



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.60289>

CONSTRUCCIÓN Y FUNCIÓN DE
LA FIGURA DEL *GENTIL* EN DOS
DIÁLOGOS MEDIEVALES
LOS PERSONAJES DE GILBERTO CRISPINO
Y DEL PSEUDO-ANSELMO



CONSTRUCTION AND ROLE OF THE FIGURE OF
THE *GENTILE* IN TWO MEDIEVAL DIALOGUES
THE CHARACTERS OF GILBERT CRISPIN
AND PSEUDO-ANSELM

NATALIA G. JAKUBECKI*

Universidad de Buenos Aires / Conicet - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido el 25 de septiembre de 2016; aprobado el 6 de junio de 2018.

* natalia.jakubecki@filo.uba.ar / jakubecki@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Jakubecki. N. G. "Construcción y función de la figura del gentil en dos diálogos medievales. Los personajes de Gilberto Crispino y del Pseudo-Anselmo." *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 267-287.

APA: Jakubecki. N. G (2018). Construcción y función de la figura del gentil en dos diálogos medievales. Los personajes de Gilberto Crispino y del Pseudo-Anselmo. *Ideas y Valores*, 67 (168), 267-287.

CHICAGO: Natalia G. Jakubecki. "Construcción y función de la figura del gentil en dos diálogos medievales. Los personajes de Gilberto Crispino y del Pseudo-Anselmo." *Ideas y Valores* 67, n.º. 168 (2018): 267-287.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En el siglo XI, la literatura dialógica nacida en el seno del cristianismo latino ha incluido en su repertorio de interlocutores a uno que resulta en todos los casos ficcional: el gentil. De allí que quepa preguntarse cuál es el propósito de dialogar con una otredad imaginaria. Se examinan las construcciones identitarias de los dos primeros personajes gentiles de los que hasta ahora se tiene noticia: el de la *Disputatio christiani cum gentili* de Gilberto Crispino y el de la *Disputatio inter christianum et gentilem* del Pseudo-Anselmo. A partir de estas construcciones, se discutirá la función que cada gentil desempeña en su respectivo diálogo, con el objetivo de establecer qué relación mantienen estas identidades dialogantes con la *intentio operis*.

Palabras clave: Gilberto Crispino, Pseudo-Anselmo, diálogo, gentil, razón.

ABSTRACT

In the 11th century, the dialogical literature that emerged in the context of Latin Christianity included, among its repertoire of interlocutors, one that was always fictional: the Gentile. Thus, the question arises as to the purpose of entering into dialogue with an imaginary other. The article examines the constructions of identity of the first two known Gentile characters: that of Gilberto Crispino's *Disputatio christiani cum gentili* and that of Pseudo-Anselm's *Disputatio inter christianum et gentilem*. On the basis of these constructions, we discuss the role played by each Gentile in his respective dialogue, in order to establish the relationship between these participating identities and the *intentio operis*.

Keywords: Gilberto Crispino, Pseudo-Anselm, dialogue, Gentile, reason.

Introducción

Para la cristiandad medieval, aquel que no se adhiere a la fe que se considera verdadera, es decir, el infiel, es uno de los grandes *otros* (después de la divinidad misma, junto con el hereje). Como en todas las épocas, en la Edad Media existieron diferentes modos de conjurar esa otredad, siempre que, real o imaginaria, fuera percibida como una amenaza. Los modos del cristianismo fueron, por ejemplo, la segregación topológica, como las juderías, o la exterminación bélica impulsada contra los musulmanes. Pero, afortunadamente, también hubo formas menos físicas de enfrentarse a la otredad, ligadas a la reflexión teórica, entre las cuales se encuentra la literatura dialógica.

A partir del siglo XI afloran en Occidente textos en los cuales se representan, de manera ficcional, encuentros entre cristianos y judíos, muchas veces con bases reales, en los cuales los personajes exponen los fundamentos de sus respectivas creencias. En la comunidad cristiana latina –objeto de nuestro estudio– muchos de estos textos han sido, correcta o incorrectamente, adscriptos a la llamada *polémica adversus iudaeos*. Pero no todos los personajes fueron judíos. Paulatinamente, en especial a partir de la nueva centuria, se fueron sumando interlocutores menos frecuentes: musulmanes (entre los infieles), cátaros e incluso ortodoxos de la Iglesia oriental (entre los herejes) y, la figura que aquí nos compete: el gentil.

Si bien con *gentilis* la cristiandad se ha referido por vía negativa a los no judíos y no cristianos, una amplitud referencial considerable, en lo que respecta específicamente a estos personajes, todos ellos coinciden, como afirma Marenbon, en ser *pure figments of the imagination*, cuyos autores no les adjudican una existencia real (cf. 151). Por eso cada pensador que ha recurrido a esta figura le ha otorgado los rasgos identitarios y el *corpus* de creencias que creía convenientes para llevar a cabo su propósito. ¿Cuál es, pues, el propósito de dialogar con una otredad indefinida o, más aún, ficcional?

Podría creerse que quienes han recurrido a esta figura tuvieron la intención de hacerla oficiar como un representante de la razón natural y, por tanto, como un juez imparcial ante la exposición de una o más doctrinas de fe. En el recurso a este interlocutor, entonces, pareciera subyacer el supuesto de que la fe del personaje, cuya identidad religiosa coincide con la del autor, es lo suficientemente racional como para que el veredicto sea positivo. Pero un análisis detenido nos indica que no necesariamente ha sido así en todos los casos.

Pensemos, por ejemplo, en el enigmático Filósofo¹ de las *Collationes* de Pedro Abelardo. Si bien la crítica aún está lejos de ponerse de acuerdo con respecto a su identidad y función en la obra, coincido con Von Moos en que este gentil, que sigue la ley natural y cree en un solo Dios (cf. Abelardo §1 2), le sirve a Abelardo para encubrir sus propias críticas hacia los miembros más intransigentes de la comunidad cristiana (cf. Von Moos 55). Pero quizás el contraejemplo más evidente se encuentra en el *Libre del gentil e los tres savis* de Llull, en el que los tres sabios –uno judío, uno cristiano y uno musulmán– se retiran sin esperar el dictamen definitivo del gentil ante quien habían expuesto sus respectivas doctrinas. El gentil luliano, un filósofo y ateo que “no tenía ninguna noticia de la existencia de Dios” (Llull 12), es una caracterización extraordinaria para la mentalidad medieval (cf. Marenbon 156).² El ateísmo de este personaje constituye justamente el pretexto narrativo que da lugar al desarrollo de una argumentación que pone de manifiesto las bases comunes de los tres grandes monoteísmos, al tiempo que prescinde de las autoridades en las que radican sus desacuerdos. Vemos, entonces, que la construcción identitaria del Gentil sirve al propósito para el cual este personaje fue introducido en el diálogo. Este propósito no consiste en legitimar la verdad cristiana ante el tribunal de la razón natural, aun cuando el Gentil desempeña el papel de espectador imparcial.

El personaje de Llull, sin embargo, es uno de los últimos gentiles ficcionales que concibe la Edad Media. Para encontrar a los primeros de los que hasta ahora se tenga noticia, debemos remontarnos a los siglos XI y XII, en los que encontramos a los gentiles de la *Disputatio christiani cum gentili* de Gilberto Crispino y de la *Disputatio inter christianum et gentilem* del Pseudo-Anselmo (PSA). En las páginas siguientes se examinarán las construcciones identitarias de dichos personajes y, a partir de ellas, se discutirá la función que cada uno desempeña en su respectivo diálogo, con el objetivo de establecer qué relación mantienen estas identidades dialogantes con la *intentio operis*.

-
- 1 De ahora en adelante se utilizará mayúscula inicial para señalar la referencia a personajes literarios, y minúscula cuando se trate de una referencia general.
 - 2 Aunque es cierto que la Edad Media no fue capaz de concebir el ateísmo en su dimensión más literal, viene a la mente la figura del necio del *Proslogion* de Anselmo, que dijo en su corazón “no hay Dios”, y que coincide con la de Sal. 14 (13): 1. Sin embargo, no es ocioso recordar que este necio es una figura lógica, no dialógica: funciona como antítesis en un argumento *ad absurdum*, pero no es “alguien” con el que se dialogue, esto es, frente al cual se expongan ideas, ni de quien se espere una respuesta. Pero, además, aunque así lo fuera, existe una diferencia fundamental: mientras el Gentil luliano carece por completo de la noticia de la divinidad, el necio está informado, pero, justamente a causa de su necedad, no admite la existencia real de aquel a quien tiene en su pensamiento.

Los textos y sus autores

Antes de comenzar el análisis, conviene que nos detengamos brevemente en la presentación general de los textos y sus autores.

La *Disputatio Christiani cum Gentili* (DCG)³ fue escrita por Gilberto Crispino, abad de Westminster, antiguo discípulo e íntimo amigo de Anselmo de Canterbury (cf. Robinson 1-50). Se conserva únicamente en el London, British Library, ms Add. 8166, ff. 29^r-36^v. Los estudiosos han establecido su fecha de composición entre 1093 y 1094, esto es, inmediatamente después de su antecesora, la *Disputatio Iudei et Christiani* (DI). Ambas obras fueron escritas bajo la inspiración que Gilberto habría obtenido tras el encuentro con Anselmo en el invierno de 1092. De hecho, resulta significativo que parte de los argumentos de Crispino en estos dos diálogos sean semejantes a los esgrimidos por Anselmo en *De Incarnatione Verbi* y *De Casu Diaboli*, y a algunos de los que años después se hallarán en *Cur Deus Homo*. Sobre la elaboración de esta última se han presentado dos hipótesis: o bien Gilberto aprovechó algunas ideas, todavía *in nuce*, que Anselmo le adelantó en 1092, o bien es posible que ese encuentro diera lugar a elaboraciones conjuntas que luego cada uno puso por escrito en sus respectivas obras (cf. Southern 78-99).

La obra inicia con un marco narrativo ficcional en el cual Gilberto cuenta que había sido invitado “con amigable violencia” (*amica me uiolentia cepit tradere post se*) (DCG §1 5-6) a acudir a un lejano lugar en el que un cristiano y un gentil, “hábil atacante de la fe cristiana en la exposición de argumentos” (*christiane fidei sub rationis executione callidus impugnator*) (DCG §4 25-26), estaban llevando a cabo una disputa acerca de la verdadera religión. Esto ha sido interpretado por Southern como una alegoría de Anselmo instando a sus pupilos a encontrar argumentos racionales para el entendimiento de la fe (cf. 96).

La disputa se desarrolla en términos cordiales, aunque no por eso carece de rigor y sutilezas teóricas. Su estructura, sin embargo, no posee la cadencia de una conversación real, en la que el intercambio es dinámico y a cada pregunta puntual le sucede su respuesta. En su lugar, Gilberto presenta una disputa estructurada a partir de siete grupos de intervenciones, todos ellos iniciados por el gentil, quien propone una serie de objeciones diferentes que serán respondidas por el cristiano retomando en orden cada una de ellas. Con todo, este esquema general presenta algunas variaciones: al inicio de la respuesta a la quinta intervención, el cristiano afirma explícitamente que responderá, pero no conservará el orden (cf. DCG §54 29-30); ya hacia el final, la simetría se quiebra por completo, pues el gentil decide abandonar la disputa y su lugar es ocupado por un espectador.

3 Esta obra se citará por número de párrafo y líneas.

A riesgo de simplificar la riqueza del contenido, podemos resumir la temática de cada grupo de la siguiente manera: grupos 1 y 2 (§§5-10): formulación de reglas, consideraciones sobre las *Auctoritates* y la razón. Grupo 3 (§§11-22): inmutabilidad de Dios, justicia divina, razón y libre albedrío. Grupos 4 y 5 (§§23-63): exégesis bíblica y observancia de la ley, justificación por la fe, venida del Mesías. Grupo 6 (§§64-73): posibilidad y necesidad de la encarnación. Grupo 7.a (§§74-82): consideraciones finales del Gentil y reparos sobre el uso de la razón para demostrar la Trinidad. *Impasse* donde se explica el cambio de interlocutores (§§83-85). Grupo 7.b (§§86-108): Trinidad y salvación, exhortación final.

Por su parte, la *Disputatio inter christianum et gentilem* (DPSA)⁴ data al menos de la segunda mitad del siglo XII según el Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms theol. lat. fol. 276, ff. 48^v-55^v, el más antiguo de los diez que se conservan con la transcripción total o parcial de la obra. Sin embargo, su autoría se encuentra todavía en discusión y, por consiguiente, no se ha podido establecer la fecha exacta de su composición. Aunque en algunos manuscritos esta disputa ha sido adscripta a Anselmo de Canterbury, y aunque, tanto las temáticas abordadas como su resolución evidencian la huella del pensamiento anselmiano, Wilmart –cuyo trabajo ha servido de base para que Schmitt produjera su edición crítica de las obras de Anselmo– descarta que el arzobispo haya sido su autor (cf. Wilmart 11 n. 4). A partir de ello, Abulafia sostiene que el opúsculo es espurio (cf. 1992 142). Por estas razones, la mayor parte de los investigadores actuales se refieren al autor como el “Pseudo-Anselmo”. Ahora bien, para realizar dicha conjetura –que aparece en una nota a pie de página, en un artículo dedicado a discriminar la autenticidad de varias homilias atribuidas a Anselmo–, Wilmart se basó en un grupo de manuscritos del siglo XIV, aunque también con-signa el códice London, *British Library* ms Royal 5 E xiv, ff. 70ra- 74rb, que data del siglo XIII, entre aquellos en los cuales aparece la obra. Con todo, esta evidencia paleográfica resulta insuficiente como prueba definitiva, dado que el autor no advirtió la existencia de dos manuscritos más antiguos que datan del siglo XII y en los que, además, la disputa continúa.⁵ Además, Wilmart no ofrece argumentos que apoyen su postura; simplemente afirma que el texto no es de Anselmo. Sin embargo, es interesante que, a pesar de todo, considere que el texto coincide con la parte principal la DCG de Crispino, situándolo, así, al menos en el mismo círculo de producción. Por el contrario, Mews, gracias a quien poseemos la única transcripción de la disputa y que sí ha trabajado con

4 De ahora en adelante, se citará esta obra por número de página.

5 El Hereford Cathedral ms O.I.xii, ff. 82^r-107^r y el Berlin, Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz, ms theol. lat. fol. 276, ff. 48^v-55^v (cf. Rose no. 354 177-178).

los códices omitidos por Wilmart, no descarta por completo que forme parte del *corpus* anselmiano (cf. 77-79). Dado que por el momento no poseo suficientes elementos que me permitan refutar o confirmar la hipótesis de Mews, he preferido seguir utilizando la denominación de PSA para referirme a su autor.

Este diálogo es llamativamente similar al de Gilberto en al menos tres aspectos, que más adelante analizaremos en detalle: a) el contenido doctrinal del cristianismo pretende ser discutido a partir de la sola razón, b) el interlocutor del cristiano es un gentil y, aun así, c) las intervenciones finales tienen lugar entre un discípulo y su maestro. Sin embargo, existen también grandes diferencias entre ambos, de las cuales, por el momento, nos interesa señalar dos. En primer lugar, el cambio de las identidades dialogantes hacia el final responde a causas distintas. En segundo lugar, existen marcados contrastes de estilo. En efecto, en la *Disputatio* del PSA, la conversación carece de un marco narrativo que nos brinde algún indicio de los motivos o circunstancias que dieron lugar al diálogo. El trato entre los interlocutores no es precisamente cordial, ya que en más de una oportunidad el cristiano reacciona con dureza ante ciertas declaraciones del Gentil, quien, a su vez, adopta un tono sarcástico en ocasiones. La dinámica tampoco se acerca a la de un diálogo real, pero esta vez porque las intervenciones del Gentil, por lo general, se resuelven en breves unidades enunciativas o interrogativas que dan lugar a las extensas exposiciones del cristiano. De hecho, el reducido espacio que se le concede a la voz del otro hace pensar que este no es más que una excusa para el discurrir de la razón cristiana, mientras que las largas y agudas objeciones del gentil de Gilberto exceden lo que podría interpretarse como una mera cuestión de *politesse* entre personajes, pues le sirven al autor para introducir ordenadamente cada una de las proposiciones sobre las que desea pronunciarse. En resumen, las características expositivas de la obra del PSA se ajustan por completo a los diálogos que Cardelle de Hartmann clasifica como *didácticos*, es decir, aquellos que tienen por objetivo “instruir a sus destinatarios en los temas básicos de teología” y “fortalecer a los cristianos en su fe” (105).

Entre los problemas planteados por el gentil y resueltos por el cristiano (a saber: la racionalidad y necesidad de la Encarnación, la omnipotencia divina, el pecado y la redención, la virginidad de María, los efectos visibles de la pasión de Cristo, y los sacrificios y sacramentos, en especial el bautismo y la eucaristía)⁶ encontramos una vez más cierta semejanza con algunos de los que se desarrollan en el *Cur Deus Homo*.

6 El tratamiento de los sacramentos se encuentra únicamente en el Hereford Cathedral MS O.I.xii, f. 104^v.

Representación de los gentiles

El gentil de Gilberto Crispino

Lo primero que sabemos del gentil que construye Gilberto es que, al igual que su interlocutor cristiano, es un filósofo, algo que el autor se encarga de subrayar en dos oportunidades. Apenas iniciado el texto, dice: “Una disputa acerca del culto al único Dios y la verdadera unidad de la fe había sido emprendida por dos filósofos” (DCG §1 1-2) e, inmediatamente antes de abrir la disputa, dice: “El debate se daba entre dos filósofos de gran fama pero de diferentes convicciones (*sectae*)” (DCG §4 24-25). Y, como anticipamos, el primer requisito en el que ambos interlocutores concuerdan es el de llevar a cabo su empresa omitiendo todo apoyo en las respectivas autoridades y, por tanto, apelando únicamente a la razón, “pues la verdad y la razón –afirma el gentil– no deben ser refutadas por nadie, sino seguidas por todos y en todas partes” (DCG §11 26-27). Además, porque ello permite que ambos diserten sobre el tema en paridad de condiciones (*ex equo disputemus pari oratione*) (DCG §8 28-29).

El hecho de que este gentil se encuentre en relación simétrica con un cristiano *también filósofo*, no solo pone de manifiesto que ambos son pares intelectuales, sino también permite suponer que son maestros de artes liberales, más precisamente, de alguna disciplina del *Trivium*. En este sentido, los párrafos del marco narrativo que se encuentran entre la primera y la segunda atribución del calificativo “filósofo” son sumamente significativos. Gilberto cuenta que, cuando él y su amigo llegan adonde se llevaba a cabo la disputa, nota que fuera del recinto se hallan jóvenes estudiantes debatiendo sobre géneros y especies, Aristóteles y Porfirio, lógica y gramática... Si bien es evidente que esta convención filosófica es producto de la imaginación de nuestro autor, no es arriesgado pensarla como una representación de algunas reuniones que ya en la época comenzaban a darse fuera de los claustros y, lo que nos interesa, como el entorno habitual de estos dos dialogantes (*cf.* Robinson 74). De allí que la utilización del término *disputatio* para referirse al encuentro no resulte indiferente.⁷ Sin embargo, como nota Southern, los debates de los jóvenes se llevan a cabo fuera del recinto, mientras que la disputa central, la de nuestros personajes, tiene lugar dentro, lo que puede interpretarse como una manera de explicar alegóricamente

7 Si bien aún falta más de un siglo para que las *disputationes* adopten su forma escolástica, es notorio cómo el término ya comenzaba a emplearse en el siglo XI para dar cuenta de los debates públicos con base en los principios de las *artes sermocinales*. Para una breve historia del uso del término y sus variantes, véase *disputatio* en Magnavacca (*cf.* 221-222).

que las disciplinas *sermocinales* no son sino una propedéutica para cuestiones de índole teológica (cf. 96). De hecho, dos veces aparece en el texto un uso retórico de la antítesis que pone de manifiesto la intención del autor de marcar esta diferencia. Para que sea más evidente, conviene citarlas en latín: “*Intrauit ille domum, quia erat de intraneis; enim remansi quia eram extraneis*” (DCG §1 1-2); “*Ecce ab eis qui erant intus uenit ad nos qui eramus foris*” (DCG §4 21-22).⁸

Ahora bien, una vez iniciada la disputa, se advierten dos nuevos rasgos identitarios en este Gentil, que, en principio, podrían parecer contrapuestos. Por una parte, afirma que él y los suyos son *pagani* (cf. DCG §14 26-27), por otra, que es monoteísta, pues la razón natural lo ha conducido a él y a su grupo de pertenencia a afirmar que: “existe un único Dios y, puesto que no existen ni pueden existir muchos dioses, lo sabemos fuera de toda duda” (DCG §23 26-27). Si Gilberto se detiene en hacer estas aclaraciones, es quizá porque, si bien todo pagano es gentil, no todo gentil es necesariamente pagano.⁹ En el siglo XI, “pagano” era un término que, por lo general, remitía a diferentes cultos politeístas de la Antigüedad, pero también –dependiendo de cada autor– a musulmanes. Tal sería el caso, por ejemplo, de los *pagani* a los que Anselmo se refiere en *Cur Deus Homo* (cf. Roques); obra que, insistimos, es muy cercana a la de nuestro autor. Este monoteísmo explícito ha llevado a algunos estudiosos a sospechar que, en efecto, el gentil bien podría identificarse con un sarraceno (cf. Hildebrandt 41). Pero, por una parte, se debe notar que ni el personaje hace referencia explícita alguna al *Corán* –lo que, con todo, no es suficiente para descartar esta posibilidad–, ni tampoco en sus argumentos puede identificarse alguna tesis islámica. Por otra parte, sí existen algunos pasajes en los que parece que el autor estaría pensando más bien en un representante de la Antigüedad clásica –más específicamente, un filósofo romano–. Por ejemplo, cuando el cristiano se refiere a las “instituciones civiles y libros escritos acerca de conservar la república” de su interlocutor (cf. DCG §36), o cuando el gentil le reprocha al cristiano el burlarse de Virgilio (cf. DCG §65 23-25). Así pues, mientras que la presunción de musulmán puede ser descartada –tal como lo hacen varios estudiosos (cf. Abulafia 1995 44)–, se debe conceder que ese primer intento de Gilberto por darle un aire contemporáneo a su

8 “Él entró en la casa, pues era del círculo íntimo; pero yo permanecí fuera, pues era un extraño”; “He aquí que uno de los que estaban dentro vino hacia nosotros, que estábamos fuera”, respectivamente.

9 El uso del término “pagano” por parte del cristianismo ha sido problemática desde siempre para los estudiosos, pues difiere no solo en cada autor, época y región, sino incluso en cómo se entiende hoy desde diferentes áreas disciplinares contemporáneas; véase a propósito Cameron (2011). Sin embargo, la intención de este trabajo no es entrar en un debate actualmente abierto, sino analizar la referencia puntual de Crispino en este diálogo.

gentil se diluye rápidamente en la superposición de las otras identidades sugeridas: un maestro de artes y un filósofo romano. Pero aún hay más.

Aunque la intención explícita de los personajes de Gilberto es la de someter al juicio de la razón los fundamentos de la “verdadera fe” (DCG §1 3-4) sin recurrir a ninguna *auctoritas*, para lo cual postula a este *callidus impugnator* de fe la cristiana (DCG §4 26) que funciona a modo de antítesis, es llamativo que tanto el cristiano como el gentil olviden rápidamente su propósito. El gentil no acepta la autoridad de las Escrituras, las cuales no solo admite conocer (*cf.* DCG §11 24-26, §48 18-26); también sostiene que tanto el Evangelio de Jesucristo como la ley de Moisés fueron dados por un mismo autor, y que, en consecuencia, judíos y cristianos deberían observar la misma ley, esa que él no acepta y, por tanto, que lo diferencia de ambos (*cf.* DCG §8). No obstante, es él quien ya desde los primeros párrafos recurre al Antiguo Testamento para exponer la mayor parte de sus objeciones (*cf.* DCG §6 8-11). Y, lo que resulta más significativo, dichas objeciones se acercan a aquellas que usualmente el judaísmo le ha presentado al cristianismo, tales como arrogarse la correcta interpretación de la ley o la racionalidad de una deidad unitrina. De hecho, coinciden en gran parte con las que el personaje del judío le propone al cristiano de Gilberto en la *Disputatio Iudei*, la cual, según Crispino, está basada en una serie de debates reales (*cf.* DI). Al respecto, Jacobi observa que este gentil seguramente tendría menos objeciones ante un judío (*cf.* 133).

Finalmente, este gentil, filósofo y monoteísta, que apela al Antiguo Testamento para proponer objeciones tradicionalmente judías, expone también algunas cuestiones que el cristianismo se planteaba a sí mismo, como por qué Dios no previno el pecado original (*cf.* DCG §12). Abulafia ha señalado que en esos pasajes puede hallarse una faceta identitaria en la que podría pensarse en un cristiano que ha suspendido provisionalmente la fe en todo aquello que le resulta incompatible con la razón (de allí que mantenga su creencia en un único Dios) hasta que logre comprenderlo; como una especie de anticipo de esos *infideles* a cuyas objeciones Boso pondrá voz en *Cur Deus Homo* (*cf.* 13 *et passim*), y en la que, veremos, coincidiría con el Gentil del pSA (*cf.* Abulafia 1992 137-138).

En resumen, Gilberto presenta en este diálogo una figura extremadamente ambigua, tan solo un personaje infiel que no pertenece a ninguna religión en particular. En efecto, todas estas identidades convergentes y en tensión hacen del gentil un personaje puramente ficcional que recuerda, sin dudas, a la no menos enigmática figura del Filósofo de las *Collationes* de Pedro Abelardo.¹⁰ De ahí que Westermann, con quien

10 Si bien ameritaría una investigación concreta, es, incluso, posible afirmar que tal vez Abelardo se haya inspirado en la disputa de Crispino (*cf.* Marenbon y Orlandi XL n. 76).

coincido, afirme que esta construcción es deliberada, ya que le es útil a Gilberto para exponer las diversas cuestiones que se propuso plantear (cf. 377). Todas, excepto una.

Al momento de explicar la doctrina de la Trinidad, el cristiano elude la cuestión retomando el tema anterior, tras lo cual el gentil se retira airado de la conversación, diciendo:

Sobre aquella cuestión que propuse acerca de la trinidad en la unidad de la divinidad, como creo, no quieres disputar conmigo puesto que no puedes presentarme alguna razón, ni con el arte de la disputa fuiste capaz de obtener mi adhesión de alguna manera. (DCG §82, 7-9)

Y es así como su lugar es ocupado por un tercer personaje, un cristiano que estaba presente en la reunión y que de buena gana asume el papel de un discípulo “que interroga con humor apacible” (*animo mansueto*) (DCG §84 20), que quiere aprender y no “cuestiona con intención de discutir” (*non altercanter animo questionantis*) (DCG §84 20-21). El cambio de interlocutor permite a Gilberto recurrir a la autoridad del Nuevo Testamento para, recién entonces, comenzar con su exposición sobre la Trinidad, dado que, como había señalado antes, se trata de un tema que resulta más cómodo hablar entre cristianos (cf. DCG §54).

El Gentil del Pseudo-Anselmo

Pasemos ahora a la *Disputatio* del PSA. Como hemos anticipado, en esta obra no encontramos ningún marco narrativo que nos permita conocer de manera explícita las circunstancias del diálogo, ni algún rasgo identitario de los interlocutores, más allá del nombre con el que aparecen adscritas sendas intervenciones. Sin embargo, no por ello es una empresa imposible, pues las mismas disertaciones ofrecen ciertos indicios. De hecho, la primera participación del gentil, quien abre el diálogo, es tan crucial como desconcertante:

Quisiera aprender por qué (*cur*) la majestad divina se humilló con los dolores de la naturaleza mortal y los oprobios de la cruz. Lo que, ciertamente, no quiero que me sea probado por la autoridad de vuestras Escrituras, en las que no creo; pero si se hizo de manera razonable (*rationabiliter*), pregunto cuáles son esas razones. (DPSA 86)

Estas líneas nos permiten saber, entonces, que este gentil no cree en las Escrituras sino en la razón. Sin embargo, notemos que en lugar de pedir explicaciones acerca de *cómo* fue posible la Encarnación, como podría esperarse, lo que está demandando es entender su *porqué*. En otras palabras, la partícula interrogativa ‘*cur*’ supone la previa aceptación de este misterio cristiano. En pocas líneas, el PSA demuestra que el gentil conoce el Evangelio –y, por lo tanto, permite que pueda

ser considerado un coetáneo–, pero, al mismo tiempo, ha borrado su identidad de infiel, más aún, lo ha cristianizado. Al respecto, Abulafia sostiene que pareciera que el autor aún no decidió si su personaje será un cristiano portavoz de las dudas de infieles, una vez más como Boso, o un infiel directamente (cf. 1992 143).

La cuestión se dirime a favor del segundo término de la alternativa, no tanto porque el Gentil trata de “vanidosos” a los cristianos (*sicut uanitas christianorum predicat*) refiriéndose a la ignominia que representa una deidad encarnada y crucificada (cf. DPSA 87) –lo que, de todas maneras, constituye por sí mismo un indicio–, sino porque, después de escuchar la explicación del cristiano acerca del pecado y la necesidad de que el hombre se reconcilie con Dios y con el Hombre *al mismo tiempo*, le replica con mordacidad aquello que en el principio pareció aceptar:

Según veo, te esfuerzas en exponer cosas imposibles. De ningún modo puede hacerse que el creador sea creatura. Pero como la fábula no siempre daña, sino que a veces deleita su novedad, si quieres proseguir, yo te ofreceré mis oídos (DPSA 89).

A partir de esta intervención estamos ante la presencia de un infiel, sí, pero indeterminado, por cuanto es definido principalmente por aquello en lo que no cree, esto es, las Escrituras y la Encarnación. Y si bien es posible conjeturar su monoteísmo desde el momento en que da por sentada la existencia de un solo Dios, lo cierto es que su único rasgo identitario explícito es la aceptación de la explicación racional y alejada de toda autoridad escrita. Aceptación que, con todo, no es suficiente para arriesgar alguna correspondencia más específica –por ejemplo, un filósofo de la Antigüedad clásica–, como en el caso del gentil de Crispino, aunque es cierto que aleja cualquier sospecha de que pueda tratarse de un judío.

Otra diferencia entre ambos personajes radica en que las dudas que manifiesta el gentil del PSA –todas ellas derivadas de la pregunta inicial acerca de la humillación que supone la idea de Dios encarnado– son más cercanas a las que el propio cristianismo intentaba dar respuesta, y solo reflejan a grandes rasgos aquellas con las que el judaísmo tradicionalmente objetó los fundamentos de la fe cristiana, como las que hemos mencionado antes. Podemos decir, entonces, que, a pesar de su ambigüedad, son dos y no tres las identidades que convergen en este personaje.

Sin embargo, tras la mitad de la disputa y en su progresiva ansiedad porque su interlocutor acepte su explicación, el cristiano le pide al gentil en dos oportunidades que crea para poder entender, recurriendo en ambas ocasiones a la sentencia bíblica acuñada por Agustín:

“*Nisi credideritis non intelligetis*” (DPSA 90).¹¹ Crispino le había pedido igualmente a su interlocutor que cediera por un momento a la fe para poder comprender, pues también “en los estudios de las artes liberales admiten la autoridad quienes se acercan a su aprendizaje” (DCG §15 33-1). Si bien ambos, a su manera, incumplen el cometido de racionalizar el misterio, creemos que este pedido responde a exigencias argumentativas diferentes. Aunque quedará claro más adelante, por ahora basta señalar que, mientras el cristiano del PSA está convencido de que solo la fe vuelve inteligibles sus propios postulados –lo que hace genuino su pedido–, en Gilberto se trata de una cuestión metodológica, pues el autor-personaje necesita apelar a la autoridad de las Escrituras allí donde la explicación racional le resulta insuficiente; de ahí que luego recurra al cambio de interlocutor.

Pero lo interesante es lo que sucede después de ambas peticiones: en tanto que el gentil de Crispino, que aun haciendo “como si” creyera, nunca llega a convencerse y abandona la disputa, el cristiano del PSA sí logra convertir a su contrincante. Y esta conversión es progresiva: después de la rotunda reticencia del principio, el gentil pasa primero a considerar que las respuestas cristianas son “cercanas a la razón” (*proximum est rationi*) (DPSA 93), y luego admite que la salvación es anunciada “razonablemente” (*rationabiliter*), aunque sigue inquiriendo como si las respuestas no lo satisficieran del todo (cf. DPSA 94). El cristiano apela a la experiencia y ofrece como evidencia empírica los efectos de la Pasión, dando a entender con ello que, en este punto, quien no cree es porque no quiere: “Pero como no quieres ver los efectos del suceso [sc. la Pasión], no puedes; de ahora en más permaneces incrédulo de un modo condenable (*dampnabiliter remanes*)” (DPSA 93). En un segundo momento, el Gentil por fin es persuadido y afirma: “Admito que hasta ahora me he equivocado, y reconozco en el corazón y la boca que Cristo es verdadero Dios, y el autor y restaurador de la verdadera salvación” (DPSA 95). El proceso de conversión se muestra también en la sucesión de apelativos que recibe el personaje, quien, de *Gentilis* pasa primero a ser *Fidelis*, luego *Discipulus* y, finalmente, *Discipulus fidelis* (cf. DPSA 96). De modo que el disputante, aquel que se mofaba del cristianismo, se convierte en un alumno creyente que desea aprender y, en consecuencia, el cristiano se transforma en *Magister*.

Ahora bien, el modo en que tiene lugar la conversión nos remite a una cuestión que, sin pretender agotar aquí, resulta insoslayable.

11 En Agustín, esta sentencia se encuentra en *Sermones* 43, 7 y 118, 1; *In Io. Ev.* 29,6; y *De magistro* 11, 37 y coincide con Isaías 7: 9, tanto en la versión de la *Vetus Latina* como en la de la misma *Septuaginta* (“καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε”), pero no con la de la *Vulgata*, la que manejaron usualmente los medievales, la cual dice: “*nisi crederitis, non permanebitis*”.

Dado que el cristiano prácticamente no se apoya en las Escrituras, y que la mayor parte de sus argumentos son dialécticos y empíricos, por momentos pareciera que el PSA confía en que la verdad cristiana es accesible por medio de la razón natural. Nederman afirma que es la *compelling rationality* de los argumentos cristianos lo que logra convencer a este gentil (cf. 28). Sin embargo, notemos que esta conversión se inicia a partir de la doble exhortación a la fe. Además, en varios pasajes el autor pone de manifiesto el espíritu agustino-anselmiano, según el cual solo entiende aquél que cree, bajo el supuesto de que la verdad de los contenidos de la fe son accesibles a una razón iluminada, aquella que previamente orientó su voluntad a Dios: “Si no despreciaras tanto aplicar la fe a la razón, [...] no solo no rechazarías la verdad, sino que tú también gozarías siendo iluminado por su misma claridad”, dice el Cristiano (DPSA 91). El PSA deja entrever, incluso, que como la fe proviene de un movimiento de la voluntad antes que del intelecto, la infidelidad no es más que obstinación y, por tanto, todo infiel es culpable de su infidelidad. Así, la identidad de *Fidelis* que media entre la de *Gentilis* y la de *Discipulus* resulta clave: para PSA, antes de comenzar a comprender la fe, es necesario poseerla.

Función de los personajes y propósito de los textos

Hemos visto ya que el multifacético gentil de Gilberto resulta una representación ficcional que reúne al menos tres niveles identitarios: un gentil con perfil romano que no acepta las leyes reveladas y que se autodenomina pagano, un judío que apoya parte de sus objeciones en el Antiguo Testamento y muestra especial rechazo al dogma de la Trinidad, y, finalmente, un cristiano dialéctico que cuestiona los misterios de su propia fe. De todas estas filiaciones, la más llamativa es la judía, ya que, como afirma Abulafia, si Gilberto ha utilizado un gentil en lugar de un judío, como hizo en su anterior disputa, fue precisamente porque quería poner en su boca objeciones al cristianismo nacidas de la razón natural y no de otra filiación religiosa (cf. 1992 138). Según Abulafia, este es uno de los motivos por los que el texto fracasa en su propósito de explicar la verdad cristiana por la sola razón. A ello se le suma la introducción del Discípulo que, finalmente, reflejaría la incapacidad del propio Gilberto para cumplir la misión que se había propuesto (cf. 1984 72).

Sin embargo, la presencia de inconsistencias en la construcción del personaje, sumada a la imposibilidad de mantener el trato autoimpuesto de no apelar más que a la razón, no implica necesariamente que la disputa entera sea un intento fallido. Creo, más bien, que se trata de cuestiones diferentes. Respecto de los personajes, es cierto que ni el Gentil logra ser un representante de la razón natural (al menos no exclusivamente), ni el cristiano logra atenerse a ella. Pero no sucede lo mismo con el

diálogo. Si, tal como sostiene Abulafia, la obra completa “*is governed by the notion that perception of God goes beyond human powers of reason*” (1984 72), esto no es porque Gilberto haya sido incapaz de explicar racionalmente las verdades de la fe, sino porque *quiso* demostrar que ello no es posible, que misterios como los de la Trinidad son cuestiones de fe y no de razón. De hecho, cuando trató sobre la observación de la ley y la adecuada exégesis bíblica, no solo no tuvo grandes dificultades en su exposición, sino que incluso logró convencer al gentil de que no existe contradicción alguna en las Escrituras (cf. DCG §64 12-14). Más aún, una vez que el gentil se retira de la disputa, el cristiano, que ya se siente libre de apelar al Nuevo Testamento, afirma:

El Señor ordenó que no diéramos lo sagrado a los perros, y cuando hablamos de tales sacramentos de nuestra fe en presencia de los infieles, debemos tener cuidado para que a causa de la búsqueda de la verdad no arrojemos a los no creyentes hacia las trampas de la falsedad. (DCG §84 16-19; cf. Mt. 7:6)

En esto, Gilberto se muestra parecido a su mentor, Anselmo, quien no pretendió debatir la fe con los infieles, sino buscar en la fe su propio entendimiento, incluso si ha recurrido para ello a un portavoz de la infidelidad, como Boso.¹² En todo caso, el problema que queda sin zanjar es cómo se accede a la fe: ¿por vía volitiva o intelectiva? Dado que, a diferencia del PSA, el propósito del texto no es intentar convertir al otro (al infiel), sino explicarse a sí mismo (al cristianismo), el autor tampoco está interesado en dejar en claro cuál es la causa de esa infidelidad. Incluso parece que esta puede provenir indistintamente tanto del error del entendimiento como de la orientación de la voluntad: “En efecto, los que no entendieron, no quisieron creer ni tampoco fueron movidos a abordar las grandes profundidades de los misterios de Dios con el esfuerzo de su inteligencia, ni ceder a su experiencia” (DCG §96 10-12). Gilberto parece estar más interesado en marcar la prioridad de la fe respecto del entendimiento, que en explicar el modo en que se adhiere a esta. En su exhortación final, el cristiano dice que debe agradecer a Dios quien comprendió la unitrinidad divina, mientras que, con vistas a la salvación, niños e ignorantes deben bautizarse y creer incluso sin entender (cf. DCG §108). De hecho, antes ya había sugerido que solo una vez que se posee fe es posible creer aquello que excede el entendimiento, es decir, los misterios: “el que cree rectamente en Dios cree cualquier cosa que debe creerse de Él, incluso si no la comprende” (DCG §93 16-17).

.....

12 Jacobi, preguntándose sobre la ficcionalidad del Gentil de Crispino, recuerda al personaje de Boso construido por Anselmo, y afirma que esta contraparte imaginara es funcional a la transformación de la teología que el arzobispo había emprendido (cf. 135).

Estos pasajes, entonces, no explican cuál es la causa de la fe, pero sí dejan en claro que la fe debe anteceder a la razón para que esta, *tal vez* y en la medida en que Dios lo permita, entienda. En otras palabras, para Crispino, *credere* no garantiza *intelligere*, pero sí viceversa.

En cuanto a la construcción del personaje del PSA, recordemos que comienza dando por sentada la Encarnación, luego se muestra infiel al punto de afirmar que las verdades que pretende demostrar su interlocutor son *impossibilia* (cf. DPSA 90), para, finalmente, convertirse en un discípulo cristiano. Esta oscilación identitaria, en la que no aparece ningún elemento que nos permita relacionar el personaje ni con el paganismo clásico ni con algún tipo de filósofo, hace que no quede suficientemente claro si este Gentil fue concebido como un infiel genérico, o como una especie de cristiano nominal que no termina de entender lo que cree y una vez que lo hace vuelve a ser un cristiano *fidelis*, o bien, incluso, un hereje, esto es, un cristiano que asiente a un *corpus* doctrinal diferente al de la dogmática católica. En todo caso, la construcción de este personaje cumple el propósito de representar a un infiel que, aun siendo monoteísta, no encuentra escrituras en las que pueda apoyarse para entender aquello que le resulta incomprendible. No obstante, Novikoff tiene razón al señalar que, en definitiva, la identidad inicial importa menos que la final (cf. 407). Y esto es justamente porque el propósito del texto parece ser doble: por una parte, y coincidiendo con la literatura dialógica de la época, explicar algunos puntos conflictivos del cristianismo al propio cristianismo; por otra, poner en funcionamiento la certeza de la necesidad de la fe para la comprensión de sus propios contenidos, aunando las dos máximas de la tradición en la que se halla, es decir, *credo ut intelligam* y *fides quaerens intellectum*. Más aún, el PSA se esfuerza por detallar la conversión del gentil, porque busca demostrarle al lector cristiano que ello es posible. En esto va más allá de Gilberto y, podría pensarse, hasta del propio Anselmo, pues tiñe su texto de un matiz proselitista que excede la mera finalidad didáctica.

Ahora bien, a pesar de las diferencias señaladas, Nederman considera que ambas disputas concluyen de la misma manera: la voz de los dos gentiles es silenciada, una vez demostrada la validez de la creencia cristiana por encima de la religión natural (cf. 32).¹³ Sin embargo, considero que esta afirmación es discutible. Ya hemos visto que el gentil de Crispino, que se niega a aceptar aquello que no comprende, queda afuera de la cristiandad porque la razón no logra explicarla, pues el autor mismo reconoce que no es posible demostrar racionalmente misterios

.....
13 Y también incluye a la creencia judía, solo que nosotros no hemos analizado la *Disputatio Iudei*.

como el de la Trinidad; mientras que, en el caso del PSA, la afirmación de Nederman solo podría aplicarse si se desestimara el hecho de que previamente fue necesario que la razón del gentil estuviera iluminada por la fe. Porque si bien junto a la efectiva conversión del gentil, el autor logra que el cristianismo triunfe en la exposición de su verdad, esta es una verdad previamente aceptada de manera volitiva. Así pues, Nederman tiene razón en que ambos diálogos terminan del mismo modo: los dos gentiles enmudecen, pero no porque el cristianismo demuestre su validez ante la razón natural, sino porque esta no es capaz de explicarlo por completo.

Para finalizar, podemos sintetizar las diferencias y similitudes de ambos diálogos con el siguiente cuadro:

	Gilberto Crispino	Pseudo-Anselmo
Sobre el gentil		
Monoteísta	Sí	(Sí)
Identidad	filósofo- maestro de artes: pagano (¿romano?)-judío-cristiano	infiel - cristiano escéptico
Conversión	No	Sí
<i>Causa infidelitatis</i>	volitiva o intelectual	volitiva
Función	poner de manifiesto que si bien existen asuntos sobre los cuales es posible la explicación enteramente racional, los argumentos dialécticos son insuficientes para demostrar los misterios de la fe cristiana	demostrar la razonabilidad de la fe cristiana y poner en funcionamiento los fundamentos anselmianos (<i>credo ut intelligam</i> y <i>fides quaerens intellectum</i>)
Sobre la obra		
Propósito	Didáctico	Didáctico-proselitista
Resultado	en ambos casos la razón natural no es suficiente para comprender los misterios cristianos	

Conclusión

Como señala Cardelle de Hartmann, la mayor parte de los diálogos anteriores a la primera mitad del siglo XIII no es propiamente polémica o controversial, por cuanto su objetivo no fue polemizar realmente *con*

los representantes de determinados grupos religiosos, sino demostrar racionalmente la verdad cristiana a la propia comunidad de pertenencia e instruir la en los temas teológicos cardinales (cf. 105, 116).¹⁴ En efecto, toda identidad no solo se construye a partir de la mismidad, sino también de la alteridad: el otro es el portador de una diferencia que obliga a repensar las notas constitutivas de la mismidad a modo de juego especular. Y esto es lo que sucede, creo, en la literatura que nos ocupa, donde la figura del gentil no es sino una excusa para encarnar los puntos conflictivos a los que el cristianismo debía dar respuesta.

Así pues, los dos interlocutores infieles que hemos analizado son, sin duda, construcciones ficcionales, puesto que no coinciden simultáneamente en nadie “localizable” (cf. Jacobi 135), pero sí producidas a partir de la fusión de elementos que les eran familiares a los pensadores que vivieron en los siglos XI y XII. La figura de gentiles monoteístas (uno de ellos versado en dialéctica) que, al mismo tiempo, no adhieren a ninguna autoridad escrita, conjuga, por un lado, lo que los autores sabían de los filósofos paganos –y lo que les adjudicaban– y, por otro lado, lo que conocían de los demás monoteísmos –especialmente del judaísmo–, con los cuales, dado que compartían espacios geográficos, confrontaban y reforzaban su propia identidad.

Apelar a estos eclécticos personajes, entonces, fue lo que les permitió a ambos autores llevar la discusión al terreno exclusivo de la razón. Pero ¿con qué propósito? Hemos visto que, a pesar de las diferentes intenciones con las que cada autor parece haber emprendido su obra, a pesar de los temas tratados y de los matices entre un resultado y otro, los dos diálogos coinciden en una cuestión central: considerar que la sola razón es insuficiente para explicar la verdad cristiana. Y en este sentido, no es indistinto que ambos provengan del círculo anselmiano. De allí que la imposibilidad en la que convienen no debe entenderse como un fracaso de los autores, pues para ello deberíamos presuponer que es eso lo que pretendieron demostrar. Por el contrario, es difícil pensar que, tanto para Crispino como para el PSA, pensadores vinculados a la cultura monástica del siglo XI –o, a lo sumo, de segunda mitad del XII, si se considera como término *ante quem* la datación del manuscrito más antiguo del PSA–, dogmas como la Encarnación o la Trinidad, esto es,

14 A partir de la segunda mitad del siglo XIII, especialmente después de las *Disputas de París* de 1240 en las que Nicolás Donin se enfrentó a cuatro rabinos con el fin de demostrar que el *Talmud* atacaba a la cristiandad, la literatura dialógica cristiana cambia la perspectiva y comienza a incluir intentos de refutaciones de las posiciones ajenas con el objetivo de preparar a los polemistas para debates públicos reales. Sin embargo, a medida que avanza la necesidad de refutación sistemática, los diálogos literarios se abandonan en favor de los tratados (cf. Lértora Mendoza 145-174).

misterios de la fe, puedan ser demostrados por la razón natural. Y aquí el énfasis debe ser puesto sobre “natural”. Al igual que Anselmo, el PSA está convencido de que la razón es una facultad que no debe desdeñarse puesto que opera al servicio de la fe. Quizás en el caso de Gilberto esto esté más matizado, pero no excluido por completo, ya que, si bien el intento del *Magister* por explicarle la Trinidad al *Discipulus* comienza por recurrir a la autoridad neotestamentaria, termina con una extensa explicación dialéctica apoyada en el concepto de *relación* y con el mismo ejemplo del Nilo que Anselmo utiliza en *De Incarnatione Verbi* XIII (cf. DCG §§106-107).¹⁵

Ahora bien, la misma forma de estas disputas nos permite afirmar que en ellas subyace el supuesto de que, aunque el misterio sea indemostrable, no por ello es absurdo. Ambos autores recurrieron a la figura de un *impugnator*, adherido a la explicación racional –y por ello accidentalmente gentil– para dar voz a las objeciones de inconsistencia que no solo otras religiones, sino también la misma cristiandad se hacía. Y ello porque desde el momento en que se logra probar que el asunto en cuestión, así como el *corpus* de creencias en su conjunto, no es contradictorio, se demuestra que es posible. Esto queda claro hacia el final del diálogo de Crispino, cuando el cristiano, hablando ya con su discípulo, dice:

Judíos y gentiles nos reprochan que digamos: “el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios, pero no son tres dioses, sino que existe un único Dios”, pero no existe ningún absurdo en nuestra confesión de fe, pues ninguna proposición es ella misma contradictoria. (DCG §104 8-11)

En otras palabras, llevar la discusión al terreno de la razón representada por estos gentiles implica para ambos autores la convicción de la consistencia o *razonabilidad* del cristianismo –tal como el gentil del PSA demanda en su primera intervención–, al tiempo que la posibilidad de la comprobación apodíctica de su verdad permanece supeditada al terreno de la fe y, por tanto, al de la gracia de la iluminación. Para sus propósitos, no hacía falta nada más.

.....

15 Tal parece que Crispino tomó prestado el ejemplo durante el encuentro de ambos autores en el invierno de 1092-1093. Sabemos que Anselmo escribió desde Westminster al por aquel entonces prior de Bec, Baldrico, contándole que estaba en compañía de Gilberto, y rogándole a él y a otros hermanos que les enviaran la “*epistola nostra*”, probablemente refiriéndose a la *Epistola de Incarnatione Verbi*. (Ep. 147, 293-294). Al respecto, véase Evans (1980 205-207).

Bibliografía

- Abelard, P. *Collationes*. Ed. John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Abulafia, A. S. "An attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate." *Studia Monastica* 26 (1984): 55-74.
- Abulafia, A. S. "Christians Disputing Disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm." *Religionsgespräche im Mittelalter*. Hrsgg. Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. 131-148.
- Abulafia, A. S. *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*. London; New York: Routledge, 1995.
- Anselmus Cantuariensis. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Vol. III. Ed. Schmitt Franz Sales. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1946.
- Cameron, A. "Pagans and Polytheists." *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 14-32.
- Cardelle de Hartmann, C. "Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400)." *Actas del Congreso Internacional "Cristianismo y tradición latina"*. Coords. Antonio González, Fernando González-Muñoz y Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Ediciones del Laberinto S.L., 2001. 103-123.
- Crispin, G. "Disputatio Christiani cum Gentili de Fide Christi Edita a Gilleberto Abbate Westmonasterii." [DCG]. *The Works of Gilbert Crispin*. Eds. Anna Sapir Abulafia and Gillian Evans. Oxford: Oxford University Press, 1986a. 61-87.
- Crispin, G. "Disputatio Iudei et Christiani." [DI]. *The Works of Gilbert Crispin*. Eds. Anna Sapir Abulafia and Gillian Evans. Oxford: Oxford University Press, 1986b. 8-53.
- Evans, G. *Anselm New Generation*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Hildebrandt, M. „Mittelalterliche Religionsdialoge: Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik.“ *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*. Hrsgg. Manfred Brocker und Mathias Hildebrandt. Wiesbaden: vs Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. 29-70.
- Jacobi, K. „Gilbert Crispin. Zwischen Realität und Fiktion.“ *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Hrsg. Klaus Jacobi. (ScriptOralia, Bd. 115.) Tübingen: Gunter Narr, 1999. 125-137.
- Lértora Mendoza, C. "De la disputa a la condena. Cuestiones interreligiosas bajomedievales." *Dialogando* 1 (2013): 145-174.
- Magnavacca, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.
- Marenbon, J. y Orlandi, G. *Abélard's Collationes*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- Marenbon, J. "Imaginary Pagans: From Middle Ages to the Renaissance." *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*. Eds. Charles Burnett, José Meirinhos y Jacqueline Hamesse. Louvain-la-Neuve: Fidem, 2008. 151-165.

- Mews, C. "St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications I. The *De Incarnatione Verbi* and the *Disputatio inter Christianum et Gentilem*." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 58 (1991): 55-81.
- Nederman, C. *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration, c. 1100-1550*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.
- Novikoff, A. "Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation." *Speculum* 86 (2011): 387-418.
- Pseudo-Anselmo. "Disputatio inter christianum et gentilem." [DPSA]. Ed. Constant Mews. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 58 (1991): 86-98.
- Llull, R. *De gentili et tribus sapientibus*. Ed. et Trad. Matilde Conde Salazar. Madrid: BAC-UNED, 2007.
- Robinson, A. *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: A Study of the Abbey under Norman Rule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Roques, R. "Les *pagani* dans le *Cur Deus Homo* de Saint Anselme." *Miscellanea Mediaevalia* 2 (1962): 192-206.
- Rose, V. *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Bd. 2.i (*Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. 13). Berlin: Asher, 1901.
- Southern, R. "St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster." *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954): 78-99.
- Von Moos, P. "Les *Collationes* d'Abélard et la 'question juive' au xiie siècle." *Entre Histoire et Littérature. Communication et culture au Moyen Âge*. Firenze: Sismel; Galluzzo, 2005. 45-86.
- Westermann, H. „*Unius dei cultus*’ oder ‘*noster deus et vester deus*’? Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff. Gilbert Crispins *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*." *Theologie und Philosophie* 88 (2013): 372-388.
- Wilmart, A. "Les Homélies attribuées à S. Anselme." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 2 (1927): 5-29.