hombre. Los distintos estudios interpretativos aplicados a la filosofía anselmiana siempre ofrecen nuevas posibilidades de reflexión crítica al problema sugerido. No obstante, permanecer junto a la fuente originaria, esto es, el propio texto anselmiano permite inaugurar una nueva lectura más cercana a lo dicho por nuestro autor.

Hemos puesto de relieve la singularidad de la época medieval a partir de su noción original, y hasta entonces inédita, del concepto *existere* (existencia). La disparidad o ruptura de la filosofía medieval con el pensamiento moderno comprende una crítica al como era y sigue siendo entendida la corporalidad hasta nuestros días. Por lo tanto, una comprensión distinta al pensamiento idealista permite inscribir un tercer elemento que compone al cuerpo, es decir, el Espíritu. Consideramos no menor este recorrido argumentativo, debido a una crítica esbozada respecto a la dualidad substancial entre *res*

cogitans y *res extensa*; ya que, ante tal dualidad, queda reducida una comprensión de lo corpóreo.

Posteriormente, advertimos la necesidad de recuperar una tesis realista, dada la imposibilidad y reducto que hizo la filosofía idealista de lo corpóreo. Sin embargo, esta indagación sobre el origen de la Encarnación del Verbo revistió una mayor complejidad. El credo cristiano revela al pensamiento una incompreensión racional al como puede ser conciliada la unidad y la Trinidad en una sola entidad divina. Por lo tanto, fue oportuno recuperar la misma metodología inaugurada por el Abad de Bec, en el llamado *fides quaerens intellectum*. Esta forma particular del filosofar precisa un acto intelectual del Misterio divino. Dicho de otra manera, la creencia cristiana es puesta a disposición de la razón, con el objetivo de comprender intelectivamente por qué Dios se hizo hombre, de ahí que vimos en esta fórmula metódica una cierta continuidad sistemática en el mismo pensamiento anselmiano, esto es, del opúsculo del *Proslogion* al libro del *Cur Deus Homo*. No obstante, es importante remarcar, que de esta “solución” o respuesta a este Misterio de fe, existirá siempre un límite infranqueable a la razón. Empero, más allá de lo vedado al ámbito intelectual, no es considerado un desacierto la pregunta genuina por este origen del Verbo. Consecuentemente, fue puesto en juego la relación ontológica y Litúrgica entre cuerpo-alma-Palabra (Espíritu); tres componentes vitales para el discurrir filosófico medieval. De estos elementos, puede ser revalorada la comprensión contemporánea del cuerpo. Finalmente, la unidad del Ser ha sido fundamental en la cuestión filosófica sobre el llamado problema de los universales; cuestión nuevamente problematizada bajo el nuevo enfoque filosófico del siglo XXI. Queda sugerida esta noción medieval de la corporalidad a la espera de un diálogo posible y fructífero no con el cientificismo, sino con la ciencia postmoderna, a fin de aportar una perspectiva alterna y distinta a la realidad plural-relativa que el día de hoy atraviesa notablemente nuestra existencia.

Capítulo IV. La corporalidad medieval y la filosofía contemporánea

y que en la encarnación no hay ninguna humillación para Dios, sino una exaltación de la naturaleza humana. – San Anselmo

1. Introducción

La ontología contemporánea comienza a encontrar nuevas rutas argumentativas acerca del como se ha venido entendiendo la cuestión moderna de la existencia del objeto y la relación especulativa que hace un sujeto respecto a ésta. Nuestro discernimiento sugiere encontrar una novedad capaz de constituir un avance al problema de la corporalidad desde el pensamiento medieval de San Anselmo. Puede decirse que, paralelamente a la filosofía del siglo XXI con el denominado nuevo realismo, la filosofía cristiana permitiría encontrar semejanzas y diferencias con este discurrir actual. Por lo tanto, nuestro pretendido será no limitar el problema a una repetición de lo hasta ahora ya dicho por la filosofía moderna, pues cuestionaremos críticamente la respuesta a la corporalidad dualista inaugurada por el idealismo cartesiano y asimismo señalar los efectos que alcanzaron buena parte del idealismo alemán.

San Anselmo de Canterbury bajo la noción medieval de Encarnación hace el eje central de su pensamiento, inscribiéndolo de manera sustancial a lo largo de su itinerario filosófico. Pero esta cuestión primordial para todo cristiano no se limitó solamente al ámbito de la creencia. El arzobispo de Canterbury supo conciliar dos ámbitos, uno vital para el cristiano otro tanto para la filosofía: fe y razón. Esta característica conciliadora hace una concordia de aquello que el corazón siente y aquello que la razón entienda. De esta manera, el Misterio de la Encarnación y la Santa Trinidad serán fundamentales para responder racionalmente esta pregunta por el origen del cuerpo de Dios.

Por otra parte, otros enfoques multidisciplinarios han abordado el problema del cuerpo con bastante atención. Puede señalarse como hasta finales del siglo XX la psicología y la antropología (por mencionar algunas) se han esforzado por comprender y explicar la relación alma-cuerpo. Sin embargo, sus resultados siempre se han visto contenidos a una experiencia estrictamente senso-perceptiva de las funciones cerebrales.

De manera que se vuelve necesaria una denuncia crítica ante la no pretensión de disminuir el alcance filosófico del como se puede explicar la corporalidad en este ámbito. La filosofía de Anselmo abre las posibilidades de revalorar la noción de cuerpo a partir de un tercer elemento con su dimensión espiritual. El estado de la cuestión nos muestra

una figura relevante para el siglo XX, se trata del filósofo medievalista Étienne Gilson; pensador quién vino a reconfigurar la ontología moderna gracias a su perspectiva realista, y que, a saber, puede ilustrarnos un medio para hacer relucir el pensamiento anselmiano.4.2 San Anselmo de Canterbury y el *Cur Deus Homo*: Una perspectiva medieval del cuerpo frente a la ontología contemporánea

Actualmente la filosofía del siglo XXI desde el rubro ontológico ha comenzado a problematizar la concepción moderna idealista del ser y su respectiva existencia. En nuestra interpretación esto es motivo suficiente para proponer una nueva alternativa distinta a este “idealismo” exacerbado, cuyas consecuencias filosóficas modernas terminan ensimismadas en una suerte de “conciencia pura”. Esto no quiere decir, por ejemplo, que la filosofía moderna, específicamente la cartesiana, husserliana y merleupontiana no hayan tematizado el problema del cuerpo, pues como se sabe, en justa medida estos pensadores han privilegiado el tema de la corporalidad y su íntima relación con la conciencia (mente). Sin embargo, se ha dejado notar en las primeras décadas del siglo en curso una tentativa de revaloración ontológica a las nociones de existencia y realidad. Nuestro pensamiento nos sugiere que estas reflexiones filosóficas contemporáneas inciden directamente en la corporalidad del Ser, idea inspirada por el cambio ontológico entre las filosofías antiguas con el pensamiento medieval. Recordemos brevemente que los pensadores medievales conceptualizaron la categoría ontológica de existencia, modo que versa sobre el como existen los objetos a partir de una creación divina, *id est*, “aparecen” de la nada y su ser se encuentra fundamentado por el Ser divino. Por contraste, la metafísica antigua no concibió esta modalidad de existencia, pues ella afirmaba la eternidad del λόγος, repudiando la posibilidad que el ser viniese o se proyectase desde la nada. Por lo tanto, es importante enmarcar la hipótesis aquí sugerida, y así definida esta noción ontológica o estrictamente hablando esta teoría del ser mantendrá fidelidad al pensamiento medieval, del cual será deudora la presente investigación.

El debate histórico suscitado de la metafísica clásica con la ontología moderna podría encontrar nuevas formas de reflexión si la segunda permite revalorar el entendido medieval sobre el Ser y su corporalidad, puesto que reducir al Ser solo a la experiencia fáctica o representación de una conciencia lo limitaría; es justo en esa consideración que salimos en defensa hacia un diálogo con la ontología de nuestros días. En la tarea filosófica contemporánea el grupo plural y divergente del llamado nuevo realismo no ha dejado de mostrar una cierta recuperación al problema de Dios. Esta recuperación intenta

demostrar ciertas tesis “neo-realistas”, pero que desde nuestras lecturas confunden las principales tesis realistas modernas y no reparan en que dicha “novedad” se encontraba ya con anticipación en la teoría del ser medieval.

Estos contrapuntos argumentativos se ven reflejados con más precisión en ciertos textos, por citar algunos: Quentin Meillassoux – *Duelo por venir, Dios por venir*, Markus Gabriel *Neoexistencialismo – concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo* y Maurizio Ferraris *Realismo por venir*. A grandes rasgos los problemas filosóficos presentados por estos autores no tienen la novedad que se les ha querido hacer ver. No obstante, uno de sus mayores aciertos es volver a cuestionar dentro del rubro ontológico la centralidad de la conciencia, pues revela al pensar actual los límites de lo real si la especulación filosófica se focaliza solamente en ella. Con anterioridad habíamos destacado el papel de E. Gilson en la recuperación que hace a los estudios mediales desde la modernidad, con todo y ello inaugura una suerte de realismo que él llamó “realismo metódico”⁶⁶. Este breve pero sustancial texto objeta y al mismo tiempo resalta las diferencias suscitadas entre realistas e idealistas, y por tanto, en consecuencia el autor de este texto hace una fuerte crítica a la noción idealista de representación y como ella no capta al Ser en sí; en otras palabras, termina reduciendo al Ser en los límites de la conciencia percipiente. Entonces, el problema del realismo ontológico tendría que esperar casi medio siglo para que apareciese nuevamente con una cierta reivindicación a través de nuevos tipos o variantes de realismo. La filosofía permite fundamentar una explicación de la realidad, pero como se sabe, esta noción estará deviniendo conforme el periodo histórico y el contexto donde vea nacer este tipo de pensamiento. Por ello, este grupo de pensadores del “nuevo realismo” se torna diverso, heterogéneo y en ocasiones es difícil poner un mutuo acuerdo inclusive en las tesis neo-realistas. Sin embargo, más allá de apropiarnos de alguna perspectiva en particular, pues el problema aquí suscitado nos remite a la filosofía anselmiana y no a esta suerte de ontología, si ha sido un buen pretexto para poder revalorar y construir un diálogo provechoso entre los entendidos ontológicos medievales con los contemporáneos.

En cuanto a las tesis neo-realistas destaca una ontología orientada a objetos como conceptualiza Graham Harman o el no-correlacionismo entre sujeto/objeto relación interesante y novedosa marcada por el filósofo francés Q. Meillassoux. De modo que, se vuelve natural y se lleva la discusión a la pregunta por la existencia de objetos situados

⁶⁶ Cfr. Gilson, E. (1974) *El realismo metódico*.

más allá de la conciencia (en cualquiera de sus tipos) así de los casos límites en las que fácticamente pueden estar (existir) los objetos y no por necesidad se susciten las relaciones dadas entre sujetos y objetos. Como hemos visto, se encuentra problematizada la ontología clásica, pero desde una supuesta “incapacidad” de esta teoría del ser (según los neo-realistas) a nuestro juicio, la filosofía medieval ya exponía un modo de existencia que no remitiese por fuerza a una conciencia. Dicho de otra manera, el ser en el entendido medieval viene de la nada, haciendo más extensa la noción de existencia. Hasta este punto argumentativo de la investigación sería lícito preguntar ¿Qué lugar tendría hablar de la noción medieval de existencia con el Misterio de la Encarnación de Dios en el contexto contemporáneo? Pues como se sabe éste parece tan ajeno a las formas del pensar postmoderno. Creemos que aquí radica la novedad de nuestra propuesta, apoyada en parte por esta revitalización del problema de Dios en las filosofías de corte neo-realistas. Así, dos razones pueden ser esbozadas a esta decisiva cuestión:

1.- Existen estudios medievales recientes que abordan el problema de la existencia, así también de algunos que reinterpretan el texto del *Cur Deus Homo*. Sin embargo, a nuestro juicio, pese a que mantienen una discusión contemporánea del asunto, no reparan o van más allá del entendido “tradicional” o “común” de la Encarnación, esto es, parece que están limitadas las lecturas a la condición de la Encarnación por el acto redentorio. El objetivo es abrir un diálogo filosófico que vaya más allá de esta centralidad del Misterio Pascual por la cual Dios se hizo hombre, si bien, no se niega su importancia, creemos que San Anselmo disputó en el debate con Boso otros Misterios cristianos que sería importante dilucidar en esta relación que mantiene con el Misterio de la redención y así explicar con mayor intelección esas verdades de fe.

El recorrido argumentativo que terminará por explicar racionalmente estos Misterios cristianos llaman a una metodología específica que ya hemos referido. Con todo y eso, desde nuestra interpretación notamos que la “dialéctica” anselmiana del *fides quaerens intellectum* se hace presente en el texto del *Cur Deus Homo*. Si bien no está explícitamente referida, San Anselmo a lo largo de todo el diálogo no deja de buscar esas razones de fe, evitando a toda costa recurrir en principio a lo que lógicamente se podría llamar “argumentos de autoridad”. Ciertamente es que la filosofía medieval concede autoridad doctrinal mayormente a los Padres de la Iglesia, los contenidos de la Sagrada Escritura y más tardíamente a la filosofía aristotélica, sin embargo, esta autoridad no es condición necesaria para no poder recurrir a explicaciones racionales de aquello que cree el corazón por Verdad revelada; pues si efectivamente la filosofía cristiana de Anselmo no apelara

al uso de la razón, todo el curso argumentativo carecería de sentido. Entonces, la investigación filosófica moderna como también la contemporánea ha seguido insistiendo en el problema de Dios con enfoque ontológico.

Dentro de estos ejemplos citamos a Ernesto Castro (2019) en *Realismo poscontinental* donde el autor problematiza la ontología contemporánea bajo ese sobrenombre extendido de “realismo ontológico”⁶⁷. Otro ejemplo se suma a estas reinterpretaciones de corte neo-realista respecto al argumento anselmiano en su revaloración crítica heredada por la filosofía kantiana; el filósofo alemán Markus Gabriel (2016) en *Por qué el mundo no existe* refuta la postura total y unificadora de lo existente, lo cual a nuestro juicio vendría a negar los atributos absolutos omnipresentes de Dios. Por último, una referencia no tan actual a los estudios anselmianos, pero que no por ello deja de sentir los efectos dados por la ontología moderna en *The ontological argument. From St. Anselm to contemporary Philosophers*⁶⁸ (1965) es cuestionada la recepción del argumento en los siglos venideros hasta llegar a buena parte del desarrollo filosófico de los llamados filósofos analíticos -mitad del siglo XX-. Alvin Plantinga, Richard Taylor, Charles Hartshorne, Norman Malcolm etc; son algunos de los autores que conforman este estudio, pero en la revisión que hemos hecho de éste, sugerimos que aún persisten ciertas lecturas condicionadas más por un lenguaje lógico que un uso de la lógica para explicar con razones necesarias aquello que Anselmo dispuso demostrar. En otras palabras, tal condicionamiento interpretativo queda sometido al no incorporar adecuadamente las cualidades del mismo argumento en el contexto histórico que nace, es decir, es puesto en juego un estudio diacrónico del mismo, pero no termina el proceso valorativo en su vuelta a una reinserción sincrónica temporal continua:

[...] los filósofos de la modernidad que, al buscar probar la existencia de Dios, creyeron haber seguido o rechazado los pasos de la argumentación original. Finalmente, en el tiempo contemporáneo se abre un abanico de posibilidades. Junto a quienes mantienen los prejuicios modernos se encuentran los que volviendo a las fuentes comienzan a recorrer nuevos senderos (Díez, 2001, p. 5).

Sintetizando, el estado de la cuestión habla de una problemática aún por reflexionar en torno a una explicación filosófica que no rechaza los principios de la fe cristiana, y por su parte se apropia de la noción medieval de existencia, base conceptual fundamental de este estudio sobre la Encarnación divina. Conviene mencionar que este proyecto de investigación es una consecuencia de estudios previos de nuestra autoría, entre los que destacan *Identidad entre Ser y Verdad en la filosofía de San Anselmo de*

⁶⁷ Cfr. *Realismo poscontinental* (p.27).

⁶⁸ Editado por Alvin Plantinga y con una introducción de Richard Taylor.

Canterbury (2019) y *La actualidad del argumento ontológico de San Anselmo* (2016). Así podemos hablar de una continuidad argumentativa y sistemática en el pensamiento anselmiano, *id est*, un avance meditativo de una reflexión sobre el Ser de Dios alcanzado en su opúsculo del Proslogion al Ser en estado de Encarnación del *Cur Deus Homo*.

2.- Una segunda razón que se inscribe dentro de este estado de la cuestión remite al problema de la corporalidad; reflexión filosófica acerca del cuerpo de Dios. Por tanto, indudablemente no pueden ser obviadas las respuestas dictadas por la filosofía moderna, pues toda investigación actual no puede dejar de lado lo dicho por los filósofos subsiguientes al pensamiento medieval y que deben ser hasta cierto punto tomadas en cuenta, ya que ello asumiría un avance en el desarrollo especulativo sobre esta cuestión. Entonces bien, la filosofía cartesiana abona bastante al entendido del como la ciencia moderna concibe el cuerpo. Cabe hacer notar que las explicaciones actuales al problema de la corporalidad mayormente explican y dependen en buena medida de un conocimiento científico-objetivo, tal es el caso de la psicología, la biología y parte de la física. Sin embargo, sometemos a crítica este entendido moderno, cuestionamiento motivado por una sospecha acerca de un reducto o límite impuesto por una suerte de “cientificismo”, concepción que a nuestro parecer no explica el fundamento o “esencia” de esta corporalidad, debido a que la ciencia moderna termina aplicando una metodología totalmente inductiva incapaz de percibir algo más allá de lo fácticamente contrastable. Así la noción de cuerpo queda reducida a meras relaciones senso-perceptuales provenientes de la conciencia. La ciencia vigente presupone explicaciones de tipo filosóficas, pero solo las entiende con una visión utilitaria, negándose a sí misma alternativas que trasciendan a este sentido.

Puede decirse que no toda la ciencia moderna queda problematizada, también habrá que reconocer sus logros. Un ejemplo notable se demuestra en la perspectiva fenomenológica husserliana, pues esta filosofía supo conciliar el rigor científico con el filosófico. Edmund Husserl propuso un modelo que no necesariamente aminora una visión de la corporalidad bajo una inducción metódica; esbozando dos distinciones de cuerpo con las categorías de cuerpo viviente (*Leib*) y cuerpo no-viviente (*Körper*). Ambas nociones que explican el orden de lo material soportan las críticas a tesis irreductibles de tipo psicologista, biologicista, mecanicista (física) etc. Esto supone una respuesta filosófica con el mismo nivel del conocimiento científico-objetivo. Como hemos visto, esta ciencia de las esencias no pierde el rigor epistemológico del tipo científico, pero preguntamos ¿Necesariamente debe existir una respuesta estrictamente científica y que

además sea compatible dentro del orden filosófico? ¿Qué otros caminos a los ya señalados por las ciencias particulares de la modernidad pueden recorrerse para entrar en diálogo respecto a la cuestión de la corporalidad en la filosofía contemporánea? Sostenemos que el pensamiento medieval y específicamente el libro del *Cur Deus Homo* edifica una comprensión poco explorada que valdría la pena rescatar, pues su estudio más que acentuar un modo o respuesta distinta, abriría una comprensión lo suficientemente capaz para demostrar ciertos límites epistémicos y metodológicos que se escapan al procedimiento científico. Ciertamente, es innegable determinar una disparidad discursiva entre una “solución” científica con una de tipo “religiosa”, pero a nuestro modo de ver, en principio las premisas teológicas no niegan o excluyen de tajo un diálogo directo con la ciencia.

Al respecto, definimos la teología como la ciencia que estudia a Dios, y si es ciencia, ésta procede o al menos en algún punto recurre a la razón. En justa medida, San Anselmo se valió tanto de elementos de la fe cristiana como de razones que explicasen esas verdades, inaugurando el llamado *fides quaerens intellectum*. Esta manera de explicar racionalmente las verdades de fe fue una premisa que el Abad de Bec mantuvo a lo largo de su pensamiento, y que por lo mismo el *Cur Deus Homo* no sería la excepción. Frente a otros textos medievales que aluden a la corporalidad divina, este manuscrito anselmiano presenta ciertas cualidades que lo hacen destacar, no solo en su contexto inmediato sino también para las filosofías subsiguientes. Las características que posee este texto revisten cierta complejidad si no son valoradas en conjunto con las obras antecesoras a ella, especialmente la Epístola sobre la Encarnación del Verbo. Pese a esa dificultad, el *Cur Deus Homo* será un texto clave para el pensamiento medieval del siglo XI, pues dotó con mayor firmeza las doctrinas de la fe cristiana; recordemos la estrecha relación que mantuvo Anselmo con el Papa Urbano II y a nivel doctrinal San Anselmo siempre tuvo la cautela de no cometer ningún acto que contraviniese a la Verdad revelada. Y es que conviene destacar que este problema de la corporalidad de Dios no solo quedó inserto en el orden de lo material, justamente la *Epístola* previa al *Cur Deus Homo* ofreció una respuesta al denominado problema de los universales⁶⁹; problematización filosófica que según la historia de la filosofía inauguró Boecio y que tendrá un impacto importante en el pensamiento medieval posterior.

⁶⁹ Cuestionamientos que causaron bastante controversia en el siglo XI, como el problema de los universales.

El Abad de Bec logra entonces demostrar un ejemplo de la *disputatio* medieval al responder y objetar las contrariedades argumentativas que sostuvo con pensadores a su época. En primer orden acaece el conflicto con el monje francés Gaunilón respecto al Ser de Dios. De igual manera, inscrito el problema en una cuestión del Ser de Dios, es debatida una concepción hereje de la Trinidad sostenida por el nominalista francés Roscelino de Compiègne. Por último, una disputa con Boso en el diálogo del *Cur Deus Homo* revela al pensamiento cristiano medieval del siglo XI una aguda meditación sobre el cuerpo de Dios. Estas pugnas filosóficas fueron construyendo parte importante del recorrido argumentativo del pensamiento anselmiano y su avance discursivo, como hemos visto, fue elaborando una apologética para la Iglesia cristiana, aun cuando en sentido estricto se sabe que no era la principal intención de nuestro autor.

Por lo tanto, es evidente la sistematicidad filosófica de la filosofía anselmiana y creemos que dos textos son imprescindibles para el estudio del Ser y la corporalidad divina, nos referimos pues a su *Epistola De incarnatione Verbi* y el *Cur Deus Homo*. Sin embargo, debido a la extensa tarea que podría resultar un estudio paralelo de ambas obras, limitaremos el estado de la cuestión al libro del *Cur Deus Homo* por dos razones. Este diálogo sobre la Encarnación divina retoma algunas ideas ya resueltas por el autor previamente a su epístola. Por otra parte, el *Cur Deus Homo* marcó un punto central a la noción de cuerpo, como se sabe, principalmente por el tema tratado y la búsqueda intelectual de su por qué. Podríamos concluir anticipadamente que dicho estudio cristológico hizo un nudo central a su pensamiento, no solo a nivel discursivo, pues el libro prácticamente se encuentra en medio de toda su producción filosófica; nos referimos a que posiciona la figura de Cristo como eje central tanto para el pensamiento como para la Vida. Estas consideraciones remarcan la importancia de la corporalidad divina para el pensamiento cristiano, tanto a nivel filosófico-teológico como del carácter científico para la época.

Cabe destacar, aunque actualmente la ciencia contemporánea procede mediante un método inductivo y se sirva de una constatación de los hechos por la experiencia sensible que tiene del fenómeno, este intento de explicar que entiende por materia no habrá de ser condición necesaria para reducir el entendido “científico” medieval a la cuestión de la corporalidad. Dicho de otra manera, el pensamiento medieval mantenía una concordia entre sus postulados filosóficos, teológicos y científicos siendo difícil así marcar una fuerte línea divisoria entre la explicación a cada rubro. Entonces, si reconocemos esta unidad de parte de la filosofía medieval, además de la cualidad

atemporal que mantiene el discurso filosófico en toda época (pues creemos que la filosofía de cualquier momento histórico siempre tiene algo que decirnos) sería difícil soslayar este modo propio del discurrir científico de los pensadores medievales y de ahí convenimos en insertar el problema del cuerpo en la discusión contemporánea.

Nuevos senderos filosóficos pueden recorrerse iluminados por la Verdad de la luz divina; Verdad que desaparece la oscuridad de ese nihilismo y anti-humanismo postmoderno. Lo decisivo de un estudio como éste, consiste en demostrar una respuesta alterna al del razonamiento moderno. Desde nuestra perspectiva, poner en diálogo dos formas del pensar bastante dispares remitiría a una inconmensurabilidad conceptual lo bastante compleja como para refutar una filosofía frente a la otra, no obstante, describir y demostrar los postulados expuestos en esta obra anselmiana sobre la Encarnación divina nos haría ver una posible solución a esta cuestión de la corporalidad, y ahí si nacería un diálogo lo suficientemente fructífero para poner en juego dentro de la historia de la filosofía contemporánea estos entendidos. Aun así, todo indica que quedará siempre un espacio abierto a la discusión, pero justamente esa es la tarea principal de la filosofía en su quehacer como disciplina autorreflexiva de sí misma.

Dicho todo lo anterior, el punto de partida y cuestionable para nosotros respecto a la ontología moderna fue inaugurado por el idealismo cartesiano, y que sería preciso revisar. Hemos detectado una parcialidad del pensamiento y la realidad si ésta es demostrada por una subjetividad trascendental ajena a la existencia⁷⁰ de los objetos; constructo de una sustancia enteramente pensante y que mediante juicios termina por una suerte de representación. Si bien, el pensador francés intentaba encontrar una Verdad clara y distinta la cual sostuviese una verdad epistémica lejos de todo relativismo cognoscitivo, a nuestro parecer, R. Descarte si lo logra, pero esa vía queda ensimismada solamente en las representaciones de ese sujeto trascendental y no termina por llevarlo al plano de la corporalidad. Advertimos que las consecuencias subsiguientes de los pensadores racionalistas por este tan marcado carácter racional terminó desatendiendo el problema del cuerpo. Finalmente, la filosofía contemporánea a grandes rasgos sería producto de esa racionalidad científico-filosófica, situación donde confluye la razón débil de esta época⁷¹.

Hemos hablado hasta ahora de las consecuencias modernas y la importancia de una revaloración del pensamiento medieval, como se ve, uno de los objetivos es formular

⁷⁰ Existencia en el entendido medieval.

⁷¹ Cfr. Vattimo, Gianni (1987). El fin de la modernidad: Barcelona, España: Gedisa.

una distinción que comprenda los alcances especulativos de ambos pensamientos, y así nos llevaría a poner sobre la mesa las contradicciones del pensamiento actual. Más allá de intentar conciliar lo semejante con lo disemejante, quedaría la posibilidad de incluir una argumentación complementaria a las tesis científicas modernas, señalando cierta precariedad que posee la metodología inductiva. Si la modalidad ontológica de existencia fue descubierta por el pensamiento medieval, consideramos viable erigir una interpretación que retome este sentido, implicando algo más al modo de ver de la existencia moderna respecto al cuerpo o la “materialidad” de este.

El énfasis tan marcado del pensamiento técnico-científico del siglo XX como reacción al pensamiento idealista de la modernidad temprana irrumpiría una línea continua que seguía indagando sobre la génesis constitutiva del objeto, esto es, ese viejo problema sobre la unión de las dos substancias entre lo material y lo “espiritual”; de suerte que relegaría la respuesta del por qué de un cogito encarnado⁷². No obstante, se sabe que la vía filosófica no desatendería este problema, siendo ampliamente discutido por la fenomenología. Pero, en virtud de lo anterior, parece ser que la filosofía actual ha mostrado una cierta tendencia a “relativizar”⁷³ la cuestión del cuerpo, implicándolo con un factor nihilista⁷⁴. A todo esto, se torna relevante la urgencia de pensar una ontología del cuerpo sin aquellas características, y de ser imprescindible este elemento nihilista, deberá ser considerado por el horizonte interpretativo medieval de una *creatio ex nihilo*.

La evolución del pensamiento a través de la historia de la filosofía nos confirma una necesidad reflexiva que ha intentado explicar al Ser y la existencia divina. De manera que esta divinidad puede no encontrarse delimitada a la perspectiva cristiana, sin embargo, compartimos que ante este gran abanico de posibilidades argumentativas la filosofía cristiana de San Anselmo articula una aguda respuesta a los problemas citados, pues no solamente ha demostrado ser capaz de inscribir la disputa en relación con los creyentes de la doctrina cristiana, su resolución también impactó al pensamiento pagano, es decir, al modo que replicaba el infiel respecto al origen de los diversos Misterios divinos. Esta querrela filosófica viene a demostrarnos un Estado de la cuestión actual

⁷² Cfr. Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-De Agostini. A su vez, otro texto relevante a la cuestión de la corporalidad de parte de M. Merleau-Ponty responde a la unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson. (2006).

⁷³ Byung-Chul Han es un expositor que se ocupa de esta temática. La explotación de lo humano a lo no-humano. La pérdida del canon clásico en favor de una relatividad estética del arte, etc. Cfr. *La Sociedad del cansancio* y *La desaparición de los rituales*.

⁷⁴ Es curiosa la propuesta del nuevo realismo, pues por un lado intenta superar la ontología clásica del realismo sobrepasando (según ellos) esa razón débil postmoderna. No obstante, esta corriente filosófica tampoco parece poder rehuir del todo a esos factores nihilistas.

dentro de la teoría del ser. El lugar que ha ocupado esta discusión presenta una constante persistencia tanto de filósofos modernos como postmodernos sobre esta reflexión.

Anteriormente convenimos la compatibilidad del rigor científico con el filosófico; un ejemplo más o menos reciente se encuentra en la llamada fenomenología del giro teológico. Esta variante fenomenológica inauguró un camino divergente a las limitantes epistemológicas e intencionales de la conciencia, acotaciones señaladas por la fenomenología husserliana, pero que los pensadores discrepantes o menos ortodoxos sugieren en traspasar. Resulta alentador hacer estos señalamientos, ya que ante tales observaciones pueden ser enlistados algunos pensadores que manifestaron reflexionar a partir de la filosofía anselmiana. Esta lista que compone dicho cambio de paradigma al husserliano señala a J. L. Marion, Paul Ricouer, M. Corbin, Michel Henry⁷⁵ y Maine de Biran⁷⁶ entre otros. En vista de ello, la recuperación fenomenológica al problema de Dios fue discutido a mediados y finales del siglo XX, no así, el lugar que ocupa ahora en la discusión contemporánea ha mostrado diversas formas argumentativas que ya no remiten necesariamente a una explicación de corte fenomenológica. Estimamos que finalmente una investigación filosófica que indague acerca del problema de Dios de alguna u otra manera termina apelando ciertas tesis valoradas por el pensamiento medieval. Tampoco queremos decir que por necesidad deba el problema de Dios remitir a este tipo de pensamiento, pese a ello, una verdad histórica nos hace reparar en el avance cognoscitivo de las plurales y divergentes respuestas que formuló la Edad Media frente al problema. De esta manera, estos antecedentes son innegables y hacen vital su estudio, esto es, una recuperación en sí mismo del pensar medieval.

Finalmente, la riqueza de esas meditaciones anteriores al problema del Dios moderno motiva nuevamente una opción capaz de cuestionar ese exceso racional, cuya tendencia ha ido relegando la dimensión del creer. Ciertamente es que prevalecen ataduras o prejuicios que niegan a dar por válidas estas reflexiones ontológicas de una corporalidad divina al modo como lo entiende el pensamiento cristiano, empero, las discusiones actuales sobre el tema sugieren lo contrario. Es decir, aunque no puede ser obviada esta razón secularizada postmoderna, la condición racional de la época medieval en sus diversos ejercicios especulativos nos demostraron que también fue tomada en cuenta. San

⁷⁵ Un texto clave a la cuestión de Dios responde al título de *Encarnación* (2001). Salamanca, España: Sígueme.

⁷⁶ M. Henry redacta un texto alusivo a este pensador. Cfr. *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (2007). Salamanca, España: Sígueme.

Anselmo (entre otros filósofos medievales) debate ante esta razón pagana, postura contraria a la fe, y así, más allá de recurrir hacia una apologética de autoridad el libro del *Cur Deus Homo* demostró con razones necesarias la corporalidad divina.

Por supuesto que, siendo consecuentes con lo dicho anteriormente, los estudios contemporáneos inscriben igual importancia al problema. Ernesto Castro (2019) en *Realismo poscontinental – Ontología y Epistemología para el siglo XXI* aborda una serie de objeciones ontológicas al estudio contemporáneo del Ser, con un punto de vista que insiste en la teoría clásica del Ser. Esta publicación ejemplifica muy bien un posicionamiento crítico a las nuevas corrientes del llamado “nuevo realismo” perfilando una respuesta de un orden “clásico” sobre la discusión que aparentemente reviste novedad; sin embargo, estas reflexiones ponen nuevamente en juego categorías medievales⁷⁷ realistas e idealistas del llamado problema de los universales. La vitalidad que adquieren estas discordias filosóficas de los universales se muestran relevantes para esta investigación. Como es sabido, San Anselmo redactó su *Epistola sobre la Encarnación del Verbo* con el objetivo de refutar el triteísmo nominalista, problemática co-sustancial al Verbo, es decir, a la Palabra de Dios. En otras palabras, el Misterio de la Trinidad se encuentra al mismo nivel intelectual de este Misterio de la Encarnación divina, pues ambas verdades cristianas asumen a la persona de Cristo como hijo de Dios, Verbo Encarnado.

Toda esta polémica argumentativa del medioevo motiva meditaciones tales que a nuestro modo de pensar cuestionan críticamente el paradigma del idealismo moderno respecto al problema de la corporalidad. Entonces, intuimos una posible respuesta no científicista ni neuro-psicologista donde quede implicada una concepción del cuerpo capaz de ser compartida por las nociones de existencia y realidad que actualmente asume la ontología contemporánea. Sin embargo, previamente hemos denunciado el como habrá de entenderse dichas nociones. No se trata pues de un intento exhaustivo de inaugurar una novedad jamás vista al sentido que pueda tomar el término de existencia y realidad respectivamente, se trata más bien de ampliarlo. Asumiendo que la ciencia moderna fracciona el conocimiento con las ciencias particulares, a ésta se le escapa una otra parte de lo real, de manera que no alcanza a explicar por esta parcialidad metódica, y creemos que es en este punto donde el nuevo realismo reacciona con su ontología. Empero, aunque parezca que el desenlace a este problema sea dilucidado por esta filosofía naciente, en

⁷⁷ Como es sabido, los medievales no utilizaron estos términos modernos.

términos generales convenimos en denunciar ciertos huecos argumentativos; vacíos discursivos que no terminan por aclarar suficientemente esa otra parte vedada a la experiencia sensible y que especulativamente si tiene existencia. Esta premisa ontológica es el mayor atino que nos ha ofrecido hasta ahora esta forma del pensar actual, y efectivamente es digno de reflexión. Si bien, la filosofía del siglo XXI ha ganado cierto terreno en contraparte a las demostraciones científicas; esta originalidad a nuestro parecer ha sido producto de un cierto constructo inaugurado por la noción medieval de existencia.

Como hemos visto, las filosofías nacientes de nuestro tiempo insisten mayormente en problematizar el entendido moderno de existencia, inscribiendo a la par el concepto de la Nada⁷⁸; sea para ser superada o explicar al Ser desde ella misma. Manifestamos un genuino interés por recuperar el pensamiento anselmiano por una sencilla razón. La filosofía del arzobispo de Canterbury faculta a la razón una posible solución ante esa parcialidad ontológica moderna a través de su *fides quaerens intellectum*, que si bien, en su *Cur Deus Homo* no hace una mención explícita a éste, si aprovecha la ocasión en su Prólogo para demostrar con la razón el por qué de la Encarnación divina. Por ende, S. Anselmo hace favorable una mayor intelección a ese linde divisorio entre la capacidad cognoscitiva que especula frente a la existente de un objeto trascendente. Cabe mencionar, que en este entramado argumentativo tal intelección no queda restringida o focalizada meramente al objeto trascendente, al contrario, si bien, es cierta la preponderancia que tiene la explicación filosófica anselmiana a esta trascendencia, no por ello demerita o pierde interés por explicar el resto de los objetos, tomando en cuenta también la dimensión inmanente.

Sin embargo, consideramos una genuina originalidad del ejercicio especulativo anselmiano al volcar la problemática de la corporalidad divina bajo el adjetivo del *maius* (mayor) pues de golpe inserta en un mismo plano las dimensiones de lo trascendente y lo inmanente. Aun dada esta compleja argumentación la cuestión no termina ahí, por el contrario, siempre queda lugar a un “ámbito ontológico” situado más allá, incapaz de ser

⁷⁸ Ya hemos citado anteriormente el pensamiento de G. Vattimo a través de su explicación filosófica de una razón débil. No obstante, las tesis de los pensadores neo-realistas tampoco escapan a esta particular concepción de la Nada, pues su insistencia sigue vigente a esta problemática ontológica. En nuestra lectura a estos pensadores, pareciese existir un genuino interés de superarla o al menos proponer una nueva ontología distinta a ese “vacío” (ontológico) heredado de las filosofías existencialistas y postestructuralistas, sin embargo, siguen permaneciendo ciertos remanentes. Por ejemplo, el filósofo alemán Markus Gabriel argumenta sobre la inexistencia del mundo Cfr. *Por qué el mundo no existe* (2016). Oceano. Y además hace una interpretación “nihilista” del idealismo kantiano. Otro caso se encuentra en la filosofía francesa con Q. Meillassoux. Este atrevido pensador rompe el correlacionismo sujeto/objeto, lo cual vendría a proponer dicha ruptura a través de un factor o elemento nihilista.

cognoscible por el intelecto humano, pero que no por dicha incapacidad intelectual deja de ser menos real. Como hemos visto, el intento de la ontología contemporánea ha sido justificar la existencia de un objeto más allá del campo perceptible de la conciencia, pero que ante tal distancia este objeto no-percibido y no-conocido no dejaría de ser menos existente que los demás. De este modo, advertimos a partir de la filosofía anselmiana un medio eficaz de rebatir los cuestionamientos ontológicos del pensamiento actual, ya que, en todo caso, esta originalidad de la noción medieval de existencia y el sentido que le otorga al plano trascendente inaugura una real contrapartida a la ontología moderna, contrapartida que no menosprecia un sentido íntegro de lo real. En otras palabras, el modo trascendente del Ser divino fundamenta una realidad “ampliada” a las relaciones inmanentes-trascendentes de la conciencia, pues como hemos visto, este Ser las sobrepasa. No obstante, este exceso del ser omnipotente en parte queda vedado a la razón humana, aun con toda esta insuficiencia explicativa no por ello se torna inútil su intelección. Por lo tanto, mostrar racionalmente las verdades de fe que aparecen vertidas en el libro del *Cur Deus Homo* no solo exhiben esas relaciones denunciadas, circunscribe el tema de la corporalidad a su sentido trascendente sin desplazarlo del plano de lo real.

Estos grados de realidad son distinguibles solo a nivel teórico, no desde su facticidad debido a que la verdad recibida de las cosas en su cualidad de existencia nunca es puesta en duda. Su lugar ocupa entonces una importancia revalorativa de estos elementos trascendentes a la razón y a la existencia humana, más decisivo aún, cuando la trascendencia e inmanencia confluyen en una sola corporalidad, el cuerpo de Cristo. Este Ser es tal que no quedaría circunscrito a un solo plano ontológico. Lo realmente llamativo consiste en que este Ser se inserta dentro de la historia humana tomando su naturaleza, inaugurando una posibilidad distinta a la cuestión de la corporalidad como se había pensado en la antigüedad y posteriormente al entendido moderno.

De este modo particular que tiene la filosofía medieval sobre la cuestión del cuerpo, este diálogo anselmiano vuelve a poner en la discusión la querrela ontológica del Ser divino y su corporalidad. Puede decirse de alguna manera, que existía ya un antecedente argumentativo disputado entre el creyente con aquel quién no compartía que ese Ser fuese tal que no hubiese uno mayor a todo. Empero, si en ese entonces, la discusión quedaba centrada en el Ser y su existencia (de una manera más abstracta), ahora, el *Cur Deus Homo* entrará con mayor detalle en los pormenores del como es esta corporalidad del Verbo divino.

Resta decir, que, bajo condiciones relativamente distintas, el personaje vocero de la infidelidad, cuestiona si habrá de ser cierto el credo cristiano de la Encarnación y si es de esa manera, debería ser demostrada con el uso exclusivo de la razón. A esta condición impuesta y acordada por ambos interlocutores, Anselmo en el libro I persiste en principio no asumir la figura de Cristo y ver que desenlace hubiese acaecido en la historia de la humanidad. El segundo libro si acepta la existencia de Cristo revelándole al pensamiento la inutilidad que tendría la existencia humana de no haberse Encarnado.

Por consiguiente, vemos un eco o inclusive, mejor dicho, un desarrollo sucesivo en el ámbito argumentativo que va del *Proslogion* al *Cur Deus Homo*; conviene explicar en qué sentido. Pueden marcarse al menos dos cualidades, una a nivel metodológico y una segunda en cuanto a contenido. Primeramente, tanto el argumento único así del primer libro del *Cur Deus Homo* asumen como punto de partida una razón necesaria explicativa de esas verdades de fe. A consecuencia de lo anterior, la segunda cualidad a nivel discursivo, hablaría de un progreso intelectual que terminaría por completar con la figura de Cristo el Ser y la existencia divina iniciado desde los capítulos II-III del *Proslogion*. Por esta parte, asumimos esa característica sistemática de la filosofía anselmiana, particularidad que refleja a la par al pensamiento cristiano, pues estamos ante un entramado armónico de fe/razón. Finalmente, antes de retomar nuevamente el itinerario filosófico contemporáneo, las nominaciones divinas vertidas en este opúsculo del *Proslogion* marcarían un precedente esclarecedor a la misma razón cristiana relativa a la imposibilidad del no-ser divino, pero que en aquella ocasión la disputa se jugaba con un mismo miembro del credo cristiano.

Este avance dialéctico toma a un sujeto con el nombre de Boso, personaje que tajantemente niega toda creencia cristiana, quedando a la espera de ver si es o no satisfecha su interrogante. Dicho esto, el *Cur Deus Homo* establece nuevamente la cuestión de Dios en su dimensión ontológica, haciendo su eje central el tema de la corporalidad. Entonces, hasta ahora hemos visto el carácter y dote peculiar de esta teoría del ser medieval, cuestión que nos invita a una meditación acompañada con la ontología de nuestro tiempo. Así, la intención última consistiría en inaugurar un diálogo provechoso a las nuevas respuestas y problemáticas emergentes de una ontología que problematiza el canon ontológico clásico. Es importante hacer una aclaración. Esta reivindicación ontológica sugerida a partir de la filosofía anselmiana, no pretende radicalizar los supuestos clásicos del problema (como ha pretendido la filosofía postmoderna), más bien

al contrario, demostrar internamente a estas reflexiones nacientes del siglo XXI la potencia y vitalidad que aún persisten al modo del entendido medieval.

Nada entonces demeritaría esta explicación filosófica, pues coincidimos en distinguir las respuestas paralelas bajo las mediciones científicas, y que si bien, no compartimos del todo los principios de esta ciencia, no por ello vendrían a resultar inútiles para la investigación. Precisamente este punto fija un apartado que será desarrollado al momento de cuestionar la naturaleza corpórea de los objetos, más decisivamente, su parte anímica. Conviene puntualizar que la variedad de posibles conclusiones científicas niega parte de esa naturaleza anímica, ello por no ser contrastable o sometida a la experiencia sensible. Creemos ver un límite epistémico en el seno de la ciencia, límite que sí podría ser superado por el ámbito filosófico, pero que en ciertas ocasiones la respuesta científica termina condicionando muchas veces otras alternativas posibles al problema del cuerpo.

Más allá de hacer compatibles o conmensurar esta teoría del ser medieval con cualquiera de las ontologías recientes, por ejemplo, con una ontología orientada a los objetos (Graham Hartman, 2016) o a su vez, hacer del realismo especulativo una apología demostrativa sobre la existencia del ser que no necesitase de ser percibido para existir; vale la pena recurrir de nueva cuenta a un estudio medieval que se apegue directamente a sus fuentes, motivando ese diálogo que hemos denunciado. Mientras tanto, existen algunas investigaciones de parte de reconocidos medievalistas del siglo pasado, las cuales han ido marcando antecedentes que paulatinamente han construido una respuesta más fina en torno a la cuestión de la existencia del objeto (cuerpo). De esta lista de pensadores destaca el filósofo francés Étienne Gilson, pues en la década de 1950 hablaba ya de una contradicción emergente entre realismo/idealismo; la cual supondría de fondo una postura antagónica del Ser en su cualidad de existencia “sin más” frente a la distinción ontológica de su representación. Dicha reflexión puede encontrarse en *El realismo metódico* (1974).

Después de una lectura aguda a este texto, hemos convenido en confirmar que tales oposiciones suscitadas son reinterpretaciones modernas a los debates medievales que se ciñeron al denominado problema de los universales. La historia de la filosofía nos cuenta que esta cuestión fue inaugurada por Boecio (Castro, 2019) filósofo que rescata los problemas de la metafísica antigua gracias a las traducciones griegas que hizo al latín, específicamente de las *Categorías* aristotélicas así del *Peri hermeneias*; sea de paso comentar que este pensador romano marcaría una importante autoridad doctrinal en lo relativo al estudio de la lógica medieval. Retomando el estudio de E. Gilson, pareciera relevante explicar con detalle en que consistió – y si existió- el “realismo medieval”, esto

debido a que buena parte de las interpretaciones contemporáneas a ese realismo, afirman la existencia de un objeto independiente del sujeto, o más aún, podría éste existir sin entrar en el orden especulativo. Por obvias razones, esta perspectiva aclararía parte sustancial del como habrá de ser demostrada la existencia de esa corporalidad divina, pero denunciarnos algunas inquietudes que nos sugieren no transitar por esa senda filosófica.

Ante todo, es bien conocida la postura tomista de E. Gilson en lo tocante a las “demostraciones” *a posteriori* del problema de Dios, y de esa cualidad inscribe parte de su desarrollo filosófico a la dilucidación relativa al cuerpo de Cristo. Asimismo, si bien, por un lado, el concepto de *adaequatio*⁷⁹ tomista vendría a inaugurar uno de los mayores conceptos relevantes de la escolástica, San Anselmo se anticiparía un par de siglos antes con el concepto de rectitud⁸⁰, del cual tendríamos razones para suponer un antecedente a esta adecuación tomista, y así, elaborar una respuesta en el orden de la corporalidad divina. No obstante, conviene puntualizar que el manuscrito del *Cur Deus Homo* será una obra posterior a la del *De Veritate* y en este orden cronológico de aparición insistiríamos en la idea por la cual Anselmo había esclarecido intelectivamente algunas cuestiones de tipo teológico relativas al orden epistémico y moral⁸¹. Dada la complejidad del asunto, el tema del cuerpo de Dios tendría un trasfondo preliminar ontológico ya trabajado desde su argumento del *Proslogion*, motivando ahora la sospecha de Anselmo a demostrar con razones necesarias el esclarecimiento del Misterio divino acerca de la Encarnación divina, incitado por la disputa suscitada contra los infieles.

Se vuelve pertinente entonces salir en defensa de la filosofía anselmiana a la réplica tomista. Cabe tener presente la mutua correspondencia conceptual formulada por parte del Doctor Angélico, que va de las Categorías aristotélicas a su noción de *adaequatio*; inscribiendo desde la doctrina aristotélica la causalidad del Ser. Por esta razón, Santo Tomás rechaza que para el entendimiento humano sea asequible el carácter “autoevidente” divino por sí mismo, y no hubiese necesidad de recurrir a los efectos de éste que se han dejado notar en su creación. Como se ha podido dejar entrever, esta contestación tomista no admite los principios demostrativos “a priori” del cuerpo divino,

⁷⁹ Concepto que conjuga esencia y existencia.

⁸⁰ Noción explicada en su *De Veritate*.

⁸¹ Anselmo redactó tres libros que a su juicio deben de interpretarse en conjunto, y dentro del cual destacamos el *De Veritate*. Las otras dos obras son *De libertate arbitrii* y *De Casu Diaboli*. M. Pérez de Laborda (2010) precisa que estos tres textos pretenden ser una introducción al intento de resolver problemas doctrinales que puedan surgir a partir de una exégesis bíblica. Lo interesante es que estas obras son redactadas a manera de diálogo, como lo será posteriormente el *Cur Deus Homo*. Entonces, a nuestro juicio advertimos que en esta forma metódica-literaria se nos releva una exposición discursiva que pretende encarnar a través de personajes una apologética del pensamiento cristiano.

y que a lo largo de la historia de la filosofía se ha interpretado al pensamiento anselmiano de esta manera, oponiéndolos en principio por su cualidad neoplatónica. Sin embargo, sostenemos que una lectura más fina de ambos autores vendría a poner de manifiesto una menor discrepancia, pues para San Anselmo tal “auto-evidencia” intelectual no es en sentido estricto tan directa, y si lo es, por cuestión de una verdad revelada, ésta debe ser esclarecida en justa medida por el uso de la razón humana. Por todo ello, indicamos estos antecedentes que sirvan como propedéutica al análisis filosófico de la cuestión del por qué Dios se hizo hombre.

Ante las verdades de fe, verdades cosustanciales a la Encarnación del Verbo, incitarían a San Anselmo a dejar en claro que se trataba de la acción del plan divino. Este proyecto de Dios habría tomado en cuenta desde su omnisapiencia eterna los motivos que trazarían la necesidad de la Encarnación, y que por lo tanto marcarían para el pensamiento medieval una explicación filosófica desde la teoría del ser respecto a la imagen y semejanza de la creatura con el creador. Por consiguiente, los efectos que se dejan notar en las creaturas no contradicen el modo tomista, pero a diferencia del Dr. Angélico, Anselmo seguirá insistiendo en demostrar con razones necesarias este Misterio sin recurrir por fuerza primeramente al orden de lo “natural”, más bien, anticipadamente dirige su especulación a las réplicas elaboradas por parte de la infidelidad cristiana, las cuales suponen que Dios nunca se hizo carne. No obstante, si ese fue el tema central del libro I, el libro II si inscribiría al Dios-Hombre, y que, por tanto, esas razones intelectivas pasarían ahora a enfocarse en la cuestión de la corporalidad:

El primero contiene las objeciones de los herejes que rechazan nuestra fe cristiana, como contraria, dicen, a la razón, y las respuestas de los fieles. [...] En el libro segundo, [...] demuestro con no menor evidencia que la naturaleza humana ha sido creada para gozar algún día en cuerpo y alma de la bienaventurada eterna, y que es necesario que así sea, puesto que para eso ha sido hecho el hombre [...] (San Anselmo, 2008, p. 743).

Por otra parte, insistiendo en el uso de las definiciones filosófico-teológicas anselmianas para aclarar las verdades de fe que retomó el Santo Doctor de las Sagradas Escrituras, éstas han sido mayormente “homologadas” bajo el empleo de las categorías “realistas”, que como ya citamos con anterioridad se trata de estudios medievales modernos aplicados al problema. Entonces, más allá de esta disparidad conceptual, sugerimos comprometer la investigación al sentido atribuido por Anselmo a la idea de existencia, y ver así su apropiada cohesión con el credo cristiano en lo referente a la solución intelectual de la corporalidad divina. Sea de paso dicho, que esta visión teórica suma por su parte el sentido categorial de realidad, pues en un espectro amplio, desde la

existencia de las creaturas, éstas son reales porque existen. Consiguientemente, Cristo al tomar la naturaleza del hombre igualmente quedó inserto en las formas espacio-temporales de la creación divina. Pero, a este punto, es donde acontece el problema a dilucidar, ya que justamente suscitó la disputa de la Santa Trinidad entre Anselmo y Roscelino en lo relativo a la Encarnación; a nuestro juicio cuestión inscrita co-sustancial al problema de la corporalidad de Cristo, pero asumida desde una perspectiva distinta. Si bien, la respuesta filosófica al problema del cuerpo divino puede ser objetada e indagada desde la teoría del ser, creemos ver que dicha disputa inscribió otros elementos más próximos a una teoría del lenguaje que a una del ser. Por lo tanto, tardíamente esta querrela preguntaría si ¿Es acaso la existencia del Verbo en su forma concreta un universal o un singular? Con el fin último de no perder el objetivo relevante a la respuesta del por qué Dios se hizo hombre, habrá que asumir la primera perspectiva sobre una teoría del ser, que, sin menospreciar la dimensión del lenguaje, está quedaría como complementaria a la primera. Habría que decir entonces, hasta donde la filosofía neo-realista asume implícitamente ciertos postulados del “realismo” filosófico antiguo, medieval y moderno; pues parece ser innegable que en el decurso de la filosofía contemporánea por muy novedosa que sea, tiene cierta deuda o compromiso argumentativo con alguna filosofía de la tradición.

Lo curiosamente destacable del asunto ha sido sin lugar a dudas el interés últimamente mostrado por estas filosofías a un recuento del pensamiento de E. Gilson, pero sobre todo de una cierta reinterpretación al pensamiento anselmiano; para lo cual varios manuales relativos a la historia de la filosofía siguen catalogando a la filosofía del arzobispo de Canterbury bajo la categoría “realista”. No obstante, como se ha señalado el lector atento no terminará por encontrar dicha terminología en el cuerpo de la obra del Santo Doctor. Conviene puntualizar algunas definiciones básicas de los términos utilizados por Anselmo en su *Cur Deus Homo*. Estas precisiones teóricas permitirán revelar al pensamiento actual el entendido de las categorías medievales de realidad y existencia, ofreciendo así un diálogo más fecundo dentro de la dimensión ontológica contemporánea. Así pues, el objetivo último sería crear una fusión de horizontes interpretativos en la respuesta a la cuestión de la corporalidad, pues de dicha corporalidad se da el como se define o explica la existencia del objeto sin más.

San Anselmo asumió conceptos filosófico-teológicos de los cuales en buena parte ya fueron “sintetizados” por los Padres de la iglesia, esto es, para el siglo XI el pensamiento cristiano se encontraba con una base teórica más consolidada, a diferencia

del momento álgido y apologético que se vivió dentro del primer periodo de la doctrina cristiana. Por el contrario, a diferencia de los primeros padres de la iglesia, Anselmo sale más a la defensa de una explicación racional de esas verdades de fe, apologética para todos aquellos que aún insistían en desprestigiar al credo cristiano. Por lo tanto, los diferentes Misterios divinos son el sustrato esencial que legitiman el pensamiento anselmiano, y más particularmente al *Cur Deus Homo* por tratarse de una cristología.

Este aparato conceptual llama a un complejo entramado de categorías sistemáticas las cuales recurren constantemente a estas doctrinas de los Santos Padres de la iglesia, de ahí la necesidad de recuperar parte de su pensamiento. No obstante, sin desatender la originalidad de San Anselmo será demostrada una lectura de estos términos a partir de la filosofía del Doctor Magnífico en esa búsqueda a la respuesta del por qué Dios se hizo hombre. Ante las variables conceptuales a utilizar en este estudio, conviene recordar que Anselmo utilizó categorías ya manifiestas en obras anteriores al *Cur Deus Homo*. Estos antecedentes se dejaban ver tempranamente desde su texto del *Monologion* al igual que del argumento único: *Proslogion*. Frente al problema sugerido de esta investigación y en tanto propedéutica para su lectura pueden enlistar de la siguiente manera: *Pater* (padre), *Filius* (hijo) *Spiritus Sanctus* (Espíritu Santo), *essentia* (esencia), *substantia* (substancia). Estos serán pues las ideas claves al momento de responder a esta inquietud filosófica. Otro precedente importante se encuentra en la *Epistola De incarnatione Verbi*, carta redactada por San Anselmo un año antes a su *Cur Deus Homo* y de la cual se siguen los términos de *verbum* (verbo) e *incarnatio* (Encarnación). Esencialmente éstos últimos discurren en explicar buena parte del problema en torno al Ser y la existencia corporal de Dios. Habrá que considerar (como es común en la obra del Santo Doctor) un encuentro armónico entre ejercicios meditativos de los diferentes Misterios divinos inscritos por Anselmo en el *Cur Deus Homo*. Ciertamente algunas otras nociones pertenecientes dentro del rubro de la filosofía clásica son articuladas con los conceptos aquí ya citados, por ejemplo, la noción del *esse* (Ser), y de *existere* (existir). Finalmente, *homo* (hombre) y *persona* son categorías conceptuales vitales para inteligir el Misterio de la Santa Trinidad.

Por otra parte, sostenemos que el encuentro y progreso hacia la Verdad acontece en el decurso ascendente de la misma historia, y por ello la filosofía supone ese encuentro directo e indirecto con las fuentes que la constituyen. Por ende, todo este aparato conceptual motiva un avance mayor a los estudios previamente realizados por nuestra autoría: *La actualidad del argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury* (2016) e *Identidad entre Ser y Verdad en la filosofía de San Anselmo de Canterbury* (2019).

Estos proyectos de investigación resumen un itinerario previamente recorrido y que posicionan este nuevo sendero a recorrer. Así, tres consideraciones principales pueden ser advertidas:

- 1.- La imposibilidad intelectual e imposibilidad ontológica del no-ser divino.
- 2.- Las adjetivaciones del *maius* (mayor) y *melius* (mejor) relativas a los atributos de Dios revelan al pensamiento una cualidad superior de lo divino frente al orden de lo creado.
- 3.- Rectitud e identidad de la Verdad y el Ser de Dios.

Estos pasos teóricos son la base necesaria para el avance argumentativo buscado; que ahora mira con especial atención la Encarnación del Verbo.

2. Del *Proslogion* al *Cur Deus Homo*: Una interpretación contemporánea

Para conocer a detalle este vínculo, *ergo*, proceso argumentativo de un texto a otro deberá ser señalado que a lo largo de los capítulos del *Proslogion*, con puntual atención los capítulos II-III demostraron una correcta intelección del pensamiento. Estrictamente hablando el proceso intelectual (*intelligere*) no puede incurrir en falsedad, no obstante, esta intelección no niega o cierra la posibilidad de que pudiese ser pensadas cosas falsas por el pensamiento, tarea del *cogitare*⁸². Así, justamente San Anselmo le replica al insensato que ante la cuestión divina no es posible pensar su no existencia.

El cap. II se ocupa del momento del Ser (*esse*) y el cap. III de ámbito real (*in re*). Este movimiento meditativo del Ser a la existencia divina descubre intelectivamente los atributos del *esse* divino; pero no solamente en el proceso intelectual, sino también en su dimensión fáctica real “*esse in intellectu, esse in re*” (Corti, 2016). Finalmente, queda comprendido el mayor grado de ser existencial: “*Et quidem quidquid est aliud praeter Te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse*”⁸³. (San Anselmo, 2008, p. 368).

Por lo tanto, es en el plano veritativo donde queda resuelta la disparidad suscitada por un posible pensamiento falso. Dicho de otra manera, la verdad es quién revela al pensar si existe una correcta ejecución o no del pensamiento, es decir, si éste incurre en una irrupción no coincidente de lo pensado con lo recibido de parte de la realidad, o si ha

⁸² El estudio de Enrique Corti aplicado al argumento del *Proslogion* dispone en distinguir entre *cogitare* e *intelligere*: “¿Cuál es la diferencia entre *cogitare* e *intelligere*? En *intelligere* no cabe la posibilidad de objetivar ficciones; sólo lo verdadero puede entenderse. *Cogitare* admite, en cambio, la posibilidad de objetivar ficciones.” (2016, p.194).

⁸³ A ti sólo, entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el más alto grado. Todo lo que no es tú, no posee más que una realidad inferior y no ha recibido el ser más que en menor grado. (San Anselmo, 2008, p. 369).

logrado mantener una adecuación de la cosa para el intelecto. A partir de esta diferencia⁸⁴ citada es efectiva pues la distinción conceptual entre el *cogitare* (pensamiento) y el *intelligere* (intelección). Dicha oposición permite abrir un campo revalorativo respecto a la definición⁸⁵ anselmiana de verdad, entendida bajo el termino de *rectitudo*. Si la *intelligere* siempre inteligie verdades ella no dejar lugar a un pensamiento falso. Opuestamente la *cogitare* quedaría a merced del amplio ejercicio del pensamiento, de tal manera la contingencia o posibilidad de incurrir en contradicción le es propia. No obstante, esta *cogitare* no se haya reducida a un límite epistémico, ella ciertamente también puede participar de objetivar verdades (Corti, 2016, p. 194) A manera que el esclarecimiento intelectual venga a constar esa verdad objetiva, y si no depurarla de la contradicción.

De estos ejercicios del pensamiento puede indicarse el curso ascendente que hace Anselmo del *Proslogion* al *Cur Deus Homo*, sin dejar de advertir varios textos que se hayan situados entre ambas obras. En ese intermedio discursivo Anselmo dedicó varios momentos explicativos al uso correcto de las palabras, *id est*, el sentido lógico, sintáctico, semántico hasta concluir con sus implicaciones morales. Por ejemplo, posteriormente al *Prologion* el aún Abad de Bec compuso *De Grammatico* circunscribiendo con mayor rigor esa lógica y dialéctica propia a la época. Los manuscritos posteriores serían agrupados en una serie tríadica de textos, pues el mismo Doctor de la iglesia señala que compuso estos tratados apoyados en las Sagradas Escrituras y entre todos convienen a un propósito temático similar. Estamos hablando del *De Veritate*, *De libertate arbitrii* y *De Casu Diaboli*. Todos ellos redactados en forma de diálogo. Se vuelve relevante este antecedente por el ascenso gradual especulativo del pensamiento anselmiano. El tópico correspondiente a la corporalidad será tratado como ya hemos dicho en *Epistola de incarnatio Verbi* y *Cur Deus Homo*.

Sintetizando todo ese recorrido de los manuscritos anselmianos, la especial atención queda focalizada por la naturaleza del orden argumentativo entre el *Proslogion*

⁸⁴ Enrique Corti dedica un Glosario para el *Proslogion* donde hace este matiz de términos. Cfr. Corti, Enrique (2016). *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury*. Buenos Aire, Argentina: Miño y Dávila Editores.

⁸⁵ La noción de verdad anselmiana se encuentra explicitada en el texto del *De Veritate*. Concretamente su definición aparece en el capítulo XI. Un rasgo a destacar es la originalidad y visión del Santo Doctor a esta noción, ya que puede ser advertida como un antecedente al concepto medieval de verdad que mayormente fue extendida en la Edad Media a través de la figura de Santo Tomás de Aquino. El modo tomista define la verdad en tanto *adaequatio rei et intellectus*. La disparidad suscitada del *cogitare* al *intelligere* de algún modo toma esencialmente esta primera noción de verdad.

y el *Cur Deus Homo*. En nuestra lectura subrayaríamos un paso⁸⁶ teórico del Ser y la existencia de Dios (*Proslogion*) a una mayor disertación del cuerpo divino (*Cur Deus Homo*). Brevemente rememoremos que para San Anselmo es mayor (*maius*) y mejor (*melius*) ser que no ser; existir que no existir. Para el modo cristiano Dios no pierde su majestad divina si toma el cuerpo y la naturaleza humana. Siguiendo de cerca las adjetivaciones de estos dos atributos aplicados al Ser divino, podríamos meditar acerca de un Dios que carente⁸⁷ de cuerpo sería menor a un Dios que si lo tuviese. Asimismo, en el plano de la existencia contingente, un ser cualquiera que careciese de cuerpo sería menor de aquel que si fuese cuerpo. Al examinar detalladamente la naturaleza ontológica de cualquier ser contingente, es decir, cualquier ser distinto a Dios, puede comprobarse que éste puede ser o no ser. No así, entonces si el Ser de Dios es necesario (pues, debe ser mayor y mejor a cualquier otro) éste no podría ser menor a un objeto que fuese y además como consecuencia existiese; razón suficiente para haber demostrado que hay una necesidad ontológica del Ser divino. Entonces, esta verdad descubierta al pensamiento por su mismo ejercicio intelectual, refuta la nula posibilidad del no-ser de Dios; haciendo autoevidente su existencia corporal. Nuestra hermenéutica asume un avance especulativo del *Proslogion* que ve su continuación en el *Cur Deus Homo*. El Ser del Dios cristiano (bajo la perspectiva anselmiana) sería menor si solamente fuese en el entendimiento y no en la realidad. Reiteramos entonces, que será mayor un ser corporal que aquel privado⁸⁸ de éste.

Conviene prestar especial atención a un antecedente decisivo para el *Cur Deus Homo*. Anselmo apenas explicitaba el tema corporal en el capítulo VI del *Proslogion*. Por tanto, un desarrollo ulterior al *unum argumentum* vendría a mostrar esa otra parte del *esse* divino, *id est*, al momento de responder por qué Dios se hizo hombre. Pero ¿que suscitó este progreso? San Anselmo en el cap. VI dictaba “cómo Dios es sensible, aunque no sea cuerpo” (San Anselmo, 2008, p. 373). Puede decirse, que en los años que atravesaron la redacción del *Proslogion* (1077-1078) los intereses filosóficos del Abad de Bec se

⁸⁶ Este paso queda solamente dentro del orden especulativo, no del orden ontológico. En justa medida, la polémica originada del cap. II al cap.III del *Proslogion* con el insensato vendría a demostrarle que dicha disrupción o “paso” del pensamiento a la realidad no es posible. Dicho de otra manera, a Dios no le puede convenir primero Ser y luego existir, él es desde sí mismo Ser y existencia. Por esta razón el cap. II se ocupó del modo ontológico del Ser (*esse*) y el cap.III del ámbito de lo real, pero ambos, quedan ceñidos al proceso intelectual que hace el entendimiento.

⁸⁷ Distinción sustancial con las otras dos grandes religiones monoteístas: judaísmo e islamismo.

⁸⁸ A nuestra interpretación aquí subyace la distinción fundamental del cristianismo a la perspectiva judía precisamente motivada por la cuestión de la Encarnación. Cabe señalar que San Anselmo no debatió nunca contra esta otra vertiente monoteísta, no así uno de sus discípulos Gilberto Crisprino si dialogará ficticiamente con el judío.

focalizaban más bien hacia una búsqueda intelectual de los atributos⁸⁹ de Dios, sin embargo, hemos visto que Anselmo no desatendió del todo la cuestión de la corporalidad divina; ya este opúsculo daba cuenta de ello, aún en términos negativos: “[...] quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus Spiritus, qui corpore melius est?”⁹⁰ (San Anselmo, 2008, p. 372). Esta negatividad del cuerpo puede llevar la discusión hacia un terreno aparente contradicción, es decir, de lo no corporal a lo corporal. Sin poseer más detalles al respecto que de ese cap. VI, suponemos que la verdadera intención de Anselmo no era negar ontológicamente el cuerpo de Dios; con ello incurriría contradictoriamente en restarle existencia dentro del plano de lo real. Más bien, su mirada se dirigía al demostrar como es mejor el sumo Espíritu⁹¹ que lo corpóreo; lo cual no contradice que él no pueda ser también cuerpo. Por tanto, conviene tener presente la tan marcada distinción del cristianismo con los otros dos grandes tipos de monoteísmos; diferencia suscitada por la Encarnación divina.

El cristianismo en este entendido, logra completar el plan de Dios con la figura de Cristo; esa Palabra revelada y prometida a los profetas. Así pues, el tema de la Encarnación⁹² es una de las cuestiones centrales de la filosofía anselmiana. Por otra parte, los nexos especulativos que inscribimos bajo la relación *Proslogion-Cur Deus Homo* relativos a la cuestión de la corporalidad, a nuestro modo de ver, suscitaron el debate dentro y fuera del credo cristiano. Desde nuestra hermenéutica sostenemos esta reflexión, debido a la directa respuesta que disputo San Anselmo con aquel que habla en favor del insensato en el argumento único. Análogamente, el *Cur Deus Homo* mostrará una disputa a manera de diálogo con Boso, personaje que terminaría por representar la infidelidad ante la creencia cristiana. Por este motivo, vemos un intento reiterativo de refutación doctrinal al pensamiento anselmiano; lo cual suscitó al Santo Doctor a la necesidad de resolverse dichas disputas.

Inicialmente, el texto del *Proslogion* encontraría una reacción dentro de su misma comunidad cristiana. Es el insensato (Gaunilón) quién cuestiona casi al inicio del

⁸⁹ No solamente de los atributos divinos. Ricardo O. Díez conviene en señalar los nombres de Dios; nominaciones vertidas en los diferentes capítulos que componen al *Proslogion*. Cfr. ¿Si hay Dios, quién es?

⁹⁰ ¿Cómo puedes tú ser sensible si no eres cuerpo, sino espíritu supremo, y por lo mismo mejor que el cuerpo? (San Anselmo, 2008, p.373).

⁹¹ Del sumo Espíritu puede decirse que es mayor y mejor que la existencia corporal. Esta cualidad le viene dada al sobreponerse por encima a toda categoría espacio/temporal. Así, este capítulo VI del *Proslogion* insiste sobre la cualidad sensible del Espíritu, atribuyéndole capacidad sensitiva al igual que la corpórea. Esta última idea permite pensar en un grado mayor al Espíritu divino.

⁹² Temática también desarrollada por Gilberto Crispino, uno de sus discípulos posteriores. Este discípulo precisamente elabora una disputa suscitada entre un cristiano y un judío.

argumento la primera nominación divina, *id est*, el concepto de “Aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse”. Este intento incitado por el necio, buscó reducir el poder alcanzado por el adjetivo *maius* (mayor) al querer suprimir la privación negativa del *nihil* (cap. II). Estas palabras insensatas tenían como propósito sostener la privación efectiva del cuerpo de Dios (existencia) en el plano de la realidad, pero como ya se ha demostrado anteriormente, no es esto posible. Anselmo demostró con la intelección la nula posibilidad ontológica de pensar el no-ser divino. A partir del estudio realizado por Enrique Corti, argumentamos a favor de la réplica anselmiana, lugar que inscribe esta incompreensión del argumento por parte del insensato ante esta cualidad impensable del *nihil*:

Nihil es una negación determinada, es decir una privación. Si nada mayor es comparable, puede seguirse sosteniendo la comparación y por ello no se sustantiva el sujeto, que emerge como un sujeto y conserva irrestrictamente su capacidad de ser indicado por un déictico, aunque insustantivable por virtud de la negación determinada. El argumento opera como una comparación en la cual la detención no es discernible de la necesidad misma de continuar: detenerse es sustantivar y genera contradicción: por ello es necesario no hacerlo. El argumento es así puramente sincategorial: la negación, sin embargo, no es meramente sincategorial porque es privación y conserva, negándolo, al sujeto, que puede así ser siempre indicado. Esta es la virtud argumental del *quo maius cogitari nequit*. (2016, p. 196).

El resultado es la imposibilidad comparativa del no ser de cualquier objeto (*res*) con el Ser de Dios; solucionando así de paso el conflicto suscitado sobre la existencia de un ser que pudiese situarse por encima del creador. El capítulo IV del *Proslogion* explicó las condiciones de dicha imposibilidad del no-ser divino. De los capítulos II-IV puede sumarse la adjetivación del *melius* (mejor). Teniendo presente este recorrido especulativo a lo largo de sus pasajes, consideramos innegable y central la temática del cuerpo; aun cuando el Santo Doctor no concluyera de forma definitiva ni la hubiese desarrollado con mayor profundidad, como sí hará en *Cur Deus Homo* y las obras subsiguientes.

Diversas cuestiones se juegan en todo el entramado argumentativo de este *unum argumentum*, pero es a partir de una lectura enfocada en el concepto de la corporalidad, donde puede sostenerse una primera referencia a los atributos divinos; atributos que inmediatamente ya reflejaban la realidad y existencia efectiva del cuerpo⁹³ de Dios. No obstante, esta eficacia interpretativa tampoco dejaría de mostrar la co-sustancialidad del Ser de Dios, *id est*, el como Dios *es*, pero no aún desarrollado ampliamente en el orden de su existencia. Por esta razón, consideramos advertir que Anselmo no insistió en los capítulos posteriores al tema de la Encarnación en su *Proslogion*. Habida cuenta del

⁹³ Conviene puntualizar que dicha corporalidad tematizada en el *Proslogion* todavía era meramente tangencial o de segundo orden, pues Anselmo no dejaba de insistir en el Sumo Espíritu.

itinerario recorrido, serán los textos posteriores a este enlace especulativo donde surgirá ese progreso intelectual.

Por otra parte, algunos estudios especializados han indagado acerca del aparente “conflicto” suscitado por la recepción tomista del argumento anselmiano del *Proslogion*. Lo relevante consiste pues en que tal acogimiento argumentativo vino dado precisamente por el problema del cuerpo, temática central que el Aquinate hizo de su filosofía:

Santo Tomás cuestiona la primera de las tres denominaciones utilizadas por el pensamiento para denominar a Dios en el *Proslogion* y, al igual que Gaunilo, sale en defensa de los que no creen. [...] La intención de Anselmo es edificar con la palabra un diálogo orante con Dios, y de la oración se excluyen los que piensan que la divinidad es cuerpo. El Aquinate vuelve después a una de las objeciones de Gaunilo: el paso del intelecto a la realidad [...]. (Díez, 2001, p. 11).

3. La unidad del cuerpo divino y el problema de los universales

La cuestión del Verbo Encarnado asumió un nuevo reto filosófico para el pensamiento de la antigüedad tardía, inscribiendo precisamente la ruptura hacia un nuevo momento histórico. Una naturaleza dual, divina y humana vendría a reconfigurar todo el entendido de la corporalidad que hasta aquella época se tenía. Con esto, no pretendemos sostener un carácter enteramente original, pues es sabido que la Edad Media se nutrió bastante de las filosofías paganas, sin embargo, el pensar antiguo no demostró una manera de concebir bajo una sola persona estas dos naturalezas. Aunado a lo anterior, el Misterio de la Santa Trinidad demostraría, o, mejor dicho, completaría esa palabra (*λόγος*) con la carne. Todo el esfuerzo apologético-demostrativo de los primeros Padres de la iglesia verían sus consecuencias no solamente con las *quaestio* escolásticas, poco a poco sentarían las bases de un credo cristiano que llega hasta nuestros días. Ahora bien, las tres personas divinas parecen rebatir el principio de no contradicción, lo cual, inmediatamente para el modo del filosofar antiguo se trataría de una falacia sin más. Pero, si somos consecuentes una nueva expresión de esa Palabra, debe por fuerza también ser concebida ante una nueva noción de verdad. San Anselmo expone este nuevo paradigma medieval con el término de *rectitudo*. *De Veritate* será el manuscrito donde aparezca esta definición conceptual, involucrando a la par otros tipos de verdades. Por esta razón, la naturaleza corpórea divina-humana no es contradictoria en sí misma, se trata de Dios, y en él no puede existir falsedad.

Seguidamente, es bien conocido el carácter unitario de la confesión cristiana, no sería extraño pues concebir una suma Verdad (*summa veritate*) a todo. Todas las cosas verdaderas (San Anselmo, 2008, p. 635) son por ella y en ella:

Como en toda posición realista, esta verdad del pensamiento tiene su fundamento en el modo de ser de las cosas, es decir en la *verdad de las cosas*. Y, al mismo tiempo, la verdad de las cosas se funda en la Suprema Verdad (Pérez de Laborda, 2010, p. 45).

El Verbo es Verdad, por donación divina se Encarnó en María la Virgen. Este Misterio divino del Verbo Encarnado inauguraría el modo de una naturaleza distinta a lo que hasta para aquel entonces la humanidad había conocido de Dios. Ante esta nueva posibilidad acontece otro Misterio cristiano: la virginidad⁹⁴ de María.

Si anteriormente existía ya una clara diferencia entre la palabra humana con la divina, la Encarnación del Verbo vendría a completar los designios trazados por la acción donante del Espíritu Santo. Para comprender estos Misterios divinos habría entonces no perder de vista esta definición de rectitud. La Palabra divina siempre es verdadera y recta; no hace falta cuestionar su veracidad con el entendimiento. Más bien, con la observancia del pensamiento es adquirida una mayor intelección y conciencia de su potencia creadora, explicando hasta donde se fundan las diferencias así de los límites de la palabra humana con la divina. Señalar estas características revela al entendimiento humano su impotencia frente a la absoluta Verdad de Dios. Este acto meditativo que participa el ser humano al ser imperfecto tiene que mirar con detenimiento si el pensamiento asume o no la concordia de esa verdad recibida por las cosas. Aunque conviene puntualizar el error de no reducir el alcance o desempeño de la razón humana, (pues como hemos señalado con anterioridad), existen otro tipo de verdades que habrán de ser también tomadas en cuenta. Al respecto, si se nos permite, vemos una escala⁹⁵ gradual ascendente de las verdades particulares hacia la suma Verdad. A este momento argumentativo del *De Veritate* unos cuantos siglos posteriores acontecería la noción de adecuación tomista. Puede decirse que en sentido estricto no dista mucho del presente señalamiento esbozado por San Anselmo en esta obra sobre la verdad. Cristian Rodríguez y Patricia Moya Cañas (2013) no dudan en establecer dicho transfondo en *La rectitud es una cierta adecuación: la noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino*.

A partir de estudios especializados al pensamiento anselmiano (estas interpretaciones más o menos recientes), hacen una suerte de narrativa común en lo tocante al concepto de Verdad, Ser, existencia. Pero, sobre todo, lo medular a este asunto ha sido sin lugar a dudas la perspectiva “realista” del problema. Sostenemos un cierto sesgo interpretativo de parte de todos estos estudios a la filosofía anselmiana, esto al

⁹⁴ Cfr. *De conceptu virginali et de originali peccato*. Esta obra posterior al *Cur Deus Homo* continuará su desarrollo filosófico a los Misterios divinos que trató previamente.

⁹⁵ Desde nuestro estudio interpretativo alcanzamos a ver ciertos ecos del pensamiento de San Benito, especialmente de la Regla del Santo Padre.

intentar asociar los diferentes asuntos tratados por el Santo Doctor a esta cuestión realista. Cierta es la preponderancia, *ergo*, autoridad alcanzada por los manuales de historia de la filosofía, sin embargo, una hermenéutica más apegada a los textos de Anselmo nos pondría ante una situación más apegada al contexto medieval, permitiendo romper ciertas ataduras interpretativas lo bastante generales que nublen un sentido más fiel del pensamiento anselmiano. Tampoco intentamos rechazar el genuino interés de cualquier estudio lo suficientemente amplio que resalte las nociones generales de este pensador medieval, pero si al menos debería ser observada esta distinción.

Estas precisiones argumentativas servirían para repensar la filosofía anselmiana en su entendido realista, a la igual manera de la respuesta al problema de los universales. Pero ¿Qué relación existente se da entre los universales con la Encarnación divina? Este vínculo es conformado por el Misterio de la Santa Trinidad con la dimensión del lenguaje, es decir, la Palabra divina. Es el Espíritu Santo, el Verbo hecho carne, fundamento esencial a este Misterio.

Las Sagradas Escrituras anuncian que el Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y verdad (Jn 1,14). Ante este presupuesto de fe, la Palabra de Dios no puede ser sometida a falsedad, dicho de otra manera, el pensamiento cae en cuenta de la verdad recibida de las cosas, pues su misma existencia fue otorgada por donación divina. Esta creación divina no puede ser falsa. El Verbo hecho carne tampoco podría no tener existencia o quedar solamente ensimismado o reducido bajo la dimensión de las palabras. Así entonces, la relación suscitada palabra-carne queda íntimamente ligada a la respuesta del universal. Esta carne es el Verbo que procede de un único principio; principio que es Verdad y Vida. San Anselmo nos enseña que Dios es la Vida: “Que Dios es la vida misma de que vive, y que otro tanto se puede decir de todos sus atributos” (San Anselmo, 2008, p. 383). La esencia de la Vida es Dios mismo, fundamento de todo lo existente. Palabra eterna y creadora del todo. Esta articulación Palabra-carne define perfectamente la persona de Jesucristo; quién asumió toda la realidad humana excepto el pecado (Contreras, 1990, p. 496).

Por lo tanto, en la figura del Salvador hay nula posibilidad de falta, carencia, o falsedad; todos ellos elementos opuestos a la Verdad. Con su llegada un nuevo paradigma histórico quedó abierto en la historia humana. Sintetizando: este modo de pensamiento cristiano e inédito para las filosofías antiguas revela una disposición que rebasa al pensamiento abstracto, es decir, éste inscribe una noción vital y concreta de lo existente con la carne. Así, la definición medieval de existencia por el poder de la Palabra creadora

vendrá a conformar una manifestación novedosa al intelecto no solo antiguo, sino suma al pensamiento contemporáneo otra posibilidad ontológica de pensar un objeto existente.

Ante este entendido, será cuestión demostrativa para la filosofía contemporánea una razón extendida y así una realidad más amplia al reducto de la conciencia percipiente⁹⁶. El pensamiento moderno supuso una explicación de lo real a partir de una relación sujeto/objeto. Estos juicios elaborados por el sujeto trascendental no alcanzaron a reconocer la verdad recibida de las cosas. Por lo tanto, esta verdad dada por la *creatio ex nihilo* no reduce su estado ontológico a representaciones y juicios valorativos de la conciencia frente al objeto. Dicho lo anterior, el garante a no incurrir ante tales reductos de esta suerte de idealismo trascendental (moderno) se supera por la capacidad creadora de la Palabra de Dios. Por este motivo conviene meditar nuevamente el nexo Realidad-Palabra. La filosofía cristiana no duda de la verdadera Palabra de Dios: El cristiano sabe por la Sagrada Escritura que Dios ha creado cosas reales y no meras ideas, y que Dios creó las cosas inanimadas antes de crear al hombre que las percibe, y que las creó en el tiempo” (Palacios, 1974, p. 48).

4. Etimología de la noción medieval de existencia

Desde la época medieval temprana con la configuración del llamado cristianismo primitivo fue esbozada una nueva forma de concebir la realidad. Esta incipiente novedad surge por la noción latina del *existere*. Este marco interpretativo filosófico de lo real problematizó en su tiempo el antiguo modo de la ontología griega. Acordamos generalizar esta noción al pensamiento medieval. Si bien, podría convertirse una falacia intentar atribuir esta noción de *existere* a todas las filosofías medievales, pues quizá exista un caso donde algún pensador no recurriese a ella, tampoco es innegable que la gran mayoría de los filósofos de este periodo explicaron su pensamiento a partir de ésta. San Anselmo no sería la excepción, incorporando además un modo innovador donde el pensamiento a nivel intelectual alcanza a distinguir el ser (*esse*) del existir (*existere*). Asimismo, conviene tener presente otro de la transliteración empleada entre el hebreo y el griego:

Un dato importante que señala el P. Bouyer es que el verbo “habitar” utilizado para expresar el misterio de la Encarnación, es una simple transliteración del término hebreo (*Shakan*) al griego (*skenan*), con lo cual Juan evangelista utiliza esta imagen de la Shekinah como marco de fondo para presentar la Palabra hecha Carne. (Instituto Monástico San Anselmo, 2020, p. 13)

⁹⁶ Quisa el antecedente más inmediato sea el idealismo cartesiano. Si bien, es cierto que puede no tratarse de un solipsismo, su filosofía tampoco resuelve del todo la barrera infranqueable de una subjetividad absoluta.

Por ende, nuestra reflexión filosófica sugiere consentir que repensar la filosofía anselmiana advierte otros posibles caminos a los paradigmas modernos relativos a la existencia del cuerpo. Particularmente, el *Cur Deus Homo* expone con la figura del cuerpo de Cristo este paradigma de la corpóreo. No obstante, es preciso subrayar un reto o dificultad ante tal paradigma. El pensamiento moderno inaugurado por René Descartes cortó de tajo el enlace alma-cuerpo al problematizar la verdad recibida de las cosas, división dada por la radicalización dubitativa de la existencia (*existere*). Los tipos de idealismos modernos subsiguientes a la filosofía cartesiana se encontraron fuertemente condicionados por la cualidad subjetiva del pensamiento, anteponiendo primacía del sujeto frente al orden de lo material. A manera de consecuencia, al cuestionar la veracidad y adecuación del objeto con el entendimiento quedo sesgado un modo más complejo e íntegro acerca de la corporalidad, reduciéndolo solamente a una cosa pensante, o como explicaría tardíamente la psicología moderna en procesos mentales. La dilucidación acerca de las condiciones que expliquen el origen o por qué del Verbo Encarnado sobrepasan ese reducto psicologista. Esta noción de existencia será un término clave a toda esta investigación, la cual pone de relieve la verdad fáctica del cuerpo así de la dimensión espiritual al ser imagen y semejanza del creador.

Por otra parte, la filosofía renacentista todavía asumía ciertos resabios del pensamiento medieval. No obstante, la historia de la filosofía suele suponer que esta época de amplio movimiento cultural nunca hubiera sido tal sin la herencia rescatada por las filosofías antiguas. Empero, ella no advirtió que es en justa medida la Edad Media el puente que da lugar al descubrimiento y traducciones tanto de la filosofía platónica así de la aristotélica. Este curso del pensamiento asumió nuevos paradigmas que el pensador renacentista convino en agregar bajo su propio sello especulativo. Entonces, no puede perderse de vista que esta noción de existencia es un vital aporte medieval. Indagar sobre el origen de esta concepción existente del mundo, de las cosas, motiva una distinta perspectiva tanto a la filosofía antigua como de la moderna, es decir, la vertiente cosmológica que alcanzaron los antiguos y que frente al reducto o entendido de la subjetividad moderna llega hasta la filosofía contemporánea con sus respectivos matices.

Un artículo con una orientación de corte filológico inscribe un estudio sobre esta definición de existencia; definición que para nuestros propósitos deberá ser valorada conjuntamente con la pregunta ¿Por qué Dios se hizo hombre? Pero dicho concepto implica más allá de su propia significación un modo distinto al que venía asumiendo la modernidad en torno a su entendido de realidad. Más bien, esta noción nos remite por

fuerza al entendido medieval de realidad. La existencia fáctica, la Vida es una donación que excede al poder y pensamiento humano. El ser de lo existente tiene una deuda hacia la Vida. De modo consecuente, el ser y la palabra humana se tornan impotentes por su incapacidad creadora, lo cual no puede constituir por sí mismo lo real:

Lo que aparece no se da jamás como fruto de una constitución mía, de mi conciencia o de cualquiera otra facultad subjetiva [...] las cosas no aparecen como producto mío, sino siempre con una estabilidad propia, con autosuficiencia de mí. Aparecen con una fuerza tal que, aun cuando aparecen ante mí, aparecen siendo independientes de mí (Sierra, 2018, p.239).

Después de esta modalidad de lo real (Sierra, 2018) el autor de este artículo citado llama a una designación etimológica del término existencia. Dada la extensión de las proposiciones vertidas en el artículo convenimos a resumir lo sustancial para nuestros objetivos relativos a la cuestión de la Encarnación. Carlos Sierra (2018) señala la definición de Martínez, F.:

Los entes en general y en cuanto tales serán entendidos como causas de efectos y efectos de causas, y para el ser en este sentido se introducirá (a lo largo de la Edad Media) una palabra que hasta ahora entonces no desempeñaba papel alguno en filosofía, a saber: *ex(s)istencia, ex(s)istere*, cuyo nuevo uso (...) se explicará (en la Escolástica tardía) diciendo que el prefijo *ex* significa *extra causas et extra nihilum*. (pp.259-260)

Pero el contraste con el pensamiento antiguo no se debe dejar de notar: “Este concepto, existencia, como el modo de ser de las cosas que no están ya en las causas (léase, sus esencias) ni en la nada, sólo pudo surgir en la era cristiana” (Sierra, 2018, p.260). Así C. Sierra termina por remarcar esta distinción antiguo-medieval con el entendido de González “las cosas para el griego no existen: surgen” (2018, p. 260).

Al respecto de esta precisión etimológica, nos parece curioso como en el párrafo inmediatamente posterior a esta definición el autor realice una referencia directa al pensamiento de San Anselmo inscrito en este pleno de las diferentes modalidades de lo real. Es difícil imaginar que las filosofías medievales no reparasen en los antecedentes cosmogónicos y cosmológicos del mundo antiguo. Precisamente en justa medida el cristianismo primitivo aún poseía ciertas nociones filosóficas de un tipo de neoplatonismo que se consideraron impías para su época. Aun con todo esto, es innegable que esta visión medieval no motivara el cambio histórico-filosófico esencialmente suscito por esta noción novedosa de existencia; noción que por obvias razones San Anselmo al ser un pensador medieval asumiría sin mayor reparo.

Por lo tanto, sería incongruente atribuir el inicio de esta época a la escolástica, es decir, siglos muy posteriores a lo anticipado ya por los primeros Padres de la iglesia, junto de las primeras manifestaciones monásticas primitivas. Este nuevo modelo filosófico viene a mostrarle al *lóγος* antiguo un inicio en la historia del que no era todavía

consciente. En su circularidad temporal del eterno retorno (trágico) este λόγος adquirió un desdoblamiento de temporalidad sincrónica capaz de reconocer su propia autoconciencia histórica. Este sentido medieval de existencia inscribe una inédita respuesta a la contingencia ontológica de la creatura, pero a la par explica la inmutabilidad del Ser divino. En conclusión, específicamente la vertiente cristiana, vino a completar la palabra antigua con la carne. Era el espíritu estoico que llamaba por la Encarnación, pero aún este λόγος “divino” seguía limitado y negado por una sustancialidad eterna de naturaleza inmanente. Era necesaria una radicalidad de la exterioridad trascendente al mundo suscita por la *creatio ex nihilo*. Este *existere* presenta al Verbo en tanto creatura. Si bien puede ser cierta la distinción en la escolástica tardía entre el ser y el existir, San Anselmo previó esta división modal de lo real al hacer uso del término de existencia (*existere in re*) desde el argumento del *Proslogion*. Este manuscrito fue pues un antecedente clave para nuestra lectura previa al *Cur Deus Homo*: “Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re”⁹⁷(San Anselmo, 2008, p.366).

5. Crítica a la corporalidad moderna

Conocida es la recepción del argumento anselmiano del *Proslogion* en la modernidad temprana, concretamente en dos textos cartesianos: *Discurso del Método* y *Meditaciones Metafísicas*. No así, los manuales de la historia de la filosofía insisten unos siglos posteriores con la célebre distinción kantiana que aparece en la *Crítica de la razón pura* respecto del “paso” del intelecto a la realidad. Claro es para el pensador francés validar el argumento de Anselmo, razón suficiente de una demostración de la existencia de Dios. En tanto, para el pensador alemán la razón pura terminará por rechazarlo. Pero ¿Dónde surge la negativa y la aceptación para cada uno de estos grandes pensadores? Una lectura atenta a las obras de estos dos autores citados revelaría que el conflicto se inscribe a la existencia corporal de Dios. Si bien, la filosofía racionalista cartesiana no recurre en primer lugar a la necesidad ontológica corporal de Dios, pues su demostración es absolutamente *a priori*, no existe tampoco una negación tajante a su existencia corpórea. Por esta razón no compartimos el señalamiento de Ricardo Diez a la recepción cartesiana del argumento anselmiano: “Basten estas pocas palabras para percibir que la prueba

⁹⁷ Existe de manera verdadera un Ser por el cual no se pueda imaginar nada mayor, ni en el pensamiento ni en la realidad (San Anselmo, 2008, p.367). De este pasaje citado, lo importante es distinguir los términos de ser y existencia. La primera noción ontológica dicta que Dios es (*esse*), pero también existe en tanto creatura al ser la Encarnación misma del Espíritu Santo.

cartesiana radica sólo en el pensamiento porque su filosofía se inicia en el cogito” (Díez, 2001, p.13).

Nuestra refutación considera la otra parte de la sustancia pesante, es decir, la *res extensa*. El hecho a través del cual, la filosofía de René Descartes tomará como punto de arranque el *cogito*, no sería una condición necesaria de que terminase o se resolviese toda su filosofía en éste. Lo anterior de ser cierto, no existiría una dualidad ontológica de sustancias; más aún el problema de su unión. Entonces, el concepto de *res cogitans* al ser una cosa que piensa no puede dudar de que es una subjetividad, pero a final de cuentas, una subjetividad que terminará aceptando que también es cuerpo; no se trata de una subjetividad absoluta y abstracta. Consideramos no menor esta distinción dualista. René Descartes se preocupó por explicar en términos filosófico-científicos la unión fáctica de estas dos sustancias a través de la glándula pineal. Aunado a lo anterior, otro ejemplo puede manifestar esta presencia corporal de esa subjetividad. Las *Meditaciones Metafísicas*, es un texto que ilustra la imposibilidad de una montaña sin su valle ¿Cómo podríamos figurar una montaña si careciese de valle? Análogamente con la *res cogitans*, si verdaderamente, la subjetividad no tuviese cuerpo no habría por fuerza que recurrir a la facticidad de las cosas.

El resultado de nuestra hermenéutica a los textos cartesianos pone de manifiesto la preponderancia metodológica más que una verdadera negación de lo corporal (real). Su prólogo de las *Meditaciones Metafísicas* hizo un recuento de los principales argumentos, tanto de objeciones discursivas a su *Discurso del Método* como de las consecuencias al credo del Dios cristiano. Dejando de lado los acontecimientos históricos suscitados por una “censura” dogmática de la creencia en Dios, convenimos citar la réplica donde acusan el “solipsismo” cartesiano, pues para nuestros objetivos resolveremos que tales réplicas no se sostienen, y así, la cuestión corporal no ha sido desprivilegiada. Por otra parte, la contrarréplica cartesiana afirma no haber juzgado la *res cogitans* aisladamente. Lo interesante a toda esta discusión demostrará que podremos notar una misma reacción de parte de R. Díez a la recepción cartesiana del argumento “ontológico” solamente si ésta queda editada a la primera nominación de “aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse” del capítulo II.

La objeción al pensamiento cartesiano sostiene: “[...] aunque el espíritu humano, al hacer reflexión sobre sí mismo, no se conoce como algo que piensa, no se sigue de ello que su naturaleza o esencia sea solamente pensar; de tal suerte, que la palabra *solamente* excluye todas las demás cosas, que acaso pudiera decirse pertenecen también a la naturaleza del alma (Descartes, 2003, p. 116).

René Descartes contrarréplica:

A esta objeción contesto que no era mi intención, en aquel lugar, excluirlas según el orden de la verdad de la cosa (de la cual no trataba por entonces), sino sólo según el orden de mi pensamiento (Descartes, 2003, p. 116).

Debido a la nula disparidad o rechazo entre ambas sustancias, las interpretaciones más comunes a esta filosofía idealista tienen a subsumir el cuerpo dentro del *cogito*. La intención no es hacer una apología de la *res extensa* frente a todos aquellos cuyas pretensiones filosóficas intentaron invalidar el discurso cartesiano, por no explicar, a su juicio, adecuadamente esta sustancia corporal. Más bien, nuestra postura queda neutra al asunto. Consideramos bastante ingenuo suponer la inexistencia material de las cosas, y que como hemos visto, René Descartes en su defensa reitera haber seguido primeramente el orden del pensamiento más no el de la extensión. Dicho de otra manera, el primer paso del método filosófico cartesiano comienza dudando de la existencia corporal, no obstante, conforme se va progresando, concluirá que también es cuerpo. A la luz de este ascenso racional, es difícil sostener una subjetividad absoluta enteramente desposeída de la extensión corporal. Pese a este esfuerzo demostrativo, quedó irresuelta la unión de las dos sustancias. Ese “puente” ontológico es insuficiente, al no probar íntegramente a la par ambas dimensiones. En otras palabras, fracturó la correspondencia cuerpo-alma, y ante esa aproximación, las filosofías idealistas subsiguientes se encontrarían poco a poco mayormente limitadas por el énfasis mayormente cargado a la subjetividad.

A nuestro modo de ver, San Anselmo no tuvo por qué recurrir a este inconveniente disociativo substancial. Recalcábamos con anterioridad, dada esta noción medieval de *creatio ex nihilo* se vendrían a reformular los paradigmas metafísicos correspondientes a la época antigua entre alma-cuerpo. Estos cambios motivados por el pensamiento cristiano refutaron principalmente la teoría neoplatónica sobre la preexistencia del alma, así del carácter jerárquico emanacionista del Uno. Consecuentemente, dice la filosofía cristiana alma-cuerpo es al mismo tiempo ser y existencia; siempre y cuando esta relación se encuentre inmersa dentro del plano existente. Puede subrayarse que la creación divina inscribe de golpe en un mismo instante ambas dimensiones.

Lo curioso a esta concepción característica de la teoría del ser medieval fue haber inspirado complejas disputas dentro y fuera del credo religioso. No obstante, el cristianismo a diferencia del judaísmo e islamismo marcaría con mayor énfasis esa armonía entre fe/razón. Estos altercados filosófico-teológicos estarían circunscritos esencialmente a los Misterios divinos de la religión cristiana, poniendo especial atención en el Misterio de la Encarnación del Verbo y la Santa Trinidad; pues la radical diferencia a todas estas tres grandes religiones monoteístas sería el cómo Dios se hizo hombre. San

Anselmo de Canterbury modela perfectamente con el *Cur Deus Homo* un buen ejemplo de estos encuentros disputativos. El siglo XI ha sido una época histórica llena de agitados y vertiginosos cambios tanto a nivel especulativo como a nivel político; algunos historiadores lo han catalogado “el segundo renacimiento medieval”.

Por esto, afirmamos ver un reflejo de esas querellas filosóficas en este texto anselmiano. Las respuestas conclusivas de este ejercicio disputativo influirían inmediatamente a las nuevas concepciones filosóficas, continuando de alguna manera la dialéctica anselmiana respecto a esa búsqueda racional de las verdades de fe. Decíamos ya con antelación, Gilberto Crispino, discípulo de San Anselmo, desarrollaría una continuación filosófica a esta cuestión de la Encarnación bajo condiciones muy aproximadas a las suscitadas por Anselmo con Boso. Pese a la originalidad hermenéutica de ambos autores y ante las discrepancias doctrinales suscitadas por la primera de las cruzadas, existió un antecedente todavía más antiguo a esta forma del filosofar: *Las consultaciones de Zaqueo y Apolonio. Diálogo entre un pagano y un cristiano* manuscrito que data del 410. d. C. Posteriormente, pronunciaremos con mayor detalle estos antecedentes de la patrística, sea de paso dicho, esta referencia textual es solamente uno de los tantos casos que favorecieron la configuración vital del pensamiento pre-escolástico de este siglo XI. La similitud narrativa y argumentativa de estos diálogos es tan estrecha que se vuelve casi imprescindible su estudio. Ciertamente, la centralidad del pensamiento anselmiano en este periodo es irrefutable, no obstante, del mismo modo es determinante para la escolástica todo este acervo filosófico de estos primeros Padres latinos. Se vuelve pues ineludible rescatar parte del modo exegético de estos pensadores, al igual de los monjes que abrazaron la vida monástica. Por lo tanto, considerar al menos, algunos de los diversos Misterios divinos asociados a la cuestión de la Encarnación es tarea crucial a esta investigación. Toda esta riqueza doctrinal cristiana presenta para nosotros un paso mayor, *ergo*, más cercano a la intelección de esa Palabra hecha carne.

Entretanto, retomando el sentido adverso expresado por la filosofía renacentista, y moderna al pensamiento medieval, una hermenéutica bastante general a la cuestión de Dios no acierta en ver ciertos tópicos ya problematizados e inclusive hasta cierta manera resueltos con anterioridad desde el medioevo. Si bien, la modernidad se muestra radicalmente distinta por una razón autónoma y allende a toda verdad revelada, esto no invalida la continuidad o superación especulativa legada al decurso histórico-filosófico de parte de los filósofos medievales. De no ser válida esta tesis, se volvería inútil el estudio de un periodo específico al interior de la filosofía misma. Este estudio busca poner

de manifiesto la gran capacidad visionaria del saber medieval, concretamente el anselmiano, pues el Santo Doctor inscribía ejercicios meditativos lo bastante complejos que anticipaban futuras críticas, soportando su refutación. La posición de la filosofía moderna (especialmente la idealista) permaneció esbozando acusaciones imposibles a la existencia de Dios, entiéndase sobre todo a su inviabilidad corporal. Esta insostenibilidad no tomaba en consideración la sistematicidad ni todo el conjunto de la obra filosófica anselmiana, es más, dichas reacciones se limitaban solamente a unos cuantos capítulos del argumento único del *Proslogion*, negando su totalidad. Son algunos de los motivos suficientes para reflexionar de nueva cuenta a esta cuestión sobre la existencia corporal divina. Por ello, salimos en defensa del pensamiento anselmiano. Así, esperamos dirimir al menos parte de las acusaciones vertidas a la teoría del ser Santo Doctor, y por más paradójico que parezca, podría decirse que algo similar aconteció en el mismo método cartesiano.

El Abad de Bec convino en primer lugar dirigir el proceso intelectual de la fe al pensamiento, no a su corporalidad. Entonces, aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse tiene en sí misma ya la noción de esta corporalidad de Dios, pues de no ser así, ya no sería aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse. Pero, el inconveniente surgió cuando las acusaciones vertidas al argumento único, suponían de los capítulos II-III del *Proslogion* el desprivilegio al elemento corporal. San Anselmo expresamente sitúa al Ser y la existencia de Dios a lo largo de todo el *Proslogion*, nunca sin restarle facticidad a su Ser o al plano de lo existente. Desde luego, el estudio de R. Díez insiste en no perder de vista las características esenciales del pensamiento medieval; contexto que sin lugar a dudas ya no fue el mismo en la época moderna que vivió René Descartes.

Otra perspectiva filosófica supondría la refutación no solamente al argumento anselmiano, sino al modo de filosofar; y ante tal manera aparece un referente casi ineludible nos referimos a Immanuel Kant. Nuestro interés de este segundo autor consistirá en revalorar críticamente el entendido del límite racional que antepuso al ejercicio puro del pensamiento. A la vista de esta razón pura hacemos valer una precaria explicación de todo lo real, producto de esta disminución intelectual. Asimismo, demostraremos el nulo énfasis explicativo sobre el origen de la existencia de un objeto, pues Kant terminó por desplazar el problema favoreciendo los juicios de los objetos, pero no atendió al objeto en sí mismo.

El filósofo de Königsberg elaboró una original reformulación metafísica, invirtiendo los roles objeto/sujeto hacia la nueva relación sujeto/objeto. No obstante, esta

inversión reduce dentro de un marco especulativo la explicación ontológica de lo real fundamentada solamente por representaciones del sujeto trascendental. De acuerdo a esto, la génesis u origen del objeto se haya vedado, negando oportunidad hacia toda posibilidad de un conocimiento efectivo y fáctico de la corporalidad del objeto. Ante esta limitante del noúmeno o cosa en sí, declaramos la distinción principal de una filosofía idealista con una realista.

Estas consecuencias modernas heredadas a la filosofía contemporánea siguen oscureciendo la naturaleza ontológica de las cosas. Por lo tanto, nuestra pretensión más allá de las discrepancias inconmensurables del pensamiento moderno con el medieval, ha sido más bien visibilizar como la filosofía anselmiana al explicar la verdad de las cosas elabora una efectiva dilucidación filosófica de la cuestión corporal. El pensamiento del Santo Doctor, (como cualquier otro pensador medieval) sitúa la verdad de las cosas bajo la noción de existencia. No habría por tanto de antemano ningún resquemor de duda o necesidad demostrativa de la existencia de los objetos. Por el contrario, el acto intelectual deberá constatar sí el pensamiento actúa rectamente frente al objeto del cual indaga. Pero ante tal situación, el orden especulativo está más allá que el de la facticidad ontológica del objeto. Dicho con otras palabras, los objetos ya son verdaderos no por sí mismos, sino porque fueron creados por Dios. Este paradigma medieval desplaza al orden del pensamiento en otro nivel. Frente a estos implicados o “compromisos” ontológicos, concedemos haber justificado el origen de los objetos; génesis de vital importancia para la cuestión de la Encarnación, pues aceptamos que la existencia del objeto es ella en sí misma extensión. Kant reformulaba las categorías espacio/temporales, empero, deja tales sencillamente a condiciones subjetivas como condiciones de posibilidad para que aparezca el objeto. Este cambio de paradigma nunca alcanzó una efectividad fáctica, *ergo*, sensible de ellas, y entonces, los objetos no existen, reduciéndose a representaciones de los mismos. Para nuestro entendido medieval, todo objeto habrá de existir, no en formas aparentes, esenciales ni mucho menos en representaciones de un sujeto trascendental que las perciba por una condición de actos mentales producidos en su cerebro. De aceptar lo anterior, la realidad se nos mostraría disminuida, si al carecer de un sujeto con él mismo se terminarían tales representaciones y no habría ninguna garantía de la verdad o existencia de los objetos.

Por esta razón, el filósofo idealista ilustrado al imponer estas condiciones a la razón restringe las cualidades “omniabarcantes” de la metafísica clásica. La incidencia consecuente de este lindero cognoscitivo terminaría por refutar la existencia de Dios, pues

según el autor al no tener una intuición sensible de la divinidad no puede ser afirmada su existencia. Básicamente esta es la refutación kantiana al argumento del *Proslogion*. A nuestro modo de parecer, el desacuerdo considera centralmente la parte de la corporalidad y desde ese momento parece no existir vuelta atrás ni para la metafísica, ni para el conocimiento científico. Habrá que admitir hasta cierto punto ese “ajuste” filosófico, pero también es innegable que, ante esos postulados de la razón, Kant evade una respuesta sobre el origen del objeto. A fin de cuentas, San Anselmo concedería esta impotencia del pensamiento humano. Sin embargo, lo decisivo se encuentra donde la tesis kantiana excluye la verdad recibida de las cosas. Para el arzobispo de Canterbury los ejercicios del pesar se “topan” frente a la existencia de las cosas. Esta naturaleza intelectual no tiene el poder de cambiar la constitución ontológica de los objetos; ellos mismos son verdaderos por donación divina. De modo que, si pensamos en un ser tal que aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse, existe en el entendimiento, pero por su cualidad de perfección no puede ser solo en el orden del pensamiento sino también en la realidad, por necesidad, debe existir: conclusión, Dios *es* y existe⁹⁸.

Desde la formulación del argumento anselmiano hasta la filosofía contemporánea, una vasta cantidad⁹⁹ de pensadores han indagado sobre esta última consecuencia. Lo elementalmente problemático a esta cuestión del Dios cristiano ha sido su existencia. Este *existere* no es más que la misma Encarnación del Verbo. Pero la invalidez de esta existencia, según los modernos, se agota por considerarla dentro del credo cristiano, es decir, reservado enteramente a la confesión de fe. Así, dada esta incidencia, el problema de la existencia de Dios se desplaza al terreno de la teología (en sentido moderno), excluyéndolo del filosófico. Pero, para la extrañeza del pensador moderno, el cristianismo desde sus inicios ha logrado conciliar la racionalidad con la fe.

La filosofía de los primeros Padres de la iglesia, al igual así de la anselmiana llevan al terreno de la razón el acto demostrativo sobre la existencia divina. Con su pretendido fundamentaron una respuesta con validez universal que pueda ser aceptada no solamente por el infiel, sino por todo aquel que indague rectamente con el uso de la razón:

En el terreno específico de la fe cristiana encarado por el Cur Deus homo Anselmo mantiene intacto, aunque de manera particular, su esfuerzo, casi se diría, su ideal de proceder *sola ratiōe*, y de dialogar con los no cristianos (aunque religiosos: judíos, gentiles) con razones sólidas y convincentes. Y por lo mismo universalmente válidas. (Briancesco, 1979, p. 54).

⁹⁸ El Ser de Dios remite a su eternidad. Por el contrario, su existencia si se encuentra dentro del espacio-tiempo.

⁹⁹ En investigaciones pasadas hemos resumido esta lista de pensadores al contrastar varios artículos sobre la filosofía de San Anselmo. Cfr. *La actualidad del argumento ontológico*.

Sintetizando lo hasta ahora expuesto: Hemos visto las condiciones y presupuestos donde parte el pensamiento medieval anselmiano al momento de explicar racionalmente la existencia de Dios. El mayor reto presentado a esta mal llamada época oscura, fue sin lugar a dudas las críticas esbozadas por el idealismo moderno. Remarcamos una distinción al seno de esta filosofía moderna. Primeramente, el idealismo cartesiano, pese a dar por válida¹⁰⁰ la existencia de Dios, no logró superar la barrera iniciada desde el mismo *cogito*; resolviendo todo el plano de lo real en actos de ese mismo pensamiento. A este punto de su filosofía, creemos ver una protoforma o germen del concepto tardío moderno de representación, pues las cosas no son en sí mismas existentes. La filosofía idealista las concibe en tanto que son solamente parte del fenómeno que aparece ante un sujeto o conciencia. Sin embargo, ante tal panorama podría decirse que este idealismo cartesiano “refuta” parcialmente la argumentación anselmiana. René Descartes ve la necesidad del enlace entre dos sustancias alma-cuerpo. Su búsqueda cogitativa sobrelleva el reto ontológico, pero parece no resolver.

Desde otra perspectiva el idealismo kantiano incorporó dentro del rubro filosófico el problema de Dios. La *Crítica de la razón pura* se convertirá en una coyuntura decisiva, no solo para la filosofía en general, sino para la cuestión aquí tratada. Este “giro copernicano” aplicado a la metafísica invirtió los papeles pasivos que tenía el sujeto con la metafísica tradicional. Este contrapunte argumentativo rechaza la teoría del ser medieval; pues este segundo modo si acepta la existencia *per se* de la cosa. El carácter inmanente substancial del objeto se revela con total independencia de la conciencia, pero tampoco la excluye. De hecho, distinto es el caso de ésta; ella es a la vez sujeto-objeto, lo cual, supone un elemento constitutivo adicional del objeto inanimado.

Ante este paradigma medieval, la modernidad convino sencillamente en cambiar el orden discursivo negando la existencia de las sustancias. Esta simplificación ontológica incluyó una negativa al centro metafísico de la totalidad, edificando una nueva relación entre sujeto-objeto. Entonces, si existiese cualquier cualidad trascendente, ésta sería incognoscible, luego, sería pues relegada al campo de lo inaccesible a la razón.

El pensamiento moderno cuestiona los supuestos donde descansa el centro filosófico medieval, remarcando la invalidez, según los modernos, por recurrir a la acción donante del poder divino. Empero, un estudio filosófico serio vendría a dar cuenta de un llamado justo a cada periodo filosófico. Se trata pues de revisar con detalle los entramados

¹⁰⁰ Se sabe pues que René Descartes retomó y dio por válido el argumento del *Proslogion*. Pero, el conocimiento que tuvo de este texto le fue dado por Gaunilón. Cfr. ¿Si hay Dios, quién es?

esenciales a cada época histórica donde se desenvuelve cada pensamiento. Del mismo modo, para este idealismo kantiano no son ineludibles los “compromisos ontológicos”, es decir, Kant también es deudor de sus propias circunstancias y de ellas no pudo escapar. Si bien es cierto que el filósofo alemán inauguró toda una nueva visión ontológica del asunto que se mantiene hasta la fecha, creemos no desvalorizar otras posibles respuestas, en medida de ellas, la riqueza filosófica aflora. Dicho lo anterior, el pensamiento de San Anselmo inaugura agudas reflexiones a las problemáticas mantenidas hasta el día de hoy; no solamente en términos de religiosidad, sino frente a complejos cuestionamientos ontológicos que siguen indagando por la naturaleza del objeto:

Con estos pensamientos, el pensar medieval edifica la historia introduciendo como centro y cumplimiento a Cristo y su acción salvadora, aquella por la que se redime a todo el género humano y se le ofrece la posibilidad de una nueva alianza. Cuestiones que no podía plantear ni imaginar el pensamiento griego, el hebreo o algún otro y que tuvo que enfrentar la filosofía cristiana medieval, porque constituyen su centro vital. Experiencia que tampoco deja indemne al pensador de nuestra época, creyente o no, porque abre caminos que fluyen de un misterio que potencia y vitaliza (Díez, 2009, p. 240).

El reto que el día de hoy nos llama esta cuestión de la Encarnación divina faculta a la razón postmoderna hacia un examen más exhaustivo respecto al sentido de esa autonomía racional metodológica y científica. Es decir, parece existir dentro de su ámbito formal una barrera o límite infranqueable al momento de querer indagar sobre la génesis constitutiva del objeto; que no es otra cosa que la explicación material del objeto. Filosóficamente hablando, la noción del *existere* medieval si da cuenta de ese origen ontológico, asunto no menor para el rubro científico. Naturalmente las consecuencias del pensamiento kantiano incidieron en la ciencia moderna, cuando esta última desplazó toda prueba metafísica (ontológica) fundada en demostraciones *a priori* sin ningún tipo de hecho observable. Mientras tanto, unas décadas posteriores la filosofía idealista hegeliana daría nuevamente un revés a estas condiciones de posibilidad, inscribiendo el poder experienciable del Espíritu para la conciencia.

Luis Vergara Anderson (2019) observa consecuencias históricas y aportes hermenéuticos a un enfoque más amplio de la Encarnación medieval cristiana. Su estudio “III titulado Fragmentos de una historia de la idea de la encarnación universal – Aristóteles y Hegel / Dios y el hombre Strauss y la Encarnación: una interpretación universalista” diseña un buen ejemplo del como puede entenderse actualmente la encarnación. De este modo, permite continuar un diálogo filosófico contemporáneo de la modernidad junto al pensamiento medieval. A fin de cuentas, Dios al poseer un cuerpo humano hizo posible una inmanencia histórica de su misma trascendencia ahistórica.

Finalmente, baste una última alusión extraída del texto kantiano *Crítica de la Razón Pura* (2010) donde se ponga de relieve ese impedimento filosófico-científico que hemos denunciado en lo tocante a la naturaleza ontológica del objeto (cuerpo). El capítulo III de la sección cuarta – Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, es el sitio argumentativo donde Kant limitó el argumento único a simples juicios especulativos, pues limita el carácter ontológico de existencia (2010, p.466) al no ir más allá del fenómeno correlacionista¹⁰¹ sujeto/objeto: Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se requiere sacar entonces la contradicción? En el aspecto externo no se contradice nada, ya que supone que la cosa no es necesaria desde un punto de vista externo a ella. Tampoco se contradice nada internamente, puesto que, al suprimir la cosa misma, ha quedado también suprimido todo lo interno. «Dios es omnipotente» constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción ninguna. (2010, pp. 466-467).

Esta “imposibilidad” kantiana suprime la existencia de Dios solamente en juicios cognoscitivos, más no en el orden de su facticidad real. Ciertamente es, que en el uso legítimo de la razón sea posible y hasta algunas veces deseable negar ese concepto que la misma razón haya formulado, pero de ello, no puede seguirse una negación ontológica fáctica sencillamente dada por su carácter de inteligibilidad. No obstante, la autoridad de esta argumentación condicionó fuertemente la noción de existencia, tanto en el rubro filosófico como del científico. Los estudios medievales¹⁰² modernos crearon una paradoja del ritmo discursivo que se venía gestando a consecuencia del idealismo alemán. Así, más adelante, Étienne Gilson en el siglo XX intentó resolver estos efectos contradictorios a las consecuencias suscitadas entre realismo/idealismo. Esta pugna filosófica destinó gran parte de su rivalidad especulativa a la valoración ontológica de la existencia del objeto.

¹⁰¹ Este concepto es uno de los aportes más destacados del pensador francés Q. Meillassoux.

¹⁰² Particularmente los neotomistas del siglo XIX, según E. Gilson. Cfr. Gilson, Étienne. (1974). *El realismo metódico*. Madrid, España: Rialp

Por lo tanto, según la mayoría de interpretaciones realistas concuerdan una exclusiva y única existencia del universal por sí mismo con independencia a un sujeto percipiente o inclusive a cualquier otra entidad distinta a ella; por esa razón se puede concluir en la existencia meramente conceptual. Pero, a este punto San Anselmo dista de ser un pensador realista. Su obra filosófica nunca afirma la existencia con independencia a la creación divina, y si bien, Dios “existe” por sí mismo y en sí mismo más allá de cualquier otro objeto, se debe a sus mismos atributos de su divinidad. Consideramos irreductible e incomparable la naturaleza del universal con el Ser de Dios, pues a fin de cuentas el universal tendría dependencia a éste, quedando subsumido por la creación divina. Opuestamente, el idealismo gozaría de una suerte de similitud argumentativa con el nominalismo, en el entendido que para el primero, éste no puede ir más allá de la representación del ser, negando existencia al universal. Si éste asume una experiencia solamente reducida y concreta de la cosa, pierde la cualidad universal que la diferencia con el todo. Por este hecho, tanto para el idealista como del nominalista al carecer de una experiencia sensible de la totalidad, no es posible atribuir existencia universal, y de ser así existe solo como *flatus vocis*. Sugerimos inscribir estas breves líneas de debate filosófico motivadas por la cercanía que tomó la disputa Anselmo-Roscelino en la *Epistola sobre la encarnación del Verbo*. Pero ¿Qué semejanza guarda el universal con la Encarnación del Verbo? La intervención nominalista de Roscelino coloca esta cuestión teológico-filosófica ante una contradicción de fe. Para su entendido, la Palabra divina constituye una nueva persona, pero rechaza la unidad de un solo Dios, puesto que tanto el Padre y el Espíritu Santo se han encarnado con el Hijo (San Anselmo, 2008).

Esta conclusión nos permite suponer que Roscelino al sostener una nueva persona inaugura también una naturaleza propia y distinta a la de las otras dos personas, es decir, el Hijo sería un nuevo dios. Si bien, éste participa de una naturaleza divina, fractura la unidad de la totalidad de Dios. San Anselmo no duda inmediatamente en concluir que tales afirmaciones resultan en un triteísmo, por afirmar que se trataría de tres personas como tres ángeles o tres almas (San Anselmo, 2008, p. 697). Por obvias razones al ir en contra del monoteísmo cristiano, Anselmo excluye esta posibilidad por sus consecuencias inaceptables. Convenimos distinguir al menos dos. La primera no advierte con precaución la autoridad de las Sagradas Escrituras, y por tanto combate esa Verdad:

--	--

<p>“Nisi credideritis, non intelligetis, praepostere per intellectum prius conantur 186escender: in multimodos errores per intellectus defectum cogantur 186escenderé” (San Anselmo, 2008, p. 692).</p>	<p>“A menos de creer no comprenderéis (Is. 7,9), caen forzosamente, por falta de inteligencia, en un montón de errores” – (San Anselmo, 2008, p. 693).</p>
---	--

La segunda consideración denuncia un excesivo uso dialéctico renunciando a la observancia de los mandamientos divinos. Al no comprender esa Verdad tan profunda sesga el horizonte exegético, lugar donde la fe se pierde. Estas herejes consecuencias inauguran interminables sofismas asociando errores doctrinales dentro del credo cristiano. Los manuales de historia de la filosofía reiteran constantemente el como los universales guardan estrecha cercanía con una respuesta ontológica a la naturaleza existente del objeto. Al menos aquí hemos demostrado la relación de los universales con la Encarnación, de modo que, sigue vigente la contradicción hasta ahora irresoluta entre realistas/nominalistas¹⁰³. El primer apartado de esta epístola contiene la famosa sentencia que descubre toda la pugna filosófica de Anselmo con Roscelino, discusión que llega hasta el presente:

<p>“Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginas quaestiones accedant sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialectici haeretici, qui non nisi flatum vocis putans universales esse substantias” (San Anselmo, 2008, p. 694).</p>	<p>“Y puesto que hay que advertir a todos que traten con gran precaución las cuestiones de las Sagradas Escrituras, se debe excluir enteramente de la discusión de las cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien a estas gentes dialécticamente herejes, que piensan que las sustancias universales no son más que un soplo de la voz” (San Anselmo, 2008, p. 695).</p>
---	---

¹⁰³ Para este apartado, hemos visto que el idealismo moderno tiene ciertas consecuencias de ese nominalismo denunciado.

Entonces, posteriormente quedó inscrita una consecuencia decisiva en medio de la singularidad y pluralidad ontológica del universal. Nuestra lectura a esta epístola anselmiana sugiere como el Santo Padre va más allá de las representaciones corporales, *id est*, una conciencia percipiente de todo lo real debería poder comprender la unidad de toda esa vasta pluralidad que la configura. De este modo el universal no queda limitado a la perspectiva de la ipseidad:

<p>“In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum inteligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singular quaeque perfectus est Deus, sint unus Deus? (San Anselmo, 2008, p. 694).</p>	<p>“En efecto, en sus almas, la razón, a la que pertenece la primacía y el juicio de todo lo que hay en el hombre, se halla de tal modo envuelta por las representaciones corporales, que no puede desembarazarse de ellas ni sabe distinguir las de lo que ella debe contemplar sola y pura. Porque aquel que no comprende aún cómo muchos hombres son, en cuanto a la especie, uno solo, ¿cómo va a comprender que, en esta naturaleza tan misteriosa y tan sublime, varias personas, cada una de las cuales es Dios perfecto, son un solo Dios? (San Anselmo, 2008, p. 695).</p>
--	---

Leopoldo Eulogio Palacios (1974) en su estudio introductorio al realismo metódico del filósofo medievalista É. Gilson dicta la siguiente definición: La puerta por la que se entra en el edificio del realismo es la aprehensión del ser:

[...] El ser es un principio primero, y el primero de los principios, porque es el primer objeto que se ofrece al entendimiento. [...] Gilson quiere cuidadosamente manifestar que lo primero que cae en el entendimiento, esto es, el punto de partida de toda filosofía realista, no es un mero ente descarnado, sino el ente informado por el ser, o, con otras palabras, el ser concreto, el *actus essendi* especificado por una naturaleza sensible (Palacios, 1974, p. 15).

En el mismo estudio hay un énfasis más marcado a la noción corporal:

El conocimiento el mundo exterior no puede llevarse a cabo sin el mundo mismo, al que pertenece nuestro cuerpo [...] Gilson impugnando la posición gnoseológica de José Agustín Credt, pide al filósofo que no aisle al entendimiento de la sensibilidad, [...] si partimos del cuerpo es claro que el problema de la existencia de la materia no se plantea para nosotros. (Palacios, 1974, p.17).

Resumiendo: É. Gilson asumió gran parte de su pensamiento a partir de la filosofía tomista, de modo que, su denominado realismo metódico edificaría una sustancial

contribución al realismo moderno por presentar características *a posteriori*, explicación fundamental respecto a la naturaleza ontológica del objeto. Entonces así, el entrecruce argumentativo de este realismo llama a un conflicto filosófico medieval suscitado ante el rechazo tomista al argumento del *Proslogion*. Demostraremos más adelante que esta desestima filosófica del Doctor angélico al pensamiento del Doctor magnífico no es tan opuesta como se le ha querido ver, y por tal motivo la cuestión corporal de la existencia divina es el nudo central de este debate. Por esta razón, É. Gilson (2007) insiste en tal oposición: “San Anselmo no ha retrocedido ante la dificultad de demostrar la necesidad de la Trinidad y de la Encarnación, empresa que Santo Tomás de Aquino declarará contradictoria e imposible.” (p. 236).

De estas discordias suscitadas delimitaremos un punto argumentativo común a los pensadores que trazaron una respuesta distinta a la exposición anselmiana. Estas diferencias filosóficas ponen de relieve las limitaciones especulativas que según ellos Anselmo no podría resolver; pero como sabemos, el arzobispo de Canterbury tiene en muy alta estima la potencia intelectual de la razón aplicada a las verdades de fe. Por estas disparidades, hemos convenido en citar a Gaunilón, S. Tomás, Descartes, Kant hasta llegar a esta resultante realista denunciada por Gilson. La homogeneización de todos estos autores queda circunscrita a una crítica dada entre la realidad efectiva (cuerpo) con la del concepto (universal) y en nuestro pretendido resolveremos tales discrepancias. Nuestra defensa de la vía anselmiana ante tal imposibilidad de la corporalidad divina según los contrarios al pensamiento de San Anselmo, ha sido reducido en última instancia del “paso” lógico (*esse*) al ontológico (*in re*). Sin embargo, pueden ser formuladas dos respuestas según el orden de la crítica esbozada. Una correspondería al orden del pensamiento medieval, otra al propio de la modernidad, pues ambas réplicas quedan situadas en supuestos y contextos histórico-filosóficos muy distintos.

Por tratarse de un estudio medieval conviene analizar primeramente la respuesta a este periodo. Con el supuesto de la verdad revelada y la noción del *existere*, no hay la necesidad de una construcción conceptual para fundamentar la existencia efectiva (real) del ser divino. Ciertamente San Anselmo recurre como todo pensador al uso conceptual o lingüístico (nominativo) para referirse a Dios, pero de ello no se sigue el crear conceptualmente a Dios, pues se trataría de una invención humana. Entonces, explicar la génesis de este “paso” formaría parte de una autonomía ontológica entre el ser y el existir, lo cual en Dios no podría ser posible; de ser así perdería la simpleza de su unidad sustancial. Las críticas nacidas dentro del mismo cristianismo al pensamiento anselmiano

no aciertan en considerar la totalidad de su pensamiento, fragmentando la sistematicidad de la que ya hemos hablado. Así entonces, según ellos, la razón exige una respuesta cabal y última que explique la totalidad de la existencia divina. Sin embargo, San Anselmo se ocupó en contra replicar la imposibilidad de una razón autónoma y absoluta frente a los Misterios divinos. No obstante, el Doctor magnífico tampoco menospreció el valor intelectual de la razón humana al responder el por qué de la Encarnación de Dios, pues en justa medida, es él mismo quién incita su búsqueda racional.

Después de estas reflexiones, la especulación filosófica de la Edad Media tardía comenzó con un proceso cada vez más racional, es decir, la verdad revelada junto con los Misterios divinos eran desplazados en favor de una razón autónoma que ya no recurriera del todo a la fe. Estas características permitieron alcanzar paulatinamente lo que constituiría el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna temprana inaugurando para la misma razón una perspectiva totalmente novedosa que se desligaría ya por completo del pensamiento medieval. Este nuevo orden supuso la negación u omisión de la verdad recibida por la cosa (*res*) desplazando el problema a la representación de la conciencia. El método filosófico moderno inscribiría el problema de Dios a su propia modelación lógica de la época, y así las condiciones posibles del por qué del Dios Encarnado ya no responderían al paradigma anunciado por San Anselmo. De modo que esta reflexión supone un examen crítico a lo dicho por la modernidad respecto a la existencia corporal de Dios.

6. Corporalidad divina y su crítica psicologista

El enlace filosófico del pensamiento moderno con el medieval es más fuerte de lo que a simple vista parece. La prueba permanece en las consideraciones especulativas sobre el Ser y la existencia de Dios al modo racionalista e idealista de entre los siglos XVI al XVIII. De manera que una vuelta y una nueva relectura al *Cur Deus Homo* permita apreciar un reciente enfoque a los viejos esbozos medievales fuertemente condicionados por esta larga tradición moderna; especialmente en el entendido actual del cuerpo. Este nuevo estudio no intenta contrariar o sobreponer la filosofía medieval a los logros obtenidos por esta racionalidad moderna, más bien, se trata de abrir una línea histórica-sincrónica apoyada en el discurso anselmiano, cuya tarea quede encaminada por el objetivo de innovadores sentidos argumentativos a la respuesta de una corporalidad más íntegra y compleja frente a las representaciones subjetivistas y causales modernas. La pertinencia e importancia de la filosofía medieval (no solamente en esta dimensión de la

corporalidad) se puede poner de manifiesto en una gran cantidad de ejemplos. Brevemente, reconozcamos el como la época renacentista nunca hubiera sido posible sin todo el acervo cultural recibido por los padres griegos y filósofos del oriente medieval tardío. El descubrimiento, comentarios y traducciones del *corpus* filosófico aristotélico fue un aporte logrado en el medioevo incidiendo de manera decisiva para el pensamiento moderno. Entonces, la mal llamada época oscura se nos revela como una fuente inagotable de luz a la historia del pensamiento humano contemporáneo. El estado de la cuestión¹⁰⁴ de esta investigación recopila una serie de textos lo suficientemente capaces de motivar agudas reflexiones en torno al por qué Dios se hizo hombre.

La psicología moderna y los vertiginosos cambios tecnológicos han ofrecido alternativas a la comprensión filosófica en cuanto a la relación alma/cuerpo. No obstante, la ciencia moderna en su afán de implementar siempre avances científicos, *id est*, la ciega confianza en el progreso epistemológico, termina ensimismado el proceso explicativo en un momento de mera inmediatez. Por lo tanto, carece de una verdadera comprensión donde nace el vínculo íntimo que une ambas partes del alma y el cuerpo.

De esta manera, convenimos en destacar una analogía más o menos cercana entre ambas épocas, pues la intención es sumar una explicación más íntegra de esta corporalidad y ella nace de una fusión de horizontes entre ambos discursos filosóficos. La Edad Moderna acuerda en distinguir y retomar dos elementos ya explicados desde los pensadores antiguos entre las relaciones alma/cuerpo. Pero, entonces el cristianismo por su parte acogió y se hizo cargo de las explicaciones paganas, con el motivo último de mostrar la verdad revelada. Así, este aporte cristiano involucró dentro de la transición especulativa del viejo orden el Misterio de la Encarnación. Esta característica del pensamiento medieval no se encontró en los libros del judaísmo ni del islamismo; es propia al cristianismo:

En los escritos propios de esas culturas no se encuentra ningún ser absoluto que abandonase su majestuosa condición y se encarnase en una de sus criaturas. A las palabras mítica, cultural y religiosa el pensamiento cristiano opone una experiencia radicalmente distinta: la presencia de un Dios que se hizo hombre y habitó en la historia (Díez, 2009, p. 229-230).

En esta originalidad sin precedentes se juega la dualidad suscita de la Palabra de Dios con el cuerpo de la creatura. Lo fundamental, es remarcar esa vitalidad que aún se mantiene, pese a las objeciones modernas:

Centro raigal que no solo influyó sobre la filosofía medieval imprimiendo una novedad absoluta, sino que influye hoy sobre todo creyente porque esa creencia lo

¹⁰⁴ Una nueva reimpresión del *Cur Deus Homo* ejemplifica muy bien nuestro propósito. Cfr. San Anselmo (2021). *¿Por qué Dios se hizo hombre?* Coppel, Estados Unidos de Norte América: Ivory Falls Books.

arraiga en un lugar distinto del propuesto por el mundo contemporáneo (Díez, 2009, p.230).

Estos presupuestos tan distintos del pensamiento medieval con el contemporáneo resaltan la identidad y su diferencia respecto al modo como entienden cada uno hace al cuerpo. Ante este panorama, creemos ver un símil al diálogo suscitado en el texto del *Cur Deus Homo*. Actualmente, es natural seguir advirtiendo supuestos filosóficos donde se afirmado que Dios nunca se encarnó en la historia; y por esta aseveración, la respuesta anselmiana sigue siendo filosóficamente legítima, pues demuestra al pensamiento racional una posibilidad de repensar el origen de la corporalidad de la conciencia.

Investigar a lo largo de la historia de la filosofía la cuestión de la corporalidad genera interesantes interpretaciones dignas de ser contrastadas con la habitual distinción medieval de la Encarnación cristiana. Finalmente, resultaría muy difícil hacer esta comparación con cada una de las distintas propuestas en este devenir histórico, y con el motivo de rescatar el enfoque medieval, nada como encontrar en la modernidad aquello que lo distingue. Por lo que acotaremos el problema a una de las vertientes más difundidas a esta cuestión del cuerpo, nos referimos a la “unión” de las dos sustancias.

Este enlace ontológico entre alma/cuerpo propuesto por René Descartes bajo las categorías de la *res cogitans* y *res extensa* terminan por mostrar una gran dificultad, que en la perspectiva medieval no existía, puesto que de origen ambas sustancias se hayan escindidas de la existencia de las cosas respecto al orden del pensamiento. La racionalidad cartesiana fue capaz de captar ideas claras y distintas, así como alcanzar verdades independientemente del objeto material, no obstante, unos siglos más tarde Kant vendría a ofrecer una reformulación crítica a esta división substancial del problema con el ejercicio de la facultad humana mediante los juicios. Esta capacidad enjuiciadora hace necesaria la experiencia previa del objeto para poder predicar algo de éste, pues el conocimiento con rigor científico debe sumar nueva información y no repetir las mismas verdades ya dichas. Sin embargo, la denuncia kantiana a nuestro parecer sigue inscrita en la misma perspectiva idealista cartesiana, pues motiva a la necesidad de una conciencia capaz de elaborar juicios propios, y, por ende, el origen o vínculo de ambas partes seguirá invisibilizado para el discurrir moderno.

Nos atrevemos a señalar que ambos autores no explicaron la naturaleza ontológica del objeto, es decir, su origen o procedencia; no aclarando así ese soporte material que constituye toda corporalidad del objeto. Lo decisivo para esta investigación a consecuencia de esta última afirmación es pues poner sobre relieve esa concepción limitada acerca de la corporalidad de la conciencia reducida a una dualidad óptica. Por lo

tanto, consideramos que esta cuestión sigue vigente, y es a través del pensamiento medieval donde puede volver a valorarse una noción de la corporalidad más ampliada. Estas consecuencias filosóficas sin lugar a dudas pueden incidir de manera directa en el resto de las ciencias modernas, especialmente en la disciplina que estudia la mente. La psicología sigue sin resolver adecuadamente el problema, pues al reducir la conciencia, *ergo*, lo real a estados mentalistas. Esta ruptura o disociación entre mente/cuerpo disminuye la complejidad que hacía la corporalidad medieval, e incluso ella misma niega un tercer elemento que sí estaba presente en el pensamiento medieval: el espíritu.

De manera que, por paradójico que parezca, la reflexión moderna al buscar una respuesta válida, universal y con el rigor epistémico de la matemática polarizó esta dilucidación estrictamente al ejercicio del pensamiento. Así entonces, esta razón moderna se vio acorralada en el deber demostrativo categórico ante la existencial real y fáctica del objeto, cuestión irrelevante para la apreciación medieval, pues como se explicó con anterioridad el significado de existencia está dado por donación divina, asumiendo su demostrabilidad.

Ante estas problemáticas la ciencia contemporánea presupone la existencia de las cosas, pero no involucra un fundamento ontológico explicativo; sencillamente postula al mismo nivel ser-existencial y por ello no indaga ni recupera la base ontológica de la existencia misma del objeto. Sin embargo, el pensamiento contemporáneo a diferencia de aquella modernidad temprana parece estar cada vez más abierto a distintas concepciones ya no netamente científicas. Desde una narrativa literaria, Umberto Eco quedó fuertemente inspirado en el ambiente medieval. Este célebre filósofo italiano redactó la novela titulada *El nombre de la rosa*. Dicha narración expone en voz de los personajes esta precariedad demostrativa moderna de las cosas y el juicio que se hace de ellas: “Fíjate que no hablo de cosas, sino de proposiciones sobre las cosas. La ciencia se ocupa de las proposiciones y de sus términos, y los términos indican cosas singulares.” (Eco, 2016, p. 208). Si la ciencia opera con proposiciones de las cosas no son las cosas mismas de las que ésta se ocupa, por lo tanto, no va directamente al problema. Siguiendo el ritmo literario de este texto, el joven novicio cae en cuenta que el “científico” no sabe lo que hace, sólo hace lo que hace por la practicidad experimentada del ensayo y error. En nuestra búsqueda de la respuesta por la Encarnación del Verbo, unas páginas más adelante de esta novela narran como el maestro del joven motiva una aguda declaración respecto a la asimetría que puede tomar el significado de las palabras con la existencia.

Remarcamos pues la disparidad del pensamiento moderno ante el orden del pensamiento-cosas:

Así es como conoce Dios el mundo, porque lo ha concebido en su mente, o sea, en cierto sentido, desde afuera, antes de crearlo, mientras que nosotros no logramos conocer su regla, porque vivimos dentro de él y lo hemos encontrado ya hecho (Eco, 2016, p.220).

Pero tampoco es conveniente mostrarse excesivamente crítico a los resultados obtenidos de estas filosofías. La misma modernidad puede advertir novedosas formulaciones, las cuales pueden ser potencializadas si entran en diálogo con el discurrir medieval. Creemos encontrar reflexiones modernas no iniciadas o adheridas totalmente a un *cogito*, y si lo están no tienen algún privilegio ontológico sobre cualquier otro objeto. Basten algunos ejemplos donde pueda ser remarcado este elemento excedente a esa racionalidad denunciada.

B. Pascal criticó fuertemente la vertiente racionalista en pro de la fe y la gracia divina. Arthur Schopenhauer orientó su especulación bajo el primado de la Voluntad develando las limitaciones impuestas por la representación. Otro caso paradigmático se encuentra en la irracionalidad del romanticismo, pues éste vendrá a rechazar los excesos de la razón autónoma ilustrada. La fenomenología hace su acto de presencia y sus efectos inmediatos no se dejaron de notar. El interés hacia la búsqueda de las esencias da un giro novedoso y actual para la época de principios del siglo XX. Los filósofos de la otredad E. Levinas, Merleau-Ponty, Martin Buber, Richard Rorty, entre otros influidos por este método fenomenológico agudizaron aún más el complejo transcurso de este vínculo alma-cuerpo. En esta línea de autores, los pensadores franceses cobran especial atención; los célebres estudiosos de la Edad Media han coincidido en poner nuevamente de relieve la importancia de nuestro asunto. E. Gilson, Paul Vignaux y Jacques Le Goff destacan en este listado. A su vez, la fenomenología francesa con el denominado “giro teológico” marcó otro antecedente a este camino del pensar: Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion y Michel Henry. Estos pensadores siguen estimulando el itinerario filosófico contemporáneo respecto al interés por el cuerpo y el problema de Dios. De todas estas variadas interpretaciones destaca el aporte de M. Henry en su libro intitulado *Encarnación*.

En lo tocante a la prueba anselmiana parecen existir ciertas divergencias y convergencias con algunos de estos autores. Ricardo O. Díez ve en el pensamiento de Michel Henry un diálogo con la filosofía anselmiana:

Que el acceso a Dios no puede cumplirse en el pensamiento y por él, y en el pensar racional menos que en ningún otro, he aquí lo que vuelve absurdo el proyecto mismo de reclamar una prueba de la existencia de Dios. (Díez, 2001, p.20).

Lo decisivo de estas referencias consiste en demostrar la singularidad del pensamiento que va edificando una evolución sincrónica sobre la noción del cuerpo y especialmente de la corporalidad de Dios. Preguntar por qué se hizo hombre, es cuestionar el origen de la Encarnación; es pues un señalamiento directo al acontecimiento esencial del credo cristiano. Pero este suceso histórico parece mostrar una paradoja a la razón, esto debido a que, en el fondo de la argumentación quedan implicados varios Misterios de esta confesión de fe: el Misterio de la Encarnación del Verbo, el Misterio de la Santa Trinidad y el de la virginidad de María (por mencionar los más destacados). Por lo tanto, mientras la razón moderna no acepte tales presupuestos, invalida de tajo la comprensión de este discurrir medieval.

Otras manifestaciones religiosas niegan esta corporalidad divina, es impensable el como un Dios omnipotente externo al mundo tenga que introducirse en la historia humana y a la par participar de la misma corporalidad de su propia creación. Este “conflicto” es el formulado por el pensamiento judío y de ahí motiva su rechazo a la figura de Cristo. Sin entrar en los pormenores de esta aguda discusión filosófico-teológica vemos una limitante racional y otra de fe suscrita por el credo judío; frontera que puede ser resuelta con la intervención filosófica anselmiana.

Primeramente, la razón moderna por hacer hincapié y prestar un mayor énfasis en cualidades de objetividad, intuición sensible y experiencia de la conciencia, ve limitado el plano ontológico a un modo absolutamente inmanente, negando posible mediación con una dimensión trascendente al plano de esa misma subjetividad. Por tal causa, la doctrina cristiana rebasa esta delimitación gracias al carácter ontológico de Dios. Esta conexión creatura-Dios supone una relación de ipseidad con un Otro. No obstante, la creatura depende siempre de aquella trascendencia, pero en Dios verdaderamente al ser omnipotente no hay nada que lo ciña a una limitante correlacionista sujeto/objeto; aún cuando en su realidad creadora sea dada tal relación. Este valioso aporte medieval hace más compleja la corporalidad moderna, inscribiendo la extensión espiritual con la carne.

Algunos críticos al pensamiento medieval podrían objetar desde la discusión filosófica moderna que efectivamente existe también un modo trascendente, pero a la luz de esta crítica no se repara del todo que ante tal trascendencia moderna queda desconocida a la razón, es decir, la conciencia no puede experimentar algo más allá de ella misma, reduciendo el acto especulativo significativamente, *ergo*, restringiendo el espectro de lo

real. Por ello, sería aconsejable permitirse una distinción metafísica suscitada por esta gran disparidad entre el ámbito trascendente medieval con el moderno. Brevemente, conviene revisar una idea expositiva a esta diferencia, lo cual nos permitirá mostrar la cualidad externa al plano inmanente subjetivista, cuestión vedada para el discurrir moderno.

En términos generales la escatología medieval ofrece una explicación filosófica a un agente externo, el cual, se encuentra más allá de las categorías espacio-temporales presentes a toda creatura. Sin embargo, este Ser no termina por reducirse o “limitarse” a esta esfera trascendente, la Encarnación de la Palabra de Dios completa la disposición causal de este agente primero. Dicho de otra manera, la Encarnación hace partícipe y posible la esfera trascendente a la inmanente, revelando una experiencia viva y concreta de Dios en el mundo. La fe cristiana entiende esta presencia divina con la figura de Cristo. Si consideramos no solo la validez de la creencia cristiana, sino vamos más allá de ésta con las razones¹⁰⁵ necesarias del por qué Dios se hizo carne, puede ser así comprendida esta relación trascendente-inmanente. A fin de cuentas, como hemos visto, esta vía teológico-filosófica ofrece una oportunidad que hasta ese entonces no se había manifestado en el pensamiento humano.

Ahora bien, para el segundo caso, la esfera trascendente es expresada desde la misma razón, *id est*, se trata de una ipseidad inserta dentro del mundo. Sin embargo, nuestra crítica pone de manifiesto la superposición y primacía ontológica de la extensión corporal de esta ipseidad frente al elemento no-corpóreo; circunscribiendo así su relación estrictamente con el mundo. Por lo tanto, es negada *a priori* una oportunidad posible al acceso del plano trascendente. Entonces, el idealismo cartesiano reduce dicha trascendencia, y en perspectiva opuesta a esta suerte de idealismo, la filosofía anselmiana potencializa el pensamiento hacia su máximo desarrollo intelectual.

Considerando la verdad revelada del Dios cristiano, San Anselmo asumirá la existencia del Espíritu, tercer elemento decisivo para pensar la corporalidad medieval. Siguiendo el itinerario filosófico del Abad de Bec, será dedicado con posterioridad al *Cur Deus Homo* una obra sobre la procesión del Espíritu Santo (*De processione Spiritus Sancti*) donde Anselmo nos ofrece un progreso intelectual del como procede el Espíritu en la relación filial que mantiene con el Padre. De manera que esta obra desarrolla a mayor

¹⁰⁵ Explicaciones vertidas por el propio Anselmo en el *Cur Deus Homo*.

profundidad las consecuencias naturales de las razones necesarias alcanzadas por la respuesta del por qué de la Encarnación divina.

7. Imposibilidad idealista

Étienne Gilson (1974) interpreta histórica y filosóficamente una denuncia tras un fracaso del llamado idealismo alemán¹⁰⁶. Este debate y tópico filosófico se haya íntimamente relacionado con la investigación sobre el origen del Verbo Encarnado, debido a la oposición frente a la perspectiva realista¹⁰⁷, y como consecuencia, la búsqueda filosófica no podría dilucidarse a partir de este idealismo. Precisamente para alguien como E. Gilson, este tipo de pensamientos se hayan limitados e imposibilitados a responder ante este principio y procedencia del Verbo divino. De manera que, puede concluirse de estos estudiosos¹⁰⁸ anselmianos los elementos y rasgos realistas en lo tocante a la Palabra de Dios, *id est*, su Palabra eterna es (*esse*) y existe (*existere*) cuando se hace carne.

Es a partir desde nuestra lectura a esta categorización filosófica del pensamiento realista de San Anselmo, donde sostendríamos que la existencia de la Palabra divina es por sí misma, en tanto real, y no meramente ideal. Esta reacción crítica a dichas filosofías (según la tesis gilsoniana) imposibilitaron la aprehensión del Ser. La subjetividad idealista adoptó una única vía de conocimiento, es decir, exclusivamente por una conciencia percipiente: “partiendo de un *percipi* no se alcanzará jamás otro *esse*, sino el del *percipi*” (Gilson, 1974, p.72). Esta representación de la conciencia es su punto de partida, de la cual nunca alcanza un objeto distinto al en-sí. De manera que, la restricción óptica solamente constata el proceso inmanente del sí mismo, pero no del para-sí, es decir, de un Otro. Si con anterioridad aceptamos la trascendencia del Ser divino desde el orden especulativo medieval, es que éste es captable por su existencia *per se*, y nunca producto de una conciencia. Por lo cual, la búsqueda por el origen de la Encarnación del Verbo debe iniciarse con el presupuesto de su mismo ser, más allá de toda conciencia. No obstante, este es un mero paso especulativo, pues cuando el Verbo acude a la existencia hecho carne, ahora éste abre la posibilidad de pensarse desde el en-sí dentro del plano inmanente.

¹⁰⁶ Es bien conocida por los medievalistas neo-tomistas la antítesis idealista profesada por E. Gilson en contraparte del realismo. Por lo que, el filósofo francés remarcó en su producción filosófica con bastante insistencia la figura de Hegel, máximo expositor de este tipo de idealismo, el cual, rechazará completamente.

¹⁰⁷ Hemos expuesto previamente la querrela filosófica suscitada en el siglo XI entre realistas/nominalistas, del cual San Anselmo es uno de los mayores expositores de la primera vertiente

¹⁰⁸ Especialmente los llevados a cabo por E. Gilson y su discípulo Paul Vignaux.

Esta encrucijada realismo/idealismo no habría de lograr resolverse en la modernidad tardía según nuestro autor citado, pues este tipo de idealismo toma premisas prestadas al realismo confundiendo argumentativamente. Para el discurrir moderno no existe “algo” más allá que trascienda el orden del pensamiento, mucho menos ni siquiera que sea posible pensarse (Gilson, 1974). Si prestamos atención, esta discusión de alguna manera hace un eco a la misma recepción cartesiana al argumento del *Proslogion*. Como se sabe, a grandes rasgos los filósofos racionalistas al privilegiar el ámbito racional (*cogito*) revelan el desprecio veritativo de una experiencia sensorial. No obstante, a pesar de la incapacidad racional en el orden trascendente, una lectura con menos prejuicios a estas filosofías permitiría demostrar algunos rasgos frente a este límite racional, y así, podrían quedar más cercanas ante la inefabilidad de lo real. Un ejemplo a todo esto se puede encontrar en la primera nominación de Dios vertida en el argumento del *Proslogion*. El primer nombre divino “aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse” va dirigido al pensamiento; sería pues el equivalente al límite intelectual del *cogito* cartesiano. Pero la tercera nominación “aquello mayor que lo cual se puede pensar” “rebasaría esta suerte de límite ontológico idealista del Ser, y a este punto, es inscrito el plano inmanente al trascendente.

Siguiendo el ritmo discursivo de esta filosofía del medievalista francés, éste atina en redefinir la tarea de la filosofía misma:

porque, para la filosofía, tan indispensable es lo no pensado como el pensamiento, y, si el entendimiento no puede salir de sí para ir a las cosas cuando parte del pensamiento, prueba que no es de allí de donde se tiene que partir (Gilson, 1974, p. 73).

Este nuevo enfoque del quehacer filosófico pareciera motivar una división ontológica dualista de dos categorías del ser (*esse*). De dicha dualidad, el primero vendría a ser el *ser* percibido, el segundo la negación del en-sí en la otredad del Ser; exterioridad absoluta. Sin embargo, no compartimos este carácter dual. Sencillamente el entendimiento estaría condicionado a duplicar innecesariamente la cualidad ontológica primigenia del Ser. Más bien, para nosotros, el Ser de lo trascendente no es ajeno al plano inmanente que se desenvuelve a la par de lo real en sentido amplio. Dicho de otra manera, el Ser es la base al plano óntico de sí mismo, y sin él, el ente no podría subsistir. Ciertamente, el pensamiento conviene en analizarlos por separado, pero su justificación divisoria sería formalmente en términos teóricos. Puesto que la filosofía de E. Gilson rebate estas tesis modernas desde el pensamiento tomista, sugerimos realizar un esclarecimiento a este dilema ontológico con un llamado a la filosofía anselmiana, pues

su ejercicio intelectual a la Encarnación del Verbo permite repensar el estado de la cuestión de estos estudios gilsonianos. Así entonces, creemos ver en la respuesta al por qué de la Encarnación divina una intervención importante a esta decisiva cuestión del Ser y su existencia. De hecho, el desenlace previsto a esta respuesta no discrepa del todo entre el pensamiento anselmiano-tomista, más bien, al contrario, ambos pensadores parten de las mismas premisas filosóficas propias al contexto medieval.

Sintetizando: Una atribución distintiva de la creatura respecto al creador, explica estas dos dimensiones entre lo inmanente-trascendente. El ente, acto del ser, fundamentalmente viene por donación divina, lo cual demuestra una “deuda” o dependencia ontológica de lo existente con aquel Ser que trasciende el ámbito espacio/temporal. El lugar entonces, del Verbo Encarnado deja ver la imagen y semejanza del Dios mismo; ámbito donde se percibe en todo lo existente: Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa. (Rm, 1,20)

En el artículo *La vida y su noción*, Ricardo O. Díez (s/f) concilia el discurso argumentativo anselmiano con las palabras de M. Eckhart al indicar que el Ser de Dios es la vida del viviente; es por la Vida que el ser de lo creado, de lo existente *es*. Esta modalidad ontológica del *existere* hace visible el κράτος divino. Tras haber convenido previamente la tripartita división medieval del cuerpo, ésta no debe confundirse bajo los modos de lo real que aparecen ante la conciencia. Dicho de otra manera, estos tres elementos que conforman el esquema de la corporalidad cuerpo-alma-espíritu están conjuntos en sí mismos, y a la par, están insertos dentro de un solo plano de realidad. Este carácter unitario de lo real, no contradice los diversos modos por los cuales se le pueden presentar a la conciencia, esto es, esa unidad real asume tres modos, la substancialidad, existencia y consistencia (Sierra-Lechuga, 2018), por lo que serían solo maneras o modos que configuran esa unidad.

La iniciativa de É. Gilson permitía cribar la dificultad ontológica del *esse* y la representación del *cogito* en su aprehensión, pero sostenemos que deja irresoluta la indiferenciación idealista entre estos modos de lo real. Entonces, parte fundamental del discurrir filosófico medieval ha sido no poner en duda la verdad recibida de las cosas por creación divina, por lo que, la concepción de la realidad debe ser siempre verdadera. No obstante, esta división conceptual (solamente teórica, nunca fáctica) reviste una dificultad presentada al acto intelectual con la figura divina, pues si Dios es el fundamento a todo,

el entendimiento por su simpleza mostraría la tendencia de pensar a Dios bajo una sola persona y una sola manera, pero es precisamente el lugar que toma el Misterio de la Santa Trinidad, lugar donde es mostrada una incapacidad intelectual, y es ahí donde opera la fe.

Filosóficamente y teológicamente el punto de partida de todo pensador medieval es la Palabra revelada, y ante tal autoridad, el pensamiento debe someterse a la *praxis* exegética del libro sagrado. La indagación a la respuesta del por qué Dios tomó la forma humana mira un mismo orden donde se unen todas estas acciones:

Un mismo orden reúne a Dios, al mundo y al hombre. Esta ordenación se inicia en un único Creador que hace las cosas de la nada. Hacerlas sin materia preexistente evita la presencia de un elemento que puede ser considerado malo y, ante tal ausencia, la bondad divina se difunde en todo lo que es. Nada preexiste al acto de creación y lo creado queda marcado por el de quien crea. No hay entre Creador y creatura autonomías ni rupturas. (Díez, 2015, pp. 1-2)

Esta unidad de lo real es un reflejo de los atributos y la naturaleza divina. Por lo tanto, la Encarnación reúne uno de los ejes centrales al pensamiento de los Padres latinos, y por obvias razones San Anselmo no será la excepción.

En conclusión, el vínculo suscitado entre Creador-creatura llama a un tercer elemento: el Espíritu. Así entonces, las primeras obras del Santo Doctor comenzarán a erigir el camino intelectual de este tercer elemento, es decir, tanto el *Monologion* y el *Proslogion* precisarán el como la creatura al no poder situarse por encima del creador queda limitada a una jerarquización óptica, demostrando argumentativamente la diferencia ante la primacía, pureza y simplicidad del Espíritu; factores imposibles para el entendido idealista, pues éste último intenta ver esa trascendencia en el plano inmanente. Concretamente el capítulo XXIX del *Monologion* demuestra San Anselmo la razón explicativa del principio creador:

Porque nada puede ser creador por sí mismo, ya que todo lo que es creado es posterior al principio que le crea y nada es posterior a sí mismo. Hay que concluir, por tanto, que esta palabra del espíritu supremo, no pudiendo ser una criatura, no es otra que este espíritu mismo. Finalmente, esta palabra no puede ser considerada más que como la inteligencia de este espíritu, inteligencia con la que comprende todo. (San Anselmo, 2008, pp. 267-269)

Puesto que esta es la primera etapa literaria del Doctor Magnífico, habrá que realizar una hermenéutica a sus obras posteriores, específicamente el *De incarnatione Verbi* y su *Cur Deus Homo*. Sin embargo, lo provechoso de esta revisión preliminar a estos textos iniciales, fue hacer notar la complejidad argumentativa ascendente que vendría a revelar el momento culminante con la Encarnación. Debido a la complejidad del problema, la existencia y la carne son dos cuestiones que estarían incompletas sin la Palabra divina. De esta manera, nuevamente se vuelve importante el estudio de estas primeras obras, ya que en los apartados subsiguientes a ese capítulo XXIX Anselmo

paulatinamente explicará parte del dogma de la Santa Trinidad, alcanzando la unidad respecto del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Finalmente, si este Dios es uno y trino, *unus spiritus*, es a su vez una sola Palabra, *unum verbum*, ella misma es la verdadera esencia de la creación. El ser de las cosas nos remite al ser de Dios: *imago dei*. La palabra humana es impotente al no poseer la capacidad creadora como la divina, por eso es múltiple, abierta siempre a la posibilidad de incurrir en una discordancia entre el pensamiento con lo recibido a partir de lo real. Así entonces, el tema de la Encarnación queda íntimamente ligado con su Palabra, *id est*, dentro del plano de la existencia fáctica.

Por lo tanto, el pensamiento idealista antepuso una autonomía radical del lenguaje, implicando la “existencia” de las categorías espacio y tiempo dentro de la subjetividad trascendental. Este paso filosófico reivindicó una recuperación de las categorías aristotélicas, pero se diferencia del medieval, debido a que el primero fracturó la adecuación substancial ante la accidentalidad óptica. Creemos ver esta disociación ontológica por el producto de la autonomía constitutiva de esa razón trascendental. Sin lugar a dudas, esta cuestión de las categorías toca el problema de los universales¹⁰⁹, frente a esta importante cuestión, el idealismo lo comprendió desde el plano inmanente, y como hemos visto, la propuesta gilsoniana muestra que éste no es el lugar propio para resolver tal conflicto. Este problema de los universales se haya circunscrito con la temática a la Encarnación, pues esencialmente la existencia real de la Palabra de Dios, es una realidad que se completa cuando el Verbo se hace carne; resolución que filosóficamente Anselmo explicará en su Epistola sobre la Encarnación del Verbo.

8. Sentido contemporáneo del mundo y el espíritu medieval

Es común encontrar en las investigaciones sobre la filosofía medieval el problema del Espíritu pensándolo siempre desde su carácter divino, y que de hecho éste debe ser interpretado así pues su marco histórico lo exige. No obstante, la ontología contemporánea neo-realista busca problematizar la totalidad de lo real desde una fractura ontológica de la percepción; y si queremos mantener un diálogo provechoso con las problemáticas que nos atañen como contemporáneos urge la necesidad de crear un diálogo fructífero entre ambas filosofías. Dada la inmediatez del presente y la excesiva cercanía que aún hoy en día se vive con estas diversas variantes filosóficas del nuevo

¹⁰⁹ Cuestión inaugurada por el filósofo cristiano Boecio.

realismo circunscribiremos esta meditación en dos apartados. El primero tratará un breve acercamiento a lo que puede entenderse por Espíritu (medieval) y uno segundo sobre la relevancia en la filosofía de nuestra época con una crítica al denominado cientificismo y su visión totalizante del mundo.

A) Definición del Espíritu y su realidad

Con el objetivo de poder acercarnos a la definición del Espíritu habrá que tomar en cuenta la dimensión tripartita del Dios-Hombre, ya que sin ella no podría tener sentido alguno esta reflexión; esta es la medida de que el Espíritu aparezca dentro de la historia humana. Esto es, existe un límite óptico entre una jerarquización de seres creados por Dios, de los cuales, no participa este Espíritu, reduciéndose así a una realidad dualista. Luego entonces, veremos que esta dualidad no es excluyente de otras manifestaciones representacionales de lo real, es decir, se trata solamente de un modo distinto del aparecer dentro de la misma realidad de una conciencia. El enlace Espíritu-realidad es inseparable en sí, si es que la intención queda en definir a la par que se comprende por lo real; aunque no por ello si el resto de los seres no la comprendan, ella no deja de ser menos real. La filosofía medieval occidental asume estos tres conceptos: *Caro*¹¹⁰, *Anima*, *Spiritus*.

Los dos primeros se aplican a todo ser vivo animal no-vegetativo que poseen un cuerpo y un cerebro como condición de posibilidad de representación¹¹¹. Pero a la postre lo novedoso será el tercer elemento por no haber estado presente previamente a la Encarnación divina:

Ante todo, las palabras corpus y anima son objeto de comentarios teológicos y éticos verdaderamente ilimitados, puesto que su relación da forma a todo el drama de la existencia humana, tal y como los autores cristianos la conciben. Estas concepciones son el producto de tradiciones culturales diferentes y a menudo divergentes, de las cuales, algunas de ellas son anteriores al cristianismo (Le Goff, 2003, p. 189).

Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (2003) ponen en juego como influyó el carácter epistolar de San Pablo hasta la ascesis de Orígenes reivindicando el sentido espiritual con la relación inmanente a la persona humana. Pero el dualismo ontológico del paganismo greco-romano tendría que esperar históricamente a ser permeado por esta noción del *spiritus* cristiano. Con el objeto de no repetir lo ya dicho anticipadamente es desde el pensamiento anselmiano el lugar a través del cual puede quedar definida esta noción de Espíritu. Como se sabe, el primer gran libro anselmiano responde al

¹¹⁰ En Diccionario razonado del Occidente medieval (2003) queda distinguida la terminología *Caro-Corpus* por ser la segunda más amplia y abstracta que la de la carne.

¹¹¹ No se excluye la representación de los seres vivos vegetativos, pero éstos no poseen un cerebro como si lo hacen los animales humanos y no-humanos.

Monologium, libro de gran extensión de páginas comparado con sus otros textos filosóficos. Dada esta vasta travesía por el pensamiento del Santo Doctor, la *quaestio* del *Spiritus* es fácilmente identificada en el libro citado; pues Anselmo fue un pensador singular que se ocupó de los grandes temas que ocupaba a los pensadores medievales.

A riesgo de simplificar la complejidad temática con una definición escueta o técnica del asunto, y motivado por el entramado complejo de esta relación, San Anselmo no definió de una única manera esta noción de Espíritu; razón suficiente a través de la cual nos referiremos mediante una cita textual a los diversos atributos o “definiciones ampliadas” de este *Spiritus* contenido en una dinámica relación onto-epistémica, ya que consideramos no poder englobar en una sola explicación su carga semántica total. Dicho de otra manera, San Anselmo a diferencia de otros pensadores medievales (como puede ser Santo Tomás) no define o caracteriza al Espíritu de manera aislada, resultando difícil encontrar en una única categoría su conceptualización. Por ello, esta comprensión categorial del *Spiritus* está fuertemente ligada al Ser y la existencia de Dios a partir desde la co-participación del ser humano con el ser divino. La naturaleza óptica de lo humano replica a imagen y semejanza este *Spiritus* Encarnado, y es de esta manera el como el entendimiento tiene una pre-concepción y concepción de la realidad espiritual. Luego, entonces de los títulos a los capítulos que componen este manuscrito anselmiano del *Monologium* nos dará una aproximación certera de la definición aquí buscada. Este acercamiento semántico asume una comprensión racional del *Spiritus* sin caer en riesgo de respuestas relativistas o dogmáticas, ya que como se determinará en el segundo apartado de esta sección, el Espíritu (objetivo) no queda solamente en un sentido del mundo exclusivo a una conciencia particular, más bien, por el contrario, este Espíritu es la condición de posibilidad de ejercer y así encontrar sentido en el mundo (para la filosofía medieval con perspectiva neo-realista dentro y fuera de). La inefabilidad no será ajena al tema, empero, la intención no queda en contentarse con el absurdo o el límite racional, pues siendo consecuentes con la misma metodología anselmiana Anselmo utilizó el entendimiento para comprender aquello que la fe confía y que por obvias razones el Espíritu es una de ellas:

Definiciones Espíritu – *Monologium* (2008)

Cap. XXVII.- Que no se puede considerar a esta substancia como a las otras ordinarias. Que, sin embargo, es una substancia y un espíritu individual.

Cap. XXVIII.- Que este mismo espíritu existe pura y simplemente, y que ninguna comparación es posible entre él y las cosas creadas.

Cap. XXIX.- Que la palabra de este espíritu no es otra cosa más que él mismo, y que le es consubstancial, y que ambos no constituyen dos espíritus, sino uno.

Cap. XXX.- Que esta palabra no consiste en muchas, sino que es un solo Verbo.

Cap. XXXII.- Que el soberano Espíritu se habla a sí mismo y a todo lo que hace por el Verbo, que le es consubstancial.

Cap. XXXIV.- Cómo se puede comprender que el Espíritu supremo hable a la criatura por su propio Verbo.

Cap. XXXIX.- Que este Verbo emana del Espíritu supremo (Dios Padre) por un verdadero nacimiento.

Cap. XL.- Que este Espíritu es verdaderamente Padre, y el Verbo verdaderamente Hijo.

Cap. XLI.- Que este Espíritu (el Padre) engendra verdaderamente; que el Verbo es verdaderamente engendrado.

Cap. LII.- Que este amor tiene por medida la inmensidad del Espíritu supremo.

Cap. LIII.- Que este amor es el Espíritu supremo y que, sin embargo, es un solo Espíritu con el Padre y el Hijo.

Cap. LVII.- Que este mismo Amor es increado y creador como el Padre y el Hijo; que, sin embargo, no hace con ellos tres seres, sino un solo Ser increado y un solo Creador; que puede ser dicho el Espíritu del Padre y del Hijo.

Cap. LVIII.- Que como el Hijo es la esencia o la sabiduría del Padre, en el sentido de que tiene la misma esencia y la misma sabiduría que el Padre, del mismo modo que el Espíritu es la esencia, la sabiduría y los otros atributos del Padre y del Hijo.

Cap. LIX.- Que el Padre, el Hijo y su Espíritu se hallan mutuamente los unos a los otros.

Definiciones Realidad – *Monologium* (2008)

Cap. XVIII.- Que la esencia suprema no tiene principio ni fin.

Cap. XIX.- Cómo no ha existido nada antes que ella ni existirá después.

Cap. XX.- Que está en todo lugar y en todo tiempo.

Cap. XXI.- Que la substancia suprema no está en ningún tiempo ni en ningún lugar.

Finalmente, para completar el esquema anselmiano, esta *quaestio* del *Spiritus* fue debatida en la Edad Media bajo dos grandes vertientes. La primera, se sabe históricamente se debe a la corriente neoplatónica (San Pablo, Orígenes, San Agustín). La segunda enmarcada por la filosofía aristotélica (Alquero de Claraval, Santo Tomás de Aquino,

Guillermo de Ockham) de la cual destaca el manuscrito *De spiritu et anima* del monje cisterciense Alquero. Aunado a estos grandes pensadores, el Nuevo Testamento inscribe este carácter tripartito en la primera epístola a los Tesalonicenses en Cap. 5, 23:– “y el Dios de la paz él mismo os santifique íntegros, y que todo entero vuestro espíritu, y vuestra alma, y vuestro cuerpo se conserven irreprensiblemente para el advenimiento de nuestro señor Jesu-Cristo” (1961, p. 1414).

Puede ser concluido que este *Spiritus* adquiere dos cualidades ontológicas: Una dispone de una corporalidad *spiritus corporeus*, la segunda inmaterial próxima al griego πνεῦμα (pneuma). Cualquiera de estas dos cualidades y vertientes filosóficas interpretadas en la historia no dejan de sostener esta unidad-triádica constitutiva de la persona humana, luego entonces, poder articular sentido en el mundo se da gracias a éste tercer elemento. El concepto de realidad nace por el como este *Spiritus* interpreta lo real como conciencia reflexiva del pensamiento mismo, distinguiéndose de un atributo más complejo que la mental (*anima*). La mente permite la representación, pero no toda representación articula sentido del mundo.

9. *Spiritus* y la concepción dominante de la ciencia

Derivado de la definición esbozada con anterioridad sobre el Espíritu, la filosofía del siglo XXI a cuestionado ontológicamente la noción de existencia; ante esta problematización la filosofía neo-realista (Markus Gabriel) intenta mostrar al pensamiento como la ciencia moderna fue reduciendo la pre-comprensión y comprensión del mundo a una visión heredada por el positivismo lógico de Augusto Comte. Es preciso destacar internamente a su teoría de los 3 estadios, como el último (más avanzado) sigue sin mostrar superación alguna para el entendido moderno, pues la ciencia contemporánea no cesa de mostrar un avance técnico-instrumental. La epistemología postmoderna cimentada en razones débiles desplaza el valor de verdad en pro de resolver problemas científicos de modos más útiles; *ergo* surge una pluralidad de verdades sosteniendo la posibilidad de que cualquier verdad “vale”. Esta acotación es crucial si habrá de ciertamente valorarse la dimensión espiritual no como una alternativa más inserta al múltiple-discurso imperante, la realidad del Espíritu es efectiva (y no menos real) en su dimensión ontológica. Esta reflexión filosófica sobre el Espíritu no pretende caer en un sincretismo científico-teológico, ese momento históricamente ya aconteció en la Edad Media a la manera del *Fides quaerens intellectum*.

A diferencia de las épocas pasadas existen objeciones demostrativas a través de las cuales el Espíritu vuelve a ser una figura central, pero dándole su lugar frente a una visión totalizante/absoluta de la perspectiva científicista que lo niega. En el capítulo Rotunda objeción: el mundo no existe contenido en el libro *El sentido de la realidad y la concepción del mundo en la época por venir – Pensando con Luis Villoro, la fenomenología y el nuevo realismo* del autor Jesús Emmanuel Ferreira González (2024) la argumentación explora un proceso sintético del como se articula sentido del mundo a través de entes con sentido y significación en su encuentro con la totalidad de los hechos. Lo novedoso para nuestra época es que estos entes que dan y tienen sentido al mundo no tienen una primacía ontológica ni epistemológica respecto al aparecer de la existencia fáctica misma, es decir, la realidad real (realidad efectiva) no queda restringida, delimitada, limitada o dependiente al productivo cognitivo de la imagen o representación de estos entes con *anima* (mente). Si bien, es cierto que un ser humano co-sustancialmente a su existencia tiene cualidades racionales superiores a otros seres vivos comparado con una hormiga, una abeja, un árbol, etc... y precisamente por ella articula sentido del mundo con el Espíritu, esta cualidad solamente haría partícipe al ser humano de una visión más extendida del mundo, pero nunca una aprehensión de la totalidad. El concepto de realidad interpretado por Ferreira (2024) al pensamiento del filósofo alemán neo-realista Markus Gabriel supone que el modo en que aparece la existencia se da a través de un campo de sentido; obviamente el campo de sentido de lo humano, y no el de una hormiga o una abeja (pero no por ello menos real). Sin embargo, aquí buscamos poner de relieve la categoría del Espíritu por dos consecuencias importantes. La primera sería sostener un sistema de significaciones de la realidad vivida por los seres humanos (Ferreira, 2024, p.152) en medida del poder explicativo (epistemológico) hacia nosotros mismos en esa articulación¹¹² de sentido. La carne (*caro*) y la corporalidad (*corpus*) serán dos cuestiones aparentemente análogas pero que no lo son; mejor dicho, son cercanas entre sí, más no iguales y en esa diferencia solamente el Espíritu acontece en la carne. Otro detalle significativo consistirá en hacer explícita la asimetría semántica *Spíritus-Geist*. El primero adquiere un carácter fuertemente teológico (medieval), el segundo, media consecuencias más amplias heredadas por una teología cristiano-protestante dada la

¹¹² Esta vía no soslaya o reduce la importancia del acto representativo (anímico) de los otros seres vivos que poseen cuerpo-alma (mente), pero si al menos la cuestión de la carne y la corporalidad se encontrarían en un punto límite donde habría que re-pensar su distinción ontológica.

recepción de las filosofías modernas alemanas¹¹³ de las cuales podría decirse toma un carácter panteísta/inmanente y su existencia se hace palpable en una realización de la vida práctica-socio-cultural. Por lo tanto, la propuesta para la filosofía de nuestra época será en volver a re-valorar este Espíritu dado que las significaciones modernas ya no satisfacen (Ferreira, 2024). Ferreira González afirma que el mundo si existe, cortando de tajo la inutilidad dogmática única (visión) del mundo sostenida por el cientificismo. Entonces, asimismo estamos de acuerdo con nuestro autor citado sobre la diferencia entre mundo y realidad.

Complementando esta argumentación el artículo Luis Villoro y Markus Gabriel frente al cientificismo todavía presente en el siglo XXI (2023) permite que concluyamos en una vía intermedia a los excesos racionales-fideístas, *id est*, no asumir absolutamente la razón científica ni tampoco confiar plenamente en la fe. Por ende, no sería del todo correcto exigirle a una razón epistémica razones lo suficientemente rigurosas que excluyan posibles alternativas frente al sentido del mundo que puede otorgar un sujeto a su realidad, pues este sentido se ve igualmente nutrido por las creencias que permean la vida significativa del mismo, pero sin caer en una epistemología relativista donde “todo valga”.

El conocimiento técnico-científico y la sabiduría filosófica se complementan el uno con el otro no sobrevalorándose mutuamente o imponiéndose entre ellos debido a que ambos son valiosos a su manera. Con la finalidad de hacer más explícito lo aquí sugerido convenimos en citar a Luis Villoro desde el texto de J. E. Ferreira (2023):

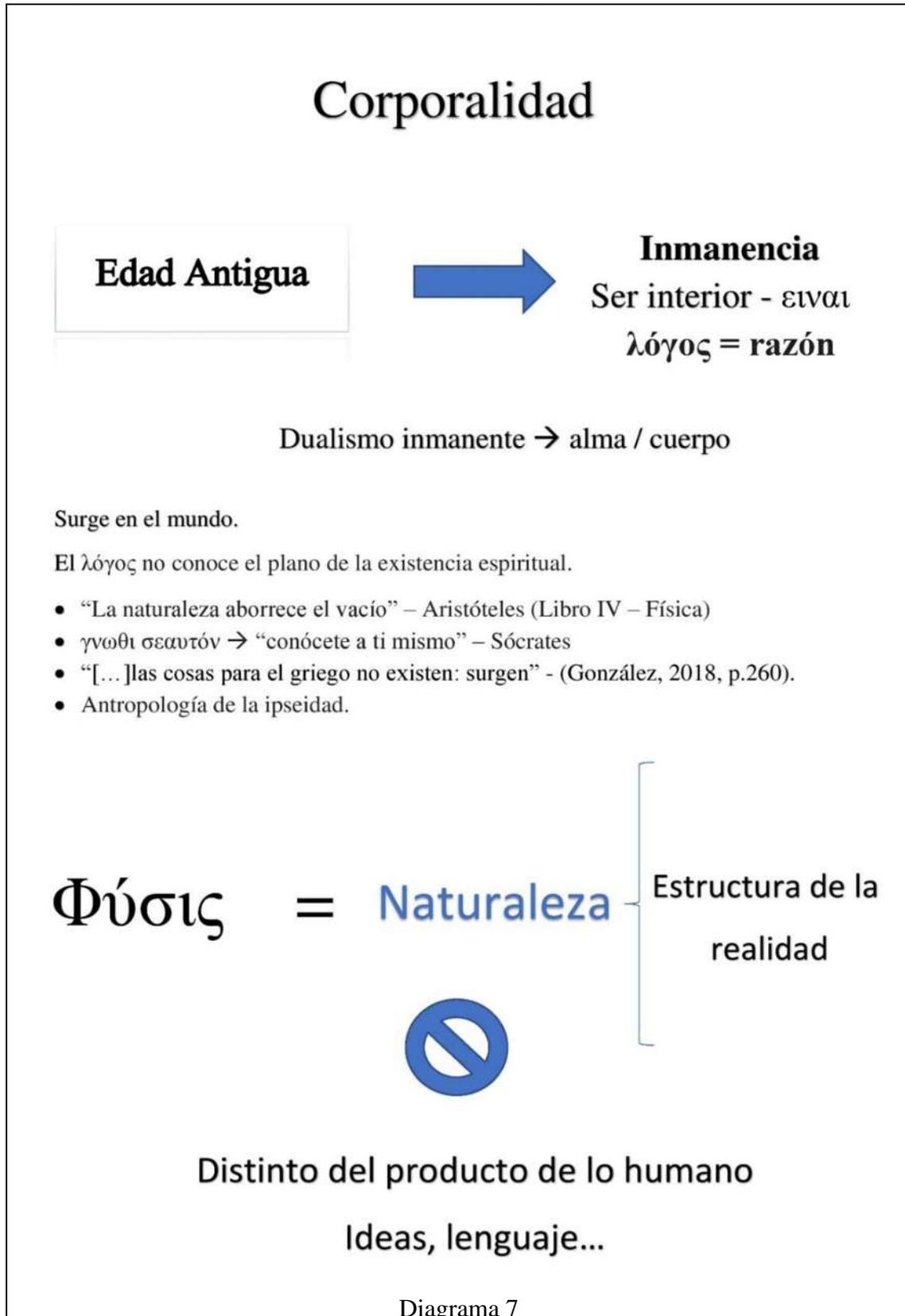
(l)a ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados de observación compartibles intersubjetivamente [...]” (Villoro: 2011, p. 222); la sabiduría “[...] descansa en muy pocos saberes compartibles por cualquiera, supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas” (Villoro: 2011, p. 226).

Si la ciencia se torna excluyente a la sabiduría por no encontrarse en una metodología medible, certera y fácilmente comprobable por cualquier sujeto epistémico pertinente, ésta terminará reduciendo su carácter explicativo a un monismo naturalista (Ferreira, 2023). Dicho de otra manera, reduce lo real a cuestiones físico-materiales. No obstante, este es el fracaso denunciado puesto que erróneamente se cree que la ciencia conoce la capa fundamental de la realidad. A este momento de la discusión el pensamiento medieval anselmiano nos demuestra un diálogo fructífero entre las diferentes dimensiones y funciones del pensamiento humano: de la razón (conocimiento) con la fe (Espíritu). De

¹¹³ La kantiana y la hegeliana principalmente.

aquí queda derivada como la explicación religiosa es una fuente vital explicativa de creencias que permiten articular sentido al mundo sin ser opuesta o contraria a la razón científica. Esta filosofía cristiana si afirma un superobjeto o una visión total del mundo, pero incognoscible al ser humano, por lo cual no se encontraría tan lejana al pensamiento de M. Gabriel. Igualmente, para con la propuesta de J.E. Ferreira, la ontología anselmiana permitiría afirmar que el mundo si existe en la identidad entre ser-pensar de Dios y el Dios-Hombre como Verbo Encarnado. Estamos haciendo visible que esta filosofía no incurre en dogmatismos absolutos ni “autoritarios” a una razón científica que procede inductivamente en su conocer sobre lo real, todo lo contrario, es el entendimiento la mediación indagatoria a eso que el corazón cree; acontecimiento del diálogo razonable inter-subjetivo que le da el valor de verdad al ser ciencia, pero a la vez encuentra respuestas donde la ciencia ya no alcanza. Adicionalmente, la fe es esclarecida por una comprobación epistemológica (científica) aplicada a la verdad revelada.

10. Representaciones histórico-estéticas de la corporalidad



Corporalidad

Edad Media



Trascendencia e Inmanencia

Ser interior / exterior - *esse / existere*

λόγος = verbum

Triada → *anima / corpus / spiritus* – Doctrina de los Padres de la Iglesia

Existe en el mundo.

El *verbum* experimenta y vive el plano espiritual.

- “*Incarnatione Verbi*” – San Anselmo.
- *Creatio ex nihilo* → “Creación a partir de la nada” – Sagrada Biblia
- “Al principio creó Dios el cielo y la tierra. Ahora, bien, la tierra era nada y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas” – Génesis (1,1-2)
- “Todas las cosas fueran hechas por él; y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho” – Juan (1,3)
- “Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros” – Juan (1, 14)
- Antropología cristológica – De sí mismo y un otro → *imago dei*

Cristo

Representa dos naturalezas

- Humana
- Divina

Diagrama 8

Corporalidad

Edad Moderna



Conciencia → Representaciones corporales.
Dasein - Geist

Corporalidad dualista → *Res cogitans / Res extensa*

Concepciones idealistas / materialistas

A) Idealismo (subjetivo)

- Asume la experiencia (inmanente de la conciencia) corpórea del espíritu (*Geist*).
- Ser trascendente inmerso dentro del plano inmanente.
- Reduce el ámbito espiritual solamente a lo sensible-experienciable negándole trascendencia.



Panteísmo / Deísmo

Conciencia → Procesos mentales



Cientificismo
Psicologismo

Diagrama 9

Corporalidad

Edad Moderna



Conciencia → Representaciones corporales
producto de las reacciones químico-
cerebrales.

Corporalidad monista → *Átomos*

Concepciones idealistas / materialistas

B) Materialismo

- Niega existencia espiritual.
- Monismo ontológico.
- “Un cuerpo, sea el que fuere, está compuesto de moléculas. La molécula es la cantidad más pequeña de una combinación química dada. Está constitucionada por átomos: un átomo es la parte más pequeña de un elemento que puede entrar en combinación. Las moléculas de un cuerpo compuesto (agua, sal de cocina, bencina) contienen átomos de diversos cuerpos compuestos” - Politzer, 1977, p.274).

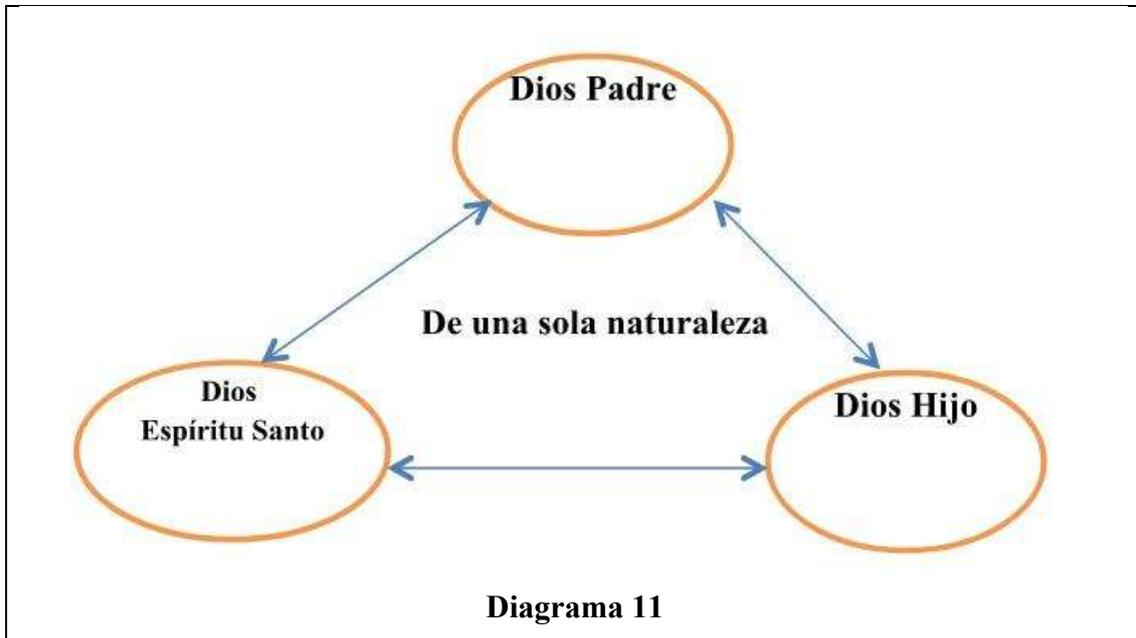


Diagrama 10

11. Representación estética de la Santa Trinidad

El Misterio de la Trinidad alcanzó argumentativamente al libro del *Cur Deus Homo*, temática desarrollada previamente por San Anselmo en su epístola sobre la Encarnación del Verbo. Estos dos grandes bloques temáticos configurarían un avance sistemático dentro de su pensamiento, de ahí que pueda hablarse con una mayor precisión

conceptual ante la búsqueda a respuestas sugeridas y hasta disputadas de parte de los infieles a este credo cristiano. El mismo arzobispo de Canterbury en su genuino modo de responder a estas inquietudes, no elude el problema apelando a una falacia de autoridad, es decir, San Anselmo demostrará con ayuda de la intelección las razones necesarias del porque el Hijo de Dios debió Encarnarse y no pudo haber sido de otra manera la redención humana. Esta razón intelectual ha sido constante en la llamada “dialéctica” del *fides quaerens intellectum*, “método” inaugurado desde su famoso argumento del *Proslogion*. Entonces, al haber convenido esta progresión argumentativa en su elenco filosófico, de los atributos divinos del *Monologion*, alcanzando el Ser (*esse*) divino del *Proslogion*, cuyo argumento se puede expresar estéticamente¹¹⁴ con la figura de la cruz, una figura de la Trinidad permitirá condensar simbólicamente el contenido argumentativo de su *Epistola De incarnatione Verbi*, símbolo medieval que mediarían entre las obras antecesoras al *Cur Deus Homo*, y como se podrá advertir este último texto respondería a una nueva figura que de alguna manera remite y condensa a las anteriores. Reunidos todos estos elementos conceptuales y de la metodología adoptada, esto es, una hermenéutica estructural estética ilustraría en la simplicidad de una imagen el complejo significado del pensamiento de San Anselmo.



La Trinidad es la nominación del Nuevo Testamento, pues la llegada del Dios Encarnado inauguró la posibilidad redentora del pecado original cometido por los primeros padres. A cada uno de estos nombres, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu

¹¹⁴ Cfr. Díez, R. (2001). *¿Si hay Dios, quién es?* Universidad de Navarra.

Santo le corresponde una sola persona, representado por cada círculo diferenciándose uno respecto del otro en su dimensión autónoma. No obstante, el Misterio trinitario asume la unidad del Dios omnipotente, por eso, en la parte interna cada una de estas personas comparten una sola naturaleza, poniendo en común la identidad y unidad. Si se consideran las flechas de una persona a otra, su bidireccionalidad implica movimiento hacia el Otro, pero esta ida y vuelta suscribe al mismo tiempo reciprocidad de su independencia como persona, pero igualdad con la Otra persona; muy distinto si se tratase de una sola flecha que implicara un movimiento no recíproco. El centro del diagrama no participa de estas flechas, mostrando la inmutabilidad eterna de su sustancialidad inmanente. Esta perfecta armonía trídica no tiene principio ni fin. Ella misma con todos sus elementos particulares de persona se distinguen, pero de un solo golpe, este diagrama visto en su forma unitaria no sería posible si careciera de algún elemento. Aún con todo esto, habrá de ser considerado que el Misterio de la Trinidad pertenece a una cuestión de fe, y a partir del pensamiento anselmiano no es posible esclarecer racionalmente todo el dogma de la fe cristiana. El ser humano intelectivamente capta solo una parcialidad de todos estos atributos divinos explicados.

12. Conclusiones

Una vez superada la cuestión científicista de este estudio medieval puede concluirse que actualmente la religión y la ciencia pueden entrar en un diálogo revalorativo de las creencias o cuestiones de fe en conjunto con las verdades científicas en lo tocante a la cuestión de la corporalidad. De esta postura puede ser construida una mediación la cual oscile entre elementos de conmensurabilidad e inconmensurabilidad lingüística de traducción categorial al momento del progreso racional y espiritual del hombre. Puede decirse que, así como la opinión (*doxa*) científica incurre en falacias que degeneran en científicismo si se reduce solo a razón-técnica, las opiniones religiosas caen en dogmatismos autoritarios si mediante no llama o acude a la razón epistémica. Las diferentes funciones o usos del pensamiento humano son todas necesarias; su rica pluralidad hace que el sistema explicativo sea armónico más no ideológico, conformando un todo íntegro sistémico.

El esquema antropológico inspirado en esta filosofía medieval carne-mente-espíritu conjuga la unidad integral requerida a toda época. El lugar que ocupa la dimensión físico-material es oportuna para el dualismo ontológico; pero este dualismo no se muestra excluyente del tercer elemento: Espíritu. Aun cuando se utilice en el sentido

onto-antropológico de los componentes constitutivos del hombre o en sentido metafórico esta relación tripartita logra hacer posible el proceso sintético que facilita articulación por el sentido del mundo (de lo real) y esta labor tendrá consecuencias éticas cuando una consciencia se encuentre frente a Otra.

Meditación final

Este ejercicio hermenéutico aplicado al texto del *Cur Deus Homo* privilegió primordialmente la cuestión de la corporalidad divina, *id est*, a partir de la noción de Encarnación y existencia. El resultado esperado debe favorecer un diálogo provechoso con la filosofía misma en tanto sus diversas disciplinas así de otros ámbitos del pensamiento humano que no se encuentren directamente relacionadas con el quehacer filosófico. Esta re-lectura del texto anselmiano permitió construir una respuesta dilucidatoria al Misterio de la Encarnación revelando un complejo sistema interpretativo del por qué y cómo se da en la realidad el aparecer de una relación triádica entre cuerpo-alma-espíritu inspirado en este modelo del cuerpo de Cristo. Así, este arquetipo de corporalidad medieval podría abrir nuevos paradigmas a investigaciones de otras áreas que indaguen sobre la cuestión de la corporalidad del objeto, la conciencia o la vida; a saber, desde su dimensión científica, psicológica/biológica por citar algunos ejemplos. Si bien, explicar filosóficamente la Encarnación de Dios advertiría una perspectiva ajena o no tan cercana a las verdades científicas (o al menos distinta al entendido por la ciencia contemporánea) hemos visto que no le es extraña, ya que el hombre en su quehacer especulativo y práctico debe apostar por un pensamiento completo y no fragmentado; de ser así incurriría en sentido ideológico, dogmático y acrítico. Las conclusiones parciales de cada capítulo reflejan de manera particular un avance epistemológico a cada apartado del *Cur Deus Homo* desglosando especificidades muy concretas que le dan sustento a esta cosmovisión medieval del cuerpo. Por lo tanto, si bien, es cierto que no desapareció del todo en el orden especulativo la “confesión de fe” o compromiso del dogma cristiano éste no se volvió a-crítico respecto del poder ofrecer una respuesta pertinente en la ciencia de nuestro tiempo; motivando nuevos caminos dentro del mismo discurrir filosófico.

Esta investigación tuvo a bien considerar los antecedentes de los primeros padres de la iglesia, centralmente el pensamiento de la corriente neoplatónica occidental. Recurrir a estas filosofías se debió principalmente a que en esta corriente se encuentra la base argumentativa, *ergo*, explicativa para haber podido inteligir con mayor esclarecimiento racional las verdades de la fe cristiana en lo tocante al origen de la

Encarnación. Estas perspectivas filosófico-teológicas coadyuvieron para re-posicionar una dimensión más ampliada de lo que se encontraría esencialmente en el texto anselmiano del *Cur Deus Homo*. Pero, el privilegio de haber elegido un texto del siglo XI y no de la primera era cristiana se debió a un motivo central, esto es, históricamente San Anselmo logró consolidar con mayor autoridad la doctrina cristiana una vez superadas todas estas filosofías. Estudiar el tema de la Encarnación dentro de la historia de la filosofía debe al menos considerar este texto representativo a la época medieval. Luego, entonces este texto anselmiano marca una referencia de vital importancia si habrá de revalorarse de nueva cuenta que se entiende por carne, cuerpo y espíritu. Aunado a esta temática, el tema de la existencia y la realidad tampoco le es indiferente, pues quedo demostrado que la concepción ontológica de existencia fue concebida en la época medieval y que llega hasta nuestros días. En este sentido, como es sabido, el pensamiento científico contemporáneo se ha mostrado incapaz de ir más allá de los hechos contrastables empíricamente, y, por lo tanto, se da cuenta que termina siendo incapaz ante una realidad que explica cabalmente su origen. Pero la cuestión del cuerpo remite en algún punto a la dimensión “espiritual”, es decir, a esa otra parte no tangible como lo es la conciencia; de suerte que los estudios psicológicos vendrían a beneficiarse de los resultados de esta investigación, develando un sentido más complejo al reducto ontológico que suelen hacer de la mente (alma) frente a la “unión” con el cuerpo. Así las psicologías mecanicistas, neuropsicologistas y las diferentes respuestas filosóficas fundadas en un tipo de idealismo cartesiano vendrían a ser sometidas a una crítica motivada por esa irreductibilidad de lo real a procesos mentales. Estos resultados se hayan previamente al capítulo IV con las dos secciones correspondientes del capítulo II y capítulo III. La preferencia hacia esta metodología aplicada permitió hacer los cortes discursivos al libro del *Cur Deus Homo* favoreciendo y resaltando a su vez lo central al tema de la corporalidad divina, resolviendo provechosamente el problema aquí sugerido.

Puede decirse sin temor que esta re-lectura vuelve a demostrar los límites epistemológicos y ontológicos que tiene el hombre consigo mismo y con Dios, pero ya no en un anacronismo histórico a nuestra época, precisamente todo lo contrario. Este estudio medieval nos hace adquirir una visión distinta pero oportuna a nuestra época, ya que no se trata de volver a “implantar” este esquema de pensamiento, acaso más bien de no perder lo sustancioso del pensamiento mismo en su totalidad al momento de querer explicar el origen de la corporalidad.

Dicho lo anterior, se espera haber demostrado que este entendido de existencia medieval, así como su concepción sobre lo real es mucho más vasta al que sostiene la ciencia moderna fundada desde su explicación de la corporalidad-objeto. De antemano es asumido el credo cristiano del por qué de la existencia corporal, pero consideramos que el genuino interés de una demostración racional motivada por la intelección de los Misterios divinos que aparecen en el *Cur Deus Homo* capacitaría a la misma razón de una comprensión explicativa de esas verdades de fe, y que por ello no resultaría vana su respuesta solamente por asumir estos presupuestos teológicos. Tal distinción debe revelar una visión más íntegra que coadyuve al pensar contemporáneo respecto al problema del origen de la conciencia y su corporalidad.

Nos encontramos ante una perspectiva novedosa que puede extenderse en el rubro científico entre una valoración con el pensamiento filosófico medieval y poner así en juego el entendido que se tiene actualmente de la conciencia encarnada. Cabe observar, que si bien, la ciencia moderna tuvo por bien relegar el problema de Dios a una dimensión completamente distinta al del conocimiento objetivo, hoy parece volver a reincorporarse una especie de problematización “científica” del problema, ofreciendo así una frontera cada vez más estrecha de los límites experienciales que tiene el ser humano para con lo divino.

La ontología contemporánea comienza a problematizar las nociones de existencia, esencia, realidad, percepción y representación (por citar las más socorridas) creando un campo fecundo hacia una crítica del como es entendida la corporalidad dentro de este rubro, esto motivado a que también uno de los pretendidos ha sido desplazar a la conciencia del centro especulativo al modo moderno. Los condicionamientos históricos siguen siendo palpables al tratar de reducir todo en una misma categoría del pensar, línea permeada fuertemente por el cientificismo y del relativismo postmoderno:

Muchas y diversas opiniones se juegan en nuestra época. Sin embargo, la mayor parte de lo escrito continúa atado a la tradición moderna [...] pero la interpretación histórica es tan fuerte que condiciona su lectura (Díez, 2001, pp. 18-19).

Sobre el cientificismo es también preciso decir: “El cientificismo es simplemente falso porque, como sabemos, no hay una única Visión del Mundo.” (Negrete, 2016, p. 140). Con todo esto, el tiempo actual reclama una respuesta más amplia del enfoque cientificista, de ahí la urgente necesidad de edificar un diálogo interdisciplinario. Entonces, un genuino ejercicio filosófico consistiría no solamente en denunciar esta precariedad teórica cientificista, lo decisivo es manifestar desde el rubro filosófico una respuesta conjunta al problema de la corporalidad. Dicho de otra manera, la línea que

separa la respuesta filosófica de una científica no debería ser forzosamente tajante, *ergo*, excluyente, de la misma manera no habría razones de peso para segregar la perspectiva del rubro teológico.

Consideramos que la filosofía de Anselmo de Canterbury da respuesta a estas inquietudes, no ha sido gratuita su presencia en una gran cantidad de pensadores; una gran cantidad de teólogos y filósofos le han dedicado¹¹⁵ parte fundamental a sus reflexiones. Las condiciones actuales hacen voltear la mirada a la fragilidad racional del postmodernismo. La historia de la filosofía moderna aún daba cuenta de cierta “unidad” textual a partir de los cánones clásicos del pensamiento humano, sin embargo, el pensamiento débil (postmoderno) hace una deconstrucción libre-interpretativa no sujeta a la lógica (Vattimo, 1988). A nuestro modo de parecer, esta unidad debe ser recuperada pero no regresando al viejo esquema moderno del siglo XVIII a la fecha. La propuesta vendría a ser una especie de unidad argumentativa abierta a la pluralidad de saberes, pero sin caer en el relativismo epistémico que degeneraría en una suerte de “nihilismo textual”.

Pese a la citada adversidad relativista y la fuerte oposición “objetivista” del científicismo, sugerimos repensar desde la filosofía medieval estos paradigmas científico-filosóficos, y así encontramos en el pensamiento anselmiano una respuesta acertada a estas cuestiones. Como es natural a toda investigación, existen estudios recientes y otros no tanto, por lo cual, inscribimos un primer libro introductorio cuya cualidad contempla un acercamiento a los estudios anselmianos desde la filosofía medieval hasta los filósofos contemporáneos. Este texto fue editado por Alvin Plantinga - *The ontological argument. from St. Anselm to contemporary philosophers*. (1965). Adicionalmente, un segundo estudio más reciente *¿Si hay Dios, quién es?* (2001) del investigador Ricardo Díez, pone en juego con fino detalle cuestiones esenciales al pensamiento de Anselmo. Esta investigación muestra (al igual que el primer texto) un estudio introductorio motivado desde la filosofía anselmiana hasta su recepción por pensadores contemporáneos, particularmente de fenomenólogos franceses. Sin embargo, el nudo central de este libro ha sido el argumento del *Proslogion*, el cual, a partir de la interpretación del autor remarca las nominaciones divinas, la cuestión del Ser y la existencia divina.

¹¹⁵ En investigaciones previas hemos descubierto una gran lista de todos estos pensadores, para lo cual invitamos al lector a revisar los proyectos citados en la bibliografía de nuestra propia autoría. No obstante, citaremos algunos ejemplos: René Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger, Ayer, Plantinga, Russell, Von Balthasar, Jorge Luis Borges.

A consecuencia de lo anterior, ambas investigaciones ponen de relieve la importancia de una recuperación del pensar medieval; pero éste se trata de un repunte crítico y fecundo hacia la apertura con el diálogo contemporáneo acerca del problema de Dios. Se trata solo de algunos puntos de apoyo argumentativos a la cuestión de la corporalidad, impulsando perspectivas más extensas dentro del devenir histórico-filosófico. Será cuestión de tiempo si la filosofía actual resuelve críticamente o no las consecuencias, así de los resultados cientificistas ante la conceptualización que hace del cuerpo. Finalmente, nuestro pretendido es hacer valer un espectro de lo real más amplio de esa corporalidad, y para dicha empresa deben ser asumidos de entrada los presupuestos cristianos; los cuales si permiten ir más allá en comparación al reducto de lo real impuesto por la ciencia moderna. A mediados del siglo XX existieron dos de las más grandes propuestas reconocidas en la historia de la filosofía que han sido parteaguas para todo estudioso de la filosofía medieval en nuestro siglo, nos referimos a tres reconocidos pensadores franceses: E. Gilson, su discípulo P. Vignaux, y Jacques Le Goff. Puede recalcar que los dos primeros dedicaron parte vital a su pensamiento desde la filosofía anselmiana, el tercero más a cuestiones de la corporalidad y categorías muy específicas de la cosmovisión del medioevo. El primero exploró el ámbito ontológico y nominativo del ser y la existencia divina, *id est*, al modo como S. Anselmo lo puso por manifiesto en su controversial *Proslogion*. Sin embargo, más que entrar en esta polémica argumentativa, P. Vignaux alcanzó a ver una continuidad filosófica de San Anselmo a San Bernardo de Claraval. Este *continuum* toma relevancia, pues el monje francés del siglo XII difundió por toda Europa una vasta influencia religiosa y con ello (aun implícitamente) estaría presente las meditaciones teológicas del arzobispo de Canterbury.

De este modo, se traza una línea inspirada en las fuentes medievales pero que ya va configurando nuevas rutas de investigación en nuestro tiempo. La conferencia No.1 dictada en el Pontificio Ateneo San Anselmo el día 21 de diciembre de 2022 por el P. Fernando Rivas presenta un estudio al triple advenimiento de Dios a partir de la teología sacramental de San Bernardo. Si bien es cierto que no queda indicada una cita directa al pensamiento anselmiano, el siguiente argumento elabora de primera mano una reflexión importante a la cuestión de la Encarnación del Verbo en la primera aparición a los hombres; aparición histórica ampliamente tratada en *Cur Deus Homo* y que como ya comentamos S. Bernardo continuó elaborando las mismas cuestiones que el arzobispo de Canterbury:

Conozco un triple adviento del Señor. De hecho, una venida oculta se coloca entre las otras dos que se manifiestan. En la primera, el Verbo fue visto en la tierra y convivió con los hombres, cuando, como él mismo afirma, ellos lo vieron y lo odiaron. En la última venida <<todo hombre verá la salvación de Dios>> (Lc 3,6). Y verá a aquel a quien traspasaron (cf. Jn 19, 37). Oculta es, en cambio, la venida intermedia, en la que solo los elegidos lo ven dentro de sí mismos, y sus almas se salvan. En la primera venida, por lo tanto, vino en la debilidad de la carne, en este intermedio viene en el poder del Espíritu, en la última vendrá en la majestad de la gloria. (Rivas, 2022).

Este no es más que un ejemplo contemporáneo ante las nuevas visiones que poco a poco se van elaborando en nuestro presente. Consideramos que esta investigación ha recuperado a partir de una hermenéutica del *Cur Deus Homo* los temas centrales a la *quaestio* de la Encarnación, la carne, la corporalidad, y el Espíritu en favor de hacer visible y así repensar el origen ontológico material con su nexa espiritual orientado al pensamiento en poder dilucidar como éste aparece en el ámbito de la existencia.

Bibliografía

Aristóteles (2014). *Física*. Madrid, España: Gredos

Alameda, J. (2008) Introducción general. II. Fisonomía moral y espiritual del Santo. En *San Anselmo, obras completas, 2 vols.* (pp.74-83). BAC

_____,(2008) Introducción general. III. San Anselmo filósofo. En *San Anselmo, obras completas, 2 vols.* (pp.84-92). BAC

_____,(2008) Introducción general. IV. Teología anselmiana. En *San Anselmo, obras completas, 2 vols.* (pp.93-145). BAC

_____,(2008) Introducción general. V. Un punto de liturgia. En *San Anselmo, obras completas, 2 vols.* (pp.148-154). BAC

_____,(2008) Introducción general. VI. Suma teológica anselmiana sacada de las obras del Santo Doctor. En *San Anselmo, obras completas, 2 vols.* (pp.155-178). BAC

_____,(2008) Introducción general. VII. Obras de San Anselmo y bibliografía. En *San Anselmo, obras completas, 2 vols.* (pp.179-187). BAC

Antuñano Alea, Salvador (2012). San Agustín, arquitecto del pensamiento cristiano En *Confesiones-Contra los académicos*, pp. IX-LX. Madrid, España: Gredos

Brianceso, E. (2-5 Julio de 1979). *Dos notas sobre Anselmo de Canterbury*. Congreso Internacional “Anselm at Canterbury”

Brill, E.J. (1974). *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*. Leiden. Engbert J. Jonkers. ISBN 978-90-0404158-5

_____,(20 de enero de 2022). *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*. Books.¹¹⁶

Cuadernos monásticos (1994). *Cuadernos monásticos.Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur*. (n° 10). p. 371

116

https://books.google.com.mx/books?id=u_8UAAAIAAJ&lpg=PA138&dq=381%20%22%CF%80%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B5%E1%BD%BB%CE%BF%CE%BC%CE%B5%CE%BD%20%CE%B5%E1%BC%B0%CF%82%20%E1%BC%95%CE%BD%CE%B1%20%CE%B8%CE%B5%E1%BD%B9%CE%BD%22&pg=PA135#v=onepage&q=381%20%22%CF%80%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B5%E1%BD%BB%CE%BF%CE%BC%CE%B5%CE%BD%20%CE%B5%E1%BC%B0%CF%82%20%E1%BC%95%CE%BD%CE%B1%20%CE%B8%CE%B5%E1%BD%B9%CE%BD%22&f=false

Castañeda, Felipe. (2001). Introducción a la filosofía del lenguaje en Anselmo de Canterbury” En Anselmo de Canterbury, *Filosofía del lenguaje*, pp. 13-152. Colombia: Coreas editores

Carrasquer, Ma. (2003). *Matrología I. Madres Orientales. Antropología. Prehistoria. Historia*. Madrid, España: Monte Carmelo

Corti, E. (2010). El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury - Los fundamentos de su itinerario especulativo. México, Neisa, UNSAM

_____, (2014) El libro II de Cur Deus Homo: un antecedente privilegiado para la lógica de la acción. *Revista de la red latinoamericana de filosofía medieval*, Vol. 1 (n° 1), pp. 11-53

_____, (2016). *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury*. Buenos Aire, Argentina: Miño y Dávila Editores.

_____, (2018). *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury – Los fundamentos de su itinerario especulativo*. Estado de México, México: neisa, Unsam Edita, Jorge Baudino ediciones

Castro, Ernesto (2019). *Realismo poscontinental – Ontología y epistemología para el siglo XXI*. España: Materia-Oscura editorial

Contreras, E. (s/f). Módulo I: Introducción y notas. En Contreras, E. (Comp.), *Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV-VI)*. (pp. 1-43). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo II: La vida monástica en Oriente en los siglos IV al VI – 1° parte. En Contreras, E. (Comp.), *Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV-VI)*. (pp. 1-56). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo IV: El monacato cristiano en Siria. En Contreras, E. (Comp.), *Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV-VI)*. (pp. 1-64). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo V: El monacato cristiano en Asia Menor. En Contreras, E. (Comp.), *Introducción a la lectura de los textos del monacato cristiano primitivo (Siglos IV-VI)*. (pp. 1-60). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, (1990). El seguimiento de Jesucristo. Las primeras comunidades cristianas. Las vírgenes y los ascetas cristianos. *Cuadernos monásticos. Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur*, (n° 95), pp. 493-512

Díez, Ricardo. (2001) ¿Si hay Dios quién es?, En *Cuadernos de anuario filosófico*, Serie Universitaria 136. España: Universidad de Navarra

_____, (comp) (2009). *Anselmo de Aosta ayer, hoy y mañana*. Buenos Aires, Argentina: Academia nacional de ciencias de buenos aires

_____, (2009). Necesidad de Cristo en el Cur Deus Homo de San Anselmo. *Cuadernos monásticos*, (n° 169), pp. 229-240

_____, (2015). Características del pensamiento Medieval. En *vita flumen – 10 años en el pensamiento medieval*. Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

_____, (s/f). La Vida y su Noción. Buenos Aires, Argentina. Pontificia Universidad Católica Argentina

Descartes, René (2003). *Discurso del método*. Madrid, España: Espasa Calpe

_____, (2003). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, España: Espasa Calpe

De biran, Maine (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca, España: Sígueme

Ferraris, Maurizio (2016). Realismo por venir. En Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo – la filosofía del siglo XXI* (pp. 170-192). Siglo veintiuno editores: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Ferreira González, J. Emmanuel (2023). *Luis Villoro y Markus Gabriel frente al científicismo todavía presente en el siglo XXI* (n° 100), pp.1-33

_____,(2024). *El sentido de la realidad y la concepción del mundo en la época por venir – Pensando con Luis Villoro, la fenomenología y el nuevo realismo*. Morelia, México: Silla vacía

Gaunilón (2008). Libro escrito en favor de un insensato. En *San Anselmo, obras completas, 2 vols.* (pp.407-415). BAC

Graham, Harman (2016). El camino a los objetos. En Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo – la filosofía del siglo XXI* (pp. 170-192). Siglo veintiuno editores: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Gabriel, Markus (2016). *Por qué el mundo no existe*. Oceano: México

_____, (2020). *Neoexistencialismo – Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Barcelona, España: Pasado-Presente. Gaona, J. (2016). *La actualidad del argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury* (tesis de pregrado). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán

_____, (2019) *Identidad entre Ser y Verdad en la filosofía de San Anselmo de Canterbury* (tesis de Maestría). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán

Gilson, E. (1974). *El realismo metódico*. Madrid, España: Ediciones Rialp

_____, (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, España: Gredos

Gómez, P. (2009). El argumento del Proslogion o la pregunta Cur Deus-Esse. *Anselmo de Aosta ayer, hoy y mañana*, (1ª ed), pp. 27-44

Henry, M. (2001). Encarnación. Una filosofía de la carne. Salamanca, España: Sígueme

Han, Byung-chul (2012). La sociedad del cansancio. Barcelona, España: Herder

_____,(2020). La desaparición de los rituales. Barcelona, España: Herder

Instituto Monástico San Anselmo. (2020). Módulo II: La presencia de la nueva “paideia” cristiana en las primeras reglas monásticas. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La formación del monje (paideia) en la tradición monástica y en la Regla de San Benito*. (pp. 1-29). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo III: La “paideia” y su presencia en la Regla de San Benito. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La formación del monje (paideia) en la tradición monástica y en la Regla de San Benito*. (pp. 1-52). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo IV: La relación filial con Dios según las Sagradas Escrituras y la Regla de San Benito. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La formación del monje (paideia) en la tradición monástica y en la Regla de San Benito*. (pp. 1-46). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo VI: El dinamismo de la paideia en la Regla de San Benito y de Nuestro Padre San Basilio. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La formación del monje (paideia) en la tradición monástica y en la Regla de San Benito*. (pp. 1-44). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo II: El prólogo y los capítulos 1-2. Las figuras de la Regla: La comunidad como Iglesia y la imagen de Cristo en el monje y el Abad. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La presencia del Misterio de Cristo a lo largo de la Regla*. (pp. 1-18). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo III: La imagen de Cristo en el Abad (c.2). En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La presencia del Misterio de Cristo a lo largo de la Regla*. (pp. 1-11). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo V: “Ora et Labora”. El dinamismo litúrgico de la vida cotidiana. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La presencia del Misterio de Cristo a lo largo de la Regla*. (pp. 1-54). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo VI: La liturgia, y el sentido del “Opus Dei”, en la Regla. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La presencia del Misterio de Cristo a lo largo de la Regla*. (pp. 1-37). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo VII: El Oficio Divino en la Regla de San Benito: Su sentido teológico y litúrgico. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *La presencia del Misterio de Cristo a lo largo de la Regla*. (pp. 1-22). Pontificio Ateneo Sant’Anselmo

_____, Módulo IV: Análisis de la sección litúrgica de la RB y las resonancias en el resto de la Regla. En Instituto Monástico San Anselmo (Comp.), *El sentido de la Liturgia de las Horas en la Regla y en la vida del monje*. (pp. 1-41). Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

_____, Módulo V: La revelación del Nombre de Dios en los cinco libros del Salterio, 2ª Parte (Comp). *Los Salmos en la vida del monje*. (pp. 1-32). Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

Juan el solitario (1994). Carta a Hesiquio. *Cuadernos monásticos. Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur*, (nº 110), pp. 367-390. Jakubecki, N. (2015). Los diálogos disputativos de Gilberto Crispino. *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, Vol. IV* (nº 2), pp. 247-270. ISSN: 2014-7430

_____, (2021). El lugar de la exégesis en los diálogos interreligiosos de Gilberto Crispino. En Díez, Ricardo (Comp.) *La exégesis en el pensamiento medieval*. (pp.417-426). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

Kant, Immanuel (2014). *Crítica de la razón pura*. Barcelona, España: Gredos. Le Goff, J. & Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Epublibre

Le Goff, J. & J.C. Schmitt (2003). *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, España: Akal

Marías, Julián. (1944). *San Anselmo y el insensato: y otros estudios de filosofía*. Madrid, España: Revista de occidente

Menapace, M. (1984) Seis reflexiones para un tiempo de rumia. *Cuadernos monásticos. Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur*, (nº 70-71), pp. 295-303

Martínez, Andrés (2015). *La filosofía medieval – De al-Farabi a Ockham*. Buenos Aires, Argentina: EMSE EDAPP

Meillassoux, Quentin (2016). Duelo por venir, Dios por venir. En Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo – la filosofía del siglo XXI* (pp. 101-111). Siglo veintiuno editores: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-De Agostini

_____, (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid, España: Ediciones Encuentro

Negrete, J. (2016). En defensa del mundo. Notas críticas a la ontología hiperpluralista de Markus Gabriel. *Análisis. Revista de investigación filosófica, Vol. 3* (nº 1), pp. 137-147

Los monjes de isla Liquiña (1975). *Cuadernos monásticos. Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur* (nº 33-34), pp.171-234

Palacios, L. (1974). Estudio preliminar sobre la gnoseología de Étienne Gilson. En *Gilson, É. El realismo metódico*. (pp.9-55). Rialp

Pérez de Laborda, Miguel (2010). *Anselmo de Canterbury Esencial*. España: Montesinos-Esencial

Politzer, G. (1977). *Cursos de filosofía. Principios elementales y fundamentales*. México, D.F.: Ediciones de cultura popular

Plantinga, A. (1965). The ontological argument. from St. Anselm to contemporary philosophers. New York, The United States of America: Anchor Books

Rodríguez, C. & Moya, P. (2013) La rectitud es una cierta adecuación: la noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino. *Teología y Vida, Vol. LIV* (n° 4), pp. 651-677

Ramírez, M. (Coord.) (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI

_____, (2016). Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo. *Diánoia, Vol. LXI*, pp. 131-151

Rivas, Fernando. (21 de diciembre de 2022). La teología sacramental de San Bernardo: Liturgia y vida, el advenimiento continuo del Señor. Conferencia online. Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. Facoltà di teología

San Anselmo. (2008). *Obras completas*, 2 vols., contiene texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt, introducción y traducción al español a cargo de J. Alameda, O. S. B., Madrid, España: BAC

_____, (2008). Proslogio, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 353-441. Madrid, España: BAC

_____, (2008). Monologio, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 185-347. Madrid, España: BAC

_____, (2008). De la verdad, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 487-535. Madrid, España: BAC

_____, (2008). Acerca del gramático, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 441-443. Madrid, España: BAC

_____, (2008). Carta sobre la encarnación del Verbo, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 683-688. Madrid, España: BAC

_____, (2008). Por qué Dios se hizo hombre, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 739-743. Madrid, España: BAC

_____, (2021). *¿Por qué Dios se hizo hombre?* Coppel, The United States of America: Ivory falls books

_____, (2009). *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Madrid, España: Tecnos

Sagrada Biblia (1961). Madrid, España: BAC

San Atanasio de Alejandría (1975). Vida de San Antonio. *Cuadernos monásticos. Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur*, (n° 33-34), pp. 171-234

Sierra-Lechuga, C. (2018). El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios. *Open Insight, Vol. IX* (n° 15), pp. 231-295

Vergara, A. Luis (2019). Cristianismo, historia y textualidad (Vol. I). México: Universidad Iberoamericana – Alios Ventos ediciones

Velarde, L. Julián (2009). Introducción, En *Proslogion - Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, pp. 35-68. Madrid, España: Tecnos

Vignaux, Paul. (1983). *El pensamiento en la Edad Media*. México, DF, México: Fondo de cultura económica

Vattimo, Gianni (1987). El fin de la modernidad. Barcelona, España: Gedisa

Vattimo, G. y Rovatti, P (1988). El Pensamiento débil. Madrid: Cátedra

Zañartu, S. (s.f.). *Algunas notas sobre la búsqueda racional de Dios por Anselmo*. Chile: Anales (Sociedad Chilena de Teología)

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión

Programa educativo	Doctorado en filosofía	
Título del trabajo	Hermenéutica estructural estética aplicada al Cur Deus Homo de San Anselmo: Intelección al origen ontológico de la Encarnación	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	José Luis Gaona Carrillo	jose.gaona@umich.mx
Director	José Alfonso Villa Sánchez	jose.villa@umich.mx
Codirector		
Coordinador del programa	Bernardo Enrique Pérez Álvarez	bernardo.perez@umich.mx

Uso de Inteligencia Artificial

Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	No	No existió ningún uso de la Inteligencia artificial

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Traducción al español	No	
Traducción a otra lengua	No	
Revisión y corrección de estilo	No	
Análisis de datos	No	
Búsqueda y organización de información	No	
Formateo de las referencias bibliográficas	No	
Generación de contenido multimedia	No	
Otro	No	

Datos del solicitante	
Nombre y firma	José Luis Gaona Carrillo 
Lugar y fecha	Morelia, Michoacán a 18 de octubre de 2024

José Luis Gaona Carrillo

Hermenéutica estructural estética aplicada al Cur Deus Homo de San Anselmo: Intelección al origen on

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::3117:397316765

Fecha de entrega

22 oct 2024, 1:20 p.m. GMT-6

Fecha de descarga

22 oct 2024, 2:16 p.m. GMT-6

Nombre de archivo

Tesis Doctorado IIF - M.F. Jose Luis Gaona Carrillo.pdf

Tamaño de archivo

2.1 MB

227 Páginas

90,499 Palabras

483,298 Caracteres

14% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Fuentes principales

- 13%  Fuentes de Internet
- 5%  Publicaciones
- 0%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alerta de integridad para revisión



Caracteres reemplazados

26 caracteres sospechosos en N.º de páginas

Las letras son intercambiadas por caracteres similares de otro alfabeto.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.