

NATURALEZA Y POSICION INTRATRINITARIA DEL ESPIRITU SANTO EN EL MONOLOGIUM DE S. ANSELMO

JOSE MARIA GALVAN

1. Introducción

Quizás es la teología trinitaria uno de los campos en los que más claramente se aprecia la doble relación que une a S. Anselmo de Canterbury con S. Agustín. De una parte es patente que el abad de Bec sigue al maestro de Hipona en todos sus planteamientos básicos, dando a su doctrina un profundo enraizamiento agustiniano: *el corpus augustinianum*, podría decirse, forma parte en S. Anselmo, junto con la Sagrada Escritura, del contenido cognoscitivo que la fe proporciona al teólogo como principio dinámico inspirador, a la hora de comenzar su tarea. De otra parte, se hace también manifiesto que el método teológico anselmiano, como fruto en cierta medida del influjo aristotélico-boeciano, conlleva que esa misma doctrina de la que se ha partido sea expuesta en una síntesis nueva, añadiendo al vitalismo agustiniano una solidez metafísico-deductiva a la que el neo-platonismo agustiniano no había llegado¹.

1. No obstante, la grandeza de la obra agustiniana ha ensombrecido históricamente la doctrina de S. Anselmo, cuyas aportaciones en el campo de la teodicea o de la cristología han tenido justamente, por su fuerza y originalidad, una repercusión mucho mayor que los aspectos trinitarios. Sin embargo, también en este campo es S. Anselmo una figura eminente, punto de anclaje entre la cumbre de la Patrística y la Escolástica. Para una visión de su doctrina trinitaria, cfr.: B. ADLHOCH, *Roscelin und St. Anselm*, en *Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907), 443-462; B. BOUCHÉ, *La doctrine du Filioque d'après S. Anselme et son influence sur Albert le Grand et S. Thomas*, Excerpta diss. Univ. Gregor. (Roma 1938); A. COMBES, *Un inédit de Saint Anselme? Le traité «De unitate divinae essentiae et pluralitate personarum» d'après Jean de Ripe*, ed. J. Vrin (Paris 1944); G. R. EVANS, *St. Anselm's Images of Trinity*, en *Journal of theological studies* 27 (1976), 46-57; IDEM, *Anselm of Canterbury and*

Así, en el paso racional de la Unidad divina a la Trinidad de Personas —*Monologium* cc. 29-61— la dependencia anselmiana del *De Trinitate* de Agustín es absoluta. El ejemplarismo y la analogía psicológica están en la base de todo el razonamiento teológico², mostrando la meta del *intellectum fidei*, al que se llega, sin embargo, por un camino diverso: un camino que parte metodológicamente de premisas meramente racionales y quiere moverse exclusivamente en el ámbito de las *rationes necessariae*: *quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet*³. Mucho se ha escrito sobre las consecuencias y el alcance real de este presupuesto metodológico anselmiano⁴.

Anselm of Havelberg: The controversy with the greeks, en *Analecta Praemonstratensia* 53 (1977), 158-175; J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, X, 3) (Münster 1911); M. GARRIDO, *San Anselmo y el argumento de analogía en el misterio de la Trinidad*, en *Verdad y Vida* 13 (1955), 349-361; H. KOHLENBERGER, *Konsequenzen und Inkonssequenzen der Trinitätslehre in Anselms Monologion*, en *Anal. Anselm*, 5 (1956), 149-178; R. PERINO, *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo, nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, *Studia Anselmiana* XXIX (Roma, 1952); L. SALBEGO, «*Essentia*» nel *De Trinitate* di S. Agostino e nel *Monologion* di S. Anselmo, en *Analecta Anselmiana* 5 (1976), 205-220; M. SCHMAUS, *Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion Anselms von Canterbury*, en *Sola ratione. Anselm-Studien für F. S. Schmitt*, ed. Por H. K. Kohlenberger, (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970), pp. 189-219; *Die theologieggeschichtliche Tragweite der Trinitätslehre des Anselm von Canterbury*, en *Anal. Anselm*, 5/1 (1975), pp. 29-47. F. S. SCHMITT, *Les correction de S. Anselme a son Monologion*, en *Rev. bened.* 50 (1938), 194-205; IDEM, *Anselm und der Neuplatonismus*, en *Anal. Anselm*. 1 (1969), 39-71; W. SIMONIS, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer*, (Frankfurt, 1972); C. VAGAGGINI, *La hantise des «rationes necessariae» de Saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de Saint Thomas*, en *Spicilegium Beccense*, I Congrès International du IX^e Centenaire de l'arrivée d'Anselme a Bec (Paris, 1959).

2. La doctrina agustiniana de la analogía psicológica es expuesta en el *De Trinitate* lib. 8-15; y más concretamente, la triada con la que S. Agustín alcanza una mayor cota —*memoria de Deo, intelligentia Dei, voluntas Dei*— en *De Trinitate* 10, 11, 17 (PL 42, 931) y 14, 12, 15 (PL 42, 1048). La adhesión de S. Anselmo es evidente: «Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam, et intelligentiam, et amorem, in trinitate ineffabili consistit» (*Mon.* c. 64). Citaremos los textos de S. Anselmo según la edición bilingüe de la BAC (Madrid, 1952-53), que reproduce el texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt (Edimburgo 1938-1961). No seguimos la traducción castellana de esa edición.

3. *Mon.*, prologus. Conviene insistir en que, aunque la lectura del *Monologium* muestra un orden expositivo inverso al que estamos manifestando, ya que la definición del alma humana como imagen de la Trinidad ocurre sólo después de haber llegado con *rationes necessariae* a la afirmación en Dios de memoria, inteligencia y voluntad, es patente que esta analogía no es un punto de llegada inesperado, sino el objetivo marcado desde el comienzo: todo se reduce a la novedad metodológica.

4. Cfr. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, (Freiburg, 1909); A. HAYEN, *La méthode théologique de Saint Anselme*, en *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age* 10 (1935) 96 y ss.; A. LANDGRAF, *Dogmen-*

La analogía psicológica permite, por lo tanto, a S. Anselmo el paso de Dios Uno a la Trinidad de Personas, y en primer lugar, a la afirmación del Verbo, en una ardua tarea dialéctica que ocupa los capítulos 29 a 48 del *Monologium*.

En efecto, aunque el camino racional hacia el Verbo comienza a través de una vía cosmológica, que parte de la *locutio* única, coeterna, coesencial al Espíritu supremo, con la cual éste conoce las cosas —al «decirlas»— les da el ser⁵, sin embargo, S. Anselmo percibe enseguida el peligro que este planteamiento conlleva de no separar adecuadamente la existencia del Verbo de la de las criaturas⁶. Este problema, que ya se planteó en la historia de la teología desde los padres antenicanos, es solucionado aquí en dos fases: haciendo ver, en primer lugar, que son las criaturas las que manifiestan una semejanza al Verbo en que son conocidas, y no al revés⁷; y, posteriormente, para justificar no sólo la anterioridad del Verbo con respecto a las criaturas, sino también su radical independencia de ellas, el razonamiento se vuelve hacia la vía de eminencia⁸: si el Verbo no es, por lo antedicho, semejanza de las crea-

geschichte des Frischolastik (Regensburg 1953); J. BEUMER, *Historia de los dogmas: El método teológico*, t. 1, c. 6 (Madrid 1977); P. VIGNAUX, *Nécessité des raisons dans le Monologium*, en *Revue des Sciences philosophique et théologiques* 64 (1980), 3-25.

5. Cfr. *Mon.* cc. 10-12, 29-39.

6. Cfr. *Mon.* c. 31.

7. «Sic existendi veritas intelligatur in verbo cuius essentia sic summe est, ut quodam modo illa sola sit; in iis vero quae in eius comparatione quodam modo non sunt, et tamen per illud et secundum illud facta sunt aliquid, imitatio aliqua summae illius essentiae pendatur. Sic quippe verbum summae veritatis, quod et ipsum est summa veritas, nullus augmentum vel detrimentum sentiet secundum hoc quod magis vel minus creaturis sit simile; sed potius necesse erit omne quod creatum est tanto magis esse et tanto esse praestantius, quanto similis est illi quod summe est et summe magnus est» (*Mon.* c. 31).

8. S. Anselmo desarrolla lo que podría llamarse una *vía de eminencia* en el capítulo 15 del *Monologium*, en el que pretende descubrir qué podemos predicar de la Esencia divina substancialmente: *quia possit aut non possit dici de illa substantialiter (titulus)*. Esta predicación substancial con respecto a Dios es evidentemente analógica, y su objeto es descubrir cuáles de los predicados que se atribuyen a las cosas creadas pueden convenir substancialmente a Dios: «*Iam non inmerito valde moveor quam studiose possum inquerere quid omnium quae de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturae queat convenire substantialiter*». S. Anselmo es consciente de haber usado hasta entonces predicados relativos (*Summa substantia, maior omnibus quae ab illa facta sunt*), y esto no hace referencia más que a su posición suprema, sin decir propiamente nada de la Esencia. Así, pues, sólo podrán convenirle los predicados esenciales y entre éstos, sólo aquellos cuya afirmación es de forma absoluta mayor que su negación: «*Equidem si quis singula diligenter intuat, quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam ipsum, aut tale in non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum... Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quod est aliquid, quod non est, quod ipsa sunt superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne quod non est quod ipsa sunt, inferius*». Así, ser o vivir son absolutamente mejores que no ser o no vivir; ser oro, sin embargo, es mejor que no ser oro para el plomo, pero no para el hombre: «*Quare necesse est eam esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum*». Por lo tanto, se debe atribuir a Dios todo

turas y, sin embargo, tiene que ser verbo de algo, ya que toda palabra es de algo, se ha de concluir que es imagen perfecta de la misma Esencia suprema. Y esto se hace afirmando la producción de una *locutio*⁹ como algo trascendental a la inteligencia, que al menos debe tenerse presente a sí misma para que pueda afirmarse su existencia¹⁰. Por lo tanto en Dios, Inteligencia suprema (vía de eminencia), debemos, análogamente poner un Verbo eterno¹¹. Se da, por tanto, como ha indicado H. Verweyen, una respuesta al problema del autoconocimiento trascendental a partir de la razón iluminada por la fe¹² y, a la vez, la corrección definitiva al inicial camino cosmológico: S. Anselmo llega al Verbo de Dios a través propiamente de la analogía psicológica.

2. La procesión del Amor

Establecidos en Dios la Inteligencia y su Verbo trascendental, el paso siguiente es fácil. En efecto, todo el razonamiento anterior, que tan brevemente hemos esbozado, deja el camino libre para la aplicación de la teología agustiniana de la imagen, buscando reconocer en el alma humana la marca impresa por la Trinidad en todo lo creado. Y así se llega a la afirmación, fruto igualmente de la autorreflexión y de la experiencia¹³, de que allí donde hay inteligencia, se sigue necesariamente la voluntad. A la extracción por parte del intelecto del verbo en que se conoce algo, sigue una afirmación personal de lo conocido, verdadera tendencia afectiva de la voluntad, que lo quiere o lo rechaza en virtud de las cualidades presentadas por la inteligencia. Por lo tanto, a la producción de un verbo —procesión de la inteligencia—, sigue la procesión de la voluntad. Y si la primera ha servido para entender en cierto modo cómo Dios puede conocerse en un Verbo concebido eternamente, la afirmación de la necesidad de la voluntad llevará a S. Anselmo a poner en Dios un Amor igualmente coeterno y consustancial.

aquello que designa una perfección positiva en las criaturas, ya que El es la causa de todo lo que el ser posee; esta atribución debe hacerse en sentido absoluto y sólo de aquellas perfecciones positivas que indican lo más perfecto de cada género. Cfr. *Mon.* cc. 15 y 16.

9. S. Anselmo da al término *locutio* las características que posteriormente corresponderán al término técnico *verbum*: «...nec sensibilibiter nec insensibilibiter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum divernatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo» (*Mon.* c. 10).

10. «Si enim mens humana nullam eius aut suam habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationalibus creaturis et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret». *Mon.* c. 32.

11. «Ergo summus ille Spiritus sicut est aeternus, ita aeternae sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis». *Ibidem*.

12. Cfr. H. VERWEYEN, *El Monologion de Anselmo. Líneas fundamentales de un sistema de filosofía trascendental*, en *Anuario Filosófico* 11/2 (1978), 107-126.

13. «Frequentí namque usu cognoscitur...» (*Mon.* c. 10).

La cuestión es ventilada en pocas líneas. Para el santo Doctor se trata de algo tan patente, tan presente de por sí al intelecto iluminado por la fe y que ha experimentado en profundidad las consecuencias de ser imagen de ese Amor, que le parece absurda la mera posibilidad de negarlo: «Pero mientras yo me complazco en considerar estas propiedades y esta comunidad del Padre y del Hijo, no encuentro nada más agradable que contemplar su mutuo efecto de amor. ¿Quién absurdamente negará que el Espíritu supremo se ame, de la misma manera que se tiene presente y se comprende, como se prueba que el espíritu racional se ama a sí mismo y a El, ya que puede acordarse de sí mismo y de El?»¹⁴. En este párrafo está patente el hecho de que la reflexión anselmiana no puede separarse de Dios, dejar de tener presente la luz de la fe que ilumina el intelecto, de tal forma que al conocerse o amarse a sí mismo, el hombre conoce y ama al Dios del que es imagen: *se et illum amare posse*. En un monólogo intrapersonal, que incluye la voz divina, surge como *hecho de experiencia* el descubrir su propia realidad y la de Dios, analógicamente: «Pues la memoria y la inteligencia de un objeto cualquiera es ociosa y absolutamente inútil, en el caso de que el propio objeto no sea querido o rechazado en la medida en que la razón lo presenta. Por lo tanto, el Espíritu supremo se ama, por el mismo hecho de tener conciencia de sí mismo y conocerse»¹⁵.

Más adelante, una vez que S. Anselmo ha hecho racionalmente suya la teología agustiniana de la imagen, profundiza un poco más en la explicación de la necesidad de la procesión de la voluntad. Siguiendo el mismo esquema hasta ahora usado, parte igualmente de la autoafirmación de la inteligencia: en efecto, ser racional supone capacidad de discernimiento, no sólo entre opuestos —justo e injusto, verdadero y falso, bueno y malo—, sino entre los grados que se dan en las perfecciones: *magis bonum a minus bono*. Y es evidente que esta capacidad racional sería superflua si su sujeto no pudiese, en un segundo momento, amar o rechazar lo que discierne a través de esa actividad intelectual¹⁶.

En un paso más hacia adelante, S. Anselmo afirma que ese amor no sólo es algo que se da junto al conocimiento en todo ser racional, sino

14. «Sed ecce, dum huius Patris Filii proprietates communionemque delectabiliter intueor, nihil delectabilius in illis contemplandum invenio quam mutui amoris affectum. Quam enim absurde negetur summus spiritus se amare, sicut sui memor est et se intelligit, cum et mens rationalis se et illum amare posse convincatur, ex eo quia sui et illius memor esse et se et illum intelligere potest? (Mon. c. 49).

15. «Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exisist res ipsa ametur aut reprobetur. Amat ergo seipsum summus spiritus, sicut sui meminit et se intelligit» (Mon. c. 49).

16. «Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit, amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium» (Mon. c. 68).

que constituye su culminación, la razón de su ser —*ad hoc existere*—¹⁷. El hombre, pues, está hecho para amar¹⁸, y en esto muestra la imagen del Ser supremo del que es criatura, que no puede de la misma manera dejar de amarse¹⁹.

A partir de ahora este razonamiento permite a S. Anselmo, no sólo afirmar la existencia de la procesión del Amor, sino también dar luz al cómo de este nuevo proceder. Se deduce inmediatamente de lo anterior —*palam certe est ratione habenti*— que el Amor se da en la medida en que el Espíritu supremo se conoce, ya que algo se ama en cuanto que es conocido²⁰. En otras palabras: si el Amor con que Dios se quiere procede de su propio conocimiento, siendo éste el que funda, por relación de oposición, las personas del Padre y del Hijo, debe concluirse que el Amor de Dios a sí mismo procede igualmente del Padre y del Hijo²¹. Y cabe aún una mayor profundización: es evidente que ese Amor del Espíritu supremo a sí mismo se identifica con el amor del Padre a sí mismo y con el amor del Hijo a sí mismo, ya que ambos se identifican con el Espíritu supremo. Se deduce, por tanto, que un solo y el mismo Amor profesa el Padre al Hijo y el mismo surge del Hijo al Padre, igual a su vez al Amor de cada uno a sí mismo: tanto en la persona del Padre como en la del Hijo, el que ama es a la vez amado con un amor igual que da y recibe²². De esta forma, además de una mayor precisión de las

17. «Hinc itaque satis patenter videtur omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis, aliquid magis vel minus bonum, sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat» (*Ibidem*).

18. La consecuencia práctica de esta doctrina es evidente. Puesto que ese Amor constituye el culmen del carácter racional, no puede ser saciado sino en el Bien supremo: «Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum, et intelligendum, et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere» (*Mon.* c. 68). Y esto que hasta ahora se ha dicho de todo ser racional, se aplica el alma humana de forma propia: «Dubium autem non est humanam animam esse rationalem creaturam. Ergo necesse est eam esse factam ad hoc ut sine fine amet» (*Mon.* c. 69). E igualmente surge la conclusión soteriológica: «Quod illa se amanti seipsam retribuatur» (*Mon.* c. 70, titulus).

19. Una vez independizado el Verbo único en que se conoce el ser supremo, de las criaturas por El creadas, no hay problema en afirmar que ese Amor que necesariamente tiene es Amor de sí mismo, puesto que se da en la medida del Verbo (*Cfr. Mon.* c. 49).

20. «Palam certe est rationem habenti eum non idcirco sui memorem esse aut se intelligere quia se amat, sed ideo se amare quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare si sui non sit memor aut se non intelligat» (*Mon.* c. 50).

21. «Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quia si in memoria simul summi spiritus intelligitur Pater, in intelligitur Pater, in intelligentia Filius manifestum est quia a Patre pariter et Filio summi spiritus amor procedit» (*Ibidem*).

22. «Sed si se amat summus Spiritus, procul dubio amat se Pater, amat se Filius, et alter alterum, quia singulus Pater est summus Spiritus, et singulus Filius summus Spiritus, et ambo simul unus Spiritus; et quia uterque pariter sui et alterius

características del Amor, queda de entrada afirmada la necesidad de que proceda igualmente del Padre y del Hijo²³.

3. Características del Amor trascendente

Comienza inmediatamente S. Anselmo un análisis en profundidad de este Amor mutuo del Padre y del Hijo, con el objeto no ya de afirmar su existencia, sino de adecuar el razonamiento hasta ahora realizado, a las concretas características personales del Espíritu Santo, que por la fe conocemos en la revelación del dogma trinitario. De nuevo la fe marca el camino de la argumentación dialéctica²⁴.

Con este objetivo parte, en primer lugar, del hecho antes indicado de que la medida del Amor venga dada por su mismo conocimiento en el Verbo coeterno y consustancial. Se obtiene como lógica consecuencia la afirmación de su infinitud: siendo el Ser de Dios infinito, e igualmente su conocimiento, puesto que se conoce en cuanto es²⁵, lo ha de

meminit, et se et alterum intelligit. Et quoniam omnino idipsum est quod amat vel amatur in Patre, et quod in Filio: necesse est ut pariter amoris uterque diligat se et alterum» (*Mon.* c. 51).

23. La doctrina sobre el *Filioque* es, probablemente, la más grande aportación de S. Anselmo dentro del campo estricto de la pneumatología. Los dos argumentos aquí expuestos son recogidos por S. Tomás de Aquino en la *Suma Theologiae* 1, q. 36, a. 2. Sin embargo, la cumbre anselmiana en este campo se produce muchos años después de la esiritura del *Mologium* cuando, siendo ya Arzobispo de Canterbury y durante el primero de sus destierros, es llamado por el Papa Urbano II para asistir al concilio de Bari (1098), convocado con motivo del todavía cercano cisma de Cerulario, que se centró casi exclusivamente en el estudio de la procesión del Espíritu Santo, dentro del ámbito de la controversia con los teólogos orientales (cfr. J. D. MANSI, *Collectio Conciliorum* 20, 948; EADMERO, *Historia Novorum* 1.2: PL 159, 415). La doctrina allí expuesta por nuestro Doctor fue posteriormente recogida en su obra *De Processione Spiritus Sancti adversus Graecos* (1101). Contiene su famoso argumento dialéctico en base al contenido de la Revelación: *aut Filius est de Spiritu Sancto, aut Spiritus Sanctus est de Filio* (*De Proc.* c. 4; cfr. además *S. Th.* 1 q. 36 a. 2, *De Pot.* q. 10 a. 4-5, *Cont. Gent.* 4,24-25, reproducido por S. Tomás), completado por un abundante recurso a la Sagrada Escritura, y el análisis de los principales puntos de divergencia con los teólogos orientales.

24. Toda la obra anselmiana muestra de forma patente la absoluta supremacía de la fe sobre la razón en el trabajo teológico. Las referencias a esta primacía son abundantísimas. El mismo Anselmo resume así su método teológico: «Christianus debet per fidem ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere» (*Ep. ad Fulconem*). En esta frase se delimita un triple papel de la fe: en primer lugar, es punto de partida del trabajo teológico; en segundo lugar, una vez iniciado éste, es la fe la que conduce y guía al entendimiento en cada uno de sus pasos; finalmente, la misma fe es el control, que da validez al producto final del trabajo intelectual, que debe ser contrastado con su luz: «Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet» (*Prosl.* c. 14). Un estudio detenido de este triple papel de la fe puede encontrarse en J. BAYART, *o.c.*, pp. 150 ss. Cfr. además *Ep. Incar. Verbi*, 1-3; *Prosl.* 1-2; *Cur Deus Homo* 1, 1, 2, 8, 18; *De Concordia Praescientiae et Praedestinationis et Gratia Dei cum Libero Arbitrio*, q. 3, cc. 6 y 9.

25. Cfr. *Mon.* c. 32.

ser también su Amor, que tiene por medida la misma inmensidad divina²⁶. Y de aquí parte la demostración de la consustancialidad, de forma similar a como antes se hizo con el Verbo²⁷: si el Amor tiene la misma infinitud del Ser divino, necesariamente se identifica con El, ya que nada puede ser igual a Dios y no ser Dios mismo²⁸. Así pues, no siendo el Amor más que la misma Esencia divina, a la que también se identifican el Padre y el Hijo, se debe afirmar que estos tres, Padre, Hijo y Amor son consustanciales: «Se sigue, por lo tanto, que este amor no es otra cosa que lo que es el Padre y el Hijo, que es la suma Ensencia»²⁹. Y siendo así mismo verdad incontrovertible que no puede multiplicarse la Esencia divina, pues esto daría lugar a una multiplicidad de dioses, se ha de concluir que el Padre, el Hijo y el Amor, manteniéndose tres, se identifican en la Esencia numéricamente una de Dios³⁰.

De esta misma identidad surge la conveniencia de predicar del Amor todos los atributos divinos: el Amor es la Omnipotencia divina, la Omnisciencia, la Suma Bondad³¹.

A lo largo de esta exposición S. Anselmo se plantea una única objeción. Se ha visto que este Amor mutuo es uno solo, pero puede plantearse que no goce de unidad interna, ya que al proceder del Padre y del Hijo igualmente, puede ser entendido como suma del amor de ambos, o como resultado de una procesión en parte del Padre y en parte del Hijo³². La solución viene dada al constatar que la procesión del Amor no encuentra su origen en lo que diferencia al Padre del Hijo, que es la relación de oposición que también diferencia de las otras dos Personas al Amor, sino en aquello que las une, que es la Esencia divina³³. Es la única e indivisible Esencia suprema la que ama y, por lo tanto, el Amor emana todo entero del Padre y todo entero del Hijo,

26. «Quantus est ergo amor iste summi Spiritus sic communis Patri et Filio? Sed si tantum se diligit, quanto sui memini et se intelligit, tantum autem sui memor est et intelligit se, quanta est eius essentia, quod aliter esse non potest: profecto tantum est amor eius, quantus ipse est» (*Mon.* c. 52).

27. Cfr. *Mon.* c. 29.

28. «Verum quid potest esse par summo Spiritui nisi summus Spiritus? Iste itaque amor est summus Spiritus» (*Mon.* c. 53).

29. «Consequitur itaque hunc amorem non esse aliud quam quod est Pater et Filius, quod est summa essentia» (*Ibidem*).

30. «At quoniam summae essentiae plures esse non possunt, quid magis necessarium, quam Patrem et Filium et utriusque amorem, unam esse summam essentiam?» (*Ibidem*). Cfr. además *Prosl.* c. 18.

31. Cfr. *Mon.* cc. 57 y 58.

32. «Intuendum est diligenter utrum sint duo amores, unus a Patre procedens, alter a Filio; an unus non totus ab uno procedens, sed partim a Patre partim a Filio; an nec plures nec unus partim procedens a singulis, sed unus totus a singulis et idem totus a duobus simul» (*Mon.* c. 54).

33. «Nam non ex relationibus suis quae plures sunt, alia est enim relatio Patris, alia Filii, sed ex ipsa sua essentia quae pluralitatem non admittit, emittunt Pater et Filius tantum bonum» (*Ibidem*).

«no como dos amores enteros y diferentes, sino como uno solo y mismo todo entero»³⁴.

4. *El Amor personal*

El paso completo hasta la Trinidad en S. Anselmo se concluye, finalmente, definiendo el carácter personal del Amor a través de su relación. Al igual que la procesión de la inteligencia produce una relación de oposición dentro de la Unidad divina entre la Esencia suprema presente a sí misma (*Memoria-Padre*) y la Esencia divina que se comprende (*Intelligentia-Verbum-Hijo*), en esta segunda procesión de la voluntad se produce igualmente una doble relación entre el principio del que proviene (Padre e Hijo, como un solo principio), y el término producido, el Amor (Espíritu Santo). Así, el Espíritu Santo es distinto del Padre y del Hijo en virtud de esa relación, y esta relación o diferencia es lo que constituye su existencia.

Es evidente que S. Anselmo no llega a captar el concepto de *relación subsistente* en la medida en que lo hará la teología del siglo XIII. Ni siquiera usa esta expresión en sus obras. Pero, aún a falta de precisión terminológica y de base metafísica, es indudable que el contenido de esta doctrina está presente con especial claridad en la obra del Abad de Bec. Así, en la *Epistola de Incarnatione Verbi* manifiesta que al decir que el Padre y el Hijo son *duae res*, se quiere significar que lo común a ambas procede de que tanto el Padre como el Hijo son el mismo Dios, y lo propio de cada uno es sencillamente el hecho de que son Padre e Hijo. Aquí S. Anselmo utiliza el término *res* como «aquello que es algo»³⁵, que subsiste; en este sentido, no se puede decir que las Personas sean tres en cuanto a lo que les es común, puesto que esto es la unidad de la Esencia divina, sino en cuanto a lo que les es propio. Siendo conocido por la fe que en Dios cada Persona no es las otras dos, es necesario que sus nombres se digan por oposición mutua³⁶. Por lo tanto, se concluye: «El Padre y el Hijo no son dos cosas, de tal forma que por estas dos cosas se entienda su sustancia, sino sus relaciones»³⁷.

34. «Sicut ergo singulis Pater est summus Spiritus, et singulis Filius est summus Spiritus, et simul Pater et Filius non duo sed unus Spiritus: ita a singulo Patre manat totus amor summi Spiritus, et a singulo Filio totus, et simul a Patre et Filio non duo totum sed unus idemque totus» (*Ibidem*).

35. «Solemus enim usu dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid» (*Ep. Incar. Verbi*, 2).

36. «Et omnes sciunt in Deo Patrem non esse filium et Filium non esse Patrem, quamvis in uno homine pater sit filius et filius sit pater, si idem homo est pater et filius. Quod ideo fit, quia in Deo dicuntur oppositae, in uno vero homine non ad invicem, sed ad alium filium pater et ad alium patrem filius dicitur» (*Ibidem*).

37. «Non enim sunt sic Pater et Filius duae res, ut in his duabus rebus intelligatur eorum substantia, sed eorum relationes» (*Ibidem*).

Ya en el *Monologium* se había explicitado esta doctrina: «Aunque el Padre es inteligencia y amor, no es, sin embargo, ni el Hijo ni el Espíritu de otro; porque no es la *inteligencia engendrada* o el *amor que procede* de otro; sino que todo lo que es, es *engendrador* y *aquel de quien procede otro*. El Hijo igualmente, no es Padre ni Espíritu de otro, aunque por sí mismo tenga memoria y ame, porque no es la *memoria engendradora* o el *amor procedente* de otro, a semejanza del Espíritu; pero existe en cuanto que es *engendrado* y es *de quien procede* el Espíritu. De la misma forma el Espíritu no se piensa que es Padre o Hijo porque tiene memoria e inteligencia, ya que no es *memoria engendradora* ni *inteligencia engendrada*; pero todo lo que es, lo es en cuanto que *procede*. ¿Quién prohibirá, por tanto concluir que en la Esencia suprema hay un solo Padre, un Hijo, un Espíritu, y no tres padres, o tres hijos, o tres espíritus?»³⁸. Es claro, por lo tanto, que las procesiones inmanentes de la inteligencia y la voluntad fundan a través de las relaciones, tres personas, tres sujetos de los que se predicán las propiedades diferentes *memoria gignans, intelligentia genita, amor procedens*³⁹. Es

38. «Verum haec quaestio non difficile solvitur, si ea quae iam ratione inventa sunt, considerentur. Idcirco enim non est Pater Filius aut alterius Spiritus, licet sit intelligentia et amor, quia non est intelligentia genita aut amor ab aliquo procedens; sed quidquid est, gignens est tantum, et a quo procedit alius. Filius quoque ideo non est Pater aut alicuius spiritus, quamvis seipso et memor sit et amet, quia non est memoria gignens aut amor ab alio ad similitudinem sui Spiritus procedens, sed quidquid existit, tantum genitur, et est a quo Spiritus procedit. Spiritum quoque non cogit esse Patrem aut Filium hoc quia contentus est memoria aut intelligentia sua, cum non sit memoria gignens aut intelligentia genita; sed solum quidquid est, procedat. Quid igitur prohibet concludi quia unus tantum est in summa essentia Pater, unus Filius, unus Spiritus, et non tres patres aut filii aut spiritus?» (*Mon.* c. 61).

39. La exposición anselmiana probablemente más magistral de cómo las relaciones fundan las personas, vendrá años después, en el *De Processione Spiritus Sancti adversus Graecos*: «Porro sex sunt differentiae Patris, et Filii, et Spiritus Sancti ex his nascentes nominibus. Id est habere Patrem, non habere Patrem: habere Filium, non habere Filium: habere Spiritum de se procedentem, et non habere Spiritum de se procedentem. Harum differentiarum singulis quisque habet unam propriam qua differt ab aliis duobus, et duas ita communes et proprias, ut quam communicat uni, ea differat ab altero. Pater namque habet Filium solus, quo differt ab aliis duobus. Habet Spiritum Sanctum procedentem de se, quod commune est illi cum Filio, et quo differt a Spiritu Sancto. Patrem, autem non habet sicut Spiritus Sanctus, sed in hoc differt a Filio. Filius solus habet Patrem in quo differt a Patre et Spiritu Sancto. Est illi commune cum Patre, sicut dictum est, quia procedit de illo Spiritus Sanctus, unde ab eodem Sancto Spiritu divisum est. Caret autem Filio sicut Spiritus Sanctus, unde discrepat a Patre. Spiritus Sanctus solus est de quo alius non procedit. Commune est illi cum Patre, ut dixi, non habere Patrem, in quo dissimilis est Filio. Cum Filio quoque est illi commune, ut iam monstratum est non habere Filium, unde Patri non concordat. Solus itaque Pater est, qui est de nullo et de quo sunt alii duo; solus e contra Spiritus Sanctus est, qui de duobus et de quo nullus; solus Filius, qui de uno et de quo unus. Est autem tribus commune ad duos habere relationem. Pater enim ad Filium et Spiritum Sanctum refertur, sicut ad illos qui de se sunt. Filius ad Patrem et ad Spiritum Sanctum, quia est de Patre et Spiritu Sanctum, quia est de Patre et Spiritus Sanctus ad Patrem et Filium, quia est de utroque» (*De Proc.* c. 28).

necesario que estas relaciones se entiendan como subsistentes, ya que en caso contrario no se podría decir que son propiamente distintas las Personas: Dios no sería Trinidad, sino *una et eadem numero res*⁴⁰. S. Anselmo afirma claramente la necesidad de una distinción real, que se basa exclusivamente en los aspectos relativos paternidad-filiación-espiración⁴¹. Con respecto al Espíritu Santo, S. Anselmo lo expresará así en el *De Processione*: «O el Espíritu Santo, según dije, fue hecho distinto del Padre después de existir, o tiene la razón por la que es distinto en su mismo existir. Pero si el ser distinto del Padre le vino después de existir, como no es una persona distinta sino en cuanto es distinto de otro, no existieron siempre las tres Personas, porque ésta no existió siempre, ya que no siempre el Espíritu Santo fue distinto del Padre. Y como todo esto es falso, está claro que en el mismo existir tiene el *ser otro*»⁴². El Amor, resumiendo lo expuesto, se identifica con la Esencia divina que le hace subsistente y, a la vez, en virtud de las diferentes propiedades que las relaciones forman en la Unidad, es distinto —*alius est*—. Esta *subsistencia distincta* unida al hecho de poseer en toda su plenitud la Inteligencia de la Esencia suprema, hace que le sea aplicable con toda propiedad el carácter personal⁴³.

40. *Ep. Incar. Verbi*, 3.

41. «Quare sit in Deo non est alius Pater et alius, cuius Pater est, nec Filius alius est et alius, cuius est Filius: falso dicitur Deus Pater aut Filius. Si enim non est Deus alius a Patre cuius Pater sit, non potest esse Pater. Et similiter si non est in eo alius a Filio, cuius Filius sit, non valet esse Filius. Quapropter non erit unde duae illae personae dicantur in Deo, quae eo dicuntur, quia Deus est Pater et Deus est Filius, et semper alius est Pater et alius est Filius» (*Ep. Incar. Verbi*, 3).

42. «Aut ergo Spiritus Sanctus, sicut dixi, postquam fuit, factus est a Patre alius, aut habet in existendo propter quod alius dicitur. Sed si postquam fuit contigit ille alium esse a Patre, cum non sit alia persona, nisi quoniam alius est ab illo, non fuerunt semper tres illae personae, quia ista non semper fuit, sicut non semper fuit Spiritus Sanctus alius a Patre. Quoniam itaque falsa sunt haec, patet quia in existendo habet unde alius est» (*De Proc.* c. 5).

43. No es especialmente claro S. Anselmo al definir el concepto de persona. Sigue la definición clásica de Boecio (*De duabus naturis et una Persona Christi*, c. 3; PL 64, 1345), que repite casi al pie de la letra: «Persona non dicitur nisi de individua rationalis natura» (*Mon.* c. 78). Parece a primera vista que no existen dificultades para aplicar este concepto de persona a la Trinidad y, sin embargo, S. Anselmo muestra muchas dudas a la hora de emplearlo: «Licet enim possim dicere trinitatem propter Patrem et Filium et utrisque Spiritum qui sunt tres, non tamen possum proferre uno nomine propter quid tres, velut si dicerem propter tres personas, sicut dicerem unitatem propter unam substantiam. Non enim putandae sunt tres personae, quia omnes plures personae sic subsistunt separatim ad invicem, ut tot necesse si esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae substantiae sunt, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae» (*Mon.* c. 78).

Y más adelante: «Si quis itaque inde velit aliqui loqui: quid tres dicet esse Patrem et Filium et utrisque Spiritum nisi forte indigentia nominis proprie convenientia coactus, elegerit aliquid de illis nominibus quae pluraliter in summa essentia dici non possunt, ad significandum id quod congruo nomine dici non potest; ut si dicat illam admirabilem trinitatem esse unam essentiam vel naturam et tres personas sive substantias? Nam haec duo nomina aptius eliguntur ad se significandam pluralitatem in sum-

5. La procesión del Amor no es generación

Inmediatamente después de haber llegado a manifestar la necesidad de la procesión del Amor y las características esenciales de la Tercera Persona, S. Anselmo se enfrenta con el problema de demostrar que esta segunda procesión divina inmanente no puede ser entendida por vía de generación, como ocurre con la del Verbo. Este procede como imagen fiel del Padre en razón de la semejanza, y no sólo en cuanto a la consubstancialidad.

Precisamente este punto fue uno de los argumentos clásicos de la herejía para negar la divinidad consustancial del Espíritu Santo. Y a los pneumatómacos del siglo IV, que no hacían más que desarrollar la doctrina de Arrio, enseñaban que si se supone una tercera Persona que procede, igualmente que la segunda, de la sustancia del Padre, no queda más remedio que admitir una duplicidad de filiación en Dios, lo cual es imposible, y anularía la dignidad —*monogénés*— del Hijo.

Ante esta cuestión S. Agustín se había declarado incapaz de hallar una solución que le permitiese poder entender. Se limita a la exposición de la fe, tal como está contenida en los Símbolos, según la cual la segunda Persona es engendrada —*genitus*—, y la tercera procede —*ex Patre procedit*—. Pero por qué esa procesión no es generación no llega a comprenderlo⁴⁴.

S. Anselmo, mejor conocedor del concepto psicológico de amor, lo aplica a la resolución de este problema. El verbo interno procede en virtud de la semejanza al objeto conocido⁴⁵, pero esta forma de proce-

ma essentia, quia persona non dicitur nisi de individua rationali natura, et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substant, id est subiacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiae nomen suscipiunt. Unde iam supra manifestum est summan essentiam quae nullis subiacet accidentibus proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia. Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas, dice una essentia et tres personae sive tres substantiae» (*Ibidem*). Y solo después de poner de manifiesto esta clara imperfección de los términos referidos a las criaturas, no hay reparo en decir que Dios es trino en Personas. Muchos años después de estas palabras, S. Anselmo no vacila al tratar el mismo tema: «In Deo vero quamvis sint personae tres, unus tamen est Deus; et licet sit unus Deus, nequaquam tamen personae pluralitatem amittunt. In hoc itaque quod relative Deus ad Deum dicitur, sicut plures homines personarum admittit diversitatem; in hoc vero quod per se est, id est in Deo, inseparabilem ad similitudinem unius hominis servat singularitatem. Pluritas namque humanorum personarum non est nisi in pluribus hominibus, nec unus homo pluralitatem accipit personarum; Deus vero unus est et tres personae, et personae tres unus Deus» (*De Proc.* c. 28).

44. «Distinguere inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio». S. AGUSTÍN, *Contra Maximinum*, 2, 14, 1: PL 42, 770. Cfr. también *De Trinitate* 5, 14, 14.

45. Con respecto a la procesión de la Inteligencia, S. Anselmo es claro a la hora de explicar su carácter generativo. Está ya patente en la misma noción de esa procesión, según la cual el autoconocimiento produce en el verbo una semejanza de naturaleza por la que puede decirse imagen «nacida». En este sentido se habla de en-

der no compete al amor: «Puesto que este Amor emana a la vez del Padre y del Hijo y les es de tal modo semejante que no difiere en nada, sino que es idénticamente el mismo, ¿debe ser estimado como su hijo o prole? De ninguna manera, porque como el Verbo, desde que se le estudia, prueba evidéntisimamente, al reproducir la imagen fiel del Padre, que es verdaderamente Hijo de aquel de quien emana, de igual manera el Amor muestra claramente que no es prole, puesto que, siendo concebido como procedente del Padre y del Hijo, no presenta a primera vista, a aquel que le contempla, la semejanza evidente del ser de quien emana; además, la relación que les une, bien considerada, muestra que es completamente la misma Esencia que el Padre y el Hijo»⁴⁶. Evidentemente, son palabras menos claras que las que sobre esta cuestión escribirá S. Tomás de Aquino⁴⁷, pero se intuye la diferencia entre la procesión del Hijo, *in similitudinem naturae*, y la del Amor, que procede *similis in natura*, pero no como imagen de su principio.

Sin embargo, S. Anselmo no quiere apartarse totalmente del maestro S. Agustín. De hecho, más adelante afirma que no se puede decir de forma absoluta que el Amor no sea engendrado, ya que de hecho procede, y lo que procede puede ser llamado engendrado⁴⁸. Sin embargo,

gendrar (*gignere*) sin pasar de un sentido meramente metafórico: «Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit secum, imaginem suam ex se natam, id est, cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam; quatenus ipse se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit. Quae imago eius verbum est. Hoc itaque modo quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est, verbum suum?» (*Mon.* c. 33). Más adelante profundiza de forma esencial: el Verbo emana del Padre como Creador de Creador, Ser supremo de Ser supremo, «et ut plena veritate omnimoda absolvatur similitudo: penitus idem ipsum est de eodem ipso, et ita ut nullatenus sit nisi ex eo. Cum igitur pateat verbum summi spiritus si esse ex ipso solo, ut perfectam eius quasi prolem parentis teneat similitudinem, nec sic esse eo ipso, ut fiat ab eo: profecto nullo modo convenientius cogitari potest esse ex illo nascendo... Tanto congruentius dici potest verbum summi spiritus ex illo existere nascendo, quanto perfectius quasi proles parentis trahit eius similitudinem ex illo existendo» (*Mon.* c. 39). Esta es, para S. Anselmo, la expresión más adecuada de la forma de proceder, de manera que el Espíritu supremo del que procede el Verbo es verdadero Padre y el Verbo verdadero Hijo, en cuanto que el primero se basa por sí mismo a la perfección del nacimiento, y por lo tanto es propio suyo el ser Padre, y el Verbo expresa completamente la imagen del Espíritu, en perfecta semejanza entre diferentes, por lo cual le compete propiamente ser Hijo: cfr. *Mon.* cc. 40-42.

46. «Cum hic amor pariter habeat esse a Patre et Filio, et sic similis sit ambobus ut nullatenus dissimilis sit illis, sed omnino idem sit quod illi: numquid filius eorum aut proles aestimandum est? Sed sicut verbum mox ut consideratur, se prolem eius esse a quo est, evidéntissime probat, promptam praefriendo parenti imaginem: sic amor aperte se prolem negat, quia dum a Patre et Filio procedet intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplari eius ex quo est similitudinem; quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino idipsum esse quod est Pater e Filius» (*Mon.* c. 55).

47. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1 q. 27, a. 4.

48. «Solemus enim saepe dicere aliquid gigni ex ea re de qua existit, ut cum dicimus calorem aut splendorem gigni ab igne, seu aliquod effectum ex causa sua. Secundum hanc igitur rationem amor a summo Spiritu exiens non omnino asseri potest ingenuus» (*Mon.* c. 56).

es claro que ahí se usa una predicación metafórica y que, hablando con propiedad, no se puede decir que el Amor sea engendrado, al menos de la forma como lo es el Verbo: «Por lo tanto no puede llamarse engendrado como el Verbo, porque el Verbo es certísimamente prole y verdaderamente Hijo, pero el Amor de ninguna manera manifiesta ser prole o hijo»⁴⁹.

Tampoco puede decirse que el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, proceda de ambos como prole común, S. Anselmo manifiesta que este supuesto podría ser de dos formas: o bien uno de los principios es padre y el otro madre; o ambos, Padre e Hijo, son padre y madre a la vez. Contra lo primero afirma que, como ya había indicado, el Amor procede por igual del Padre y del Hijo, como de un solo principio y, por lo tanto, no puede expresarse de modo distinto la procesión a partir de uno y de otro⁵⁰. Contra lo segundo razona basándose en la experiencia: no se pueden dar dos cosas que sean a la vez y en el mismo grado padre y madre de un mismo y único ser⁵¹.

Así propiamente se separan las Personas, ya que podemos decir *quod solus Pater sit genitor et ingenitus, solus Filius genitus, solus Amor nec genitus nec ingenitus*⁵², y se reafirma que sólo puede admitirse pluralidad en Dios en base a estas relaciones: «Por lo tanto, puede y debe decirse solamente de Aquel, del cual es el Verbo, que es progenitor y no engendrado, porque sólo El es Padre y principio de paternidad (*parens*), y de ningún modo es de otro; solamente del Verbo puede decirse engendrado, porque sólo El es Hijo y prole; y solamente el Amor de ambos ni es engendrado ni ingénito, porque no es ni hijo ni prole, ni tampoco en ningún modo no es de otro (por lo tanto, recibe el ser de otro)»⁵³.

6. El nombre del Amor subsistente

A lo largo de toda la especulación que tiene como objeto el asentar con *rationes necessariae* la existencia de la tercera Persona de la Santí-

49. «Ita vero propriae sicut verbum dici genitus non potest, quia verbum verissimam esse prolem et verissimum Filium, amorem nullatenus filium aut prolem manifestum est» (*Ibidem*).

50. «Quoniam namque nullatenus aliter a Patre procedit quam a Filio, nulla veritas patitur ut dissimili vocabulo ad illum Pater et Filius referantur. Non est igitur alter pater eius, alter mater» (*Mon. c. 55*). Cfr. S. AGUSTÍN, *Tract. in Iohanes*, 99, 6-8.

51. «Ut autem duo aliqua sint, quae singula perfectam et nulla consideratione differentem habeant pariter ad aliquid unus patris aut matris habitudinem: nulla aliquo monstrari concedit exemplo» (*Ibidem*).

52. *Mon. v. 56*, titulus.

53. «Potest itaque, immo debet dici solus ille cuius verbum est genitor et ingenitus, quia solus est pater et parens, et nullo modo ab alio est. Solum autem verbum genitum, quia solum filius et proles est. Solus vero Amor utriusque nec genitus nec ingenitus, quia nec filius est nec proles est, nec omnino non est ab alio» (*Mon. c. 56*).

sima Trinidad, S. Anselmo utiliza para nombrarla el término *Amor* que indica el fruto de la procesión de la voluntad. Se sigue el proceso que es común a todo el desarrollo del *Monologium*, que supone a un hombre no creyente buscando por sí mismo la razón de la fe: por eso Dios no es llamado Dios, sino que es nombrado con expresiones que indican la forma en que la razón humana llega a El —*summa Essentia, summa Substantia*—; lo mismo ocurre con el Hijo, que no recibe este título hasta que, por así decirlo, le ha sido probado como conveniente.

El mismo camino se sigue con el Espíritu Santo. Una vez que se ha demostrado su existencia en Dios, identificado con la esencia divina y participando de todos los atributos esenciales, pero distinto a las otras dos Personas por la relación de oposición, se enfrenta con la cuestión de identificar ese Amor con el Espíritu Santo, nombre que la revelación da a la tercera Persona. Y S. Anselmo, efectivamente, aplica este nombre al Amor, a través de esta razón de conveniencia: es evidente que el Amor, como el Padre y el Hijo, es a la vez que ellos Creador e increado, y los tres no son tres increados ni tres creadores sino un solo Creador y un solo increado; por lo tanto el Espíritu Santo no ha sido creado por el Padre y el Hijo; pero, como hemos visto que tampoco es engendrado por ambos, decimos que es en cierto modo, *espirado*⁵⁴.

Es evidente que esta espiración no se aplica a Dios como encontramos en los hombres: es una expresión que nos permite simplemente nombrar lo inefable, «pues casi parece que no se puede nombrar de otro modo mejor que con el término *espirar* el modo en que este Amor suyo procede, no separándose de ella (la Esencia divina), sino existiendo por ella»⁵⁵. Y si de alguna forma se puede decir esto, es patente entonces que se puede aplicar al Amor el nombre de Espíritu⁵⁶ de forma muy conveniente, al igual que el Verbo es llamado Hijo⁵⁷, aunque en este caso no podamos dar una razón propia para ese nombre, como lo es la

54. «Necesse est ut quemadmodum singulus Pater et singulus Filius est increator et creator, ita et amor singulus sit increator et creator, et tamen omnes tres simul non plures sed unus increatus et unus creator. Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit. Filium vero Pater solus non facit sed gignit. Pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodam modo, si sic dici potest, spirat suum amorem» (*Mon.* c. 57).

55. «Quamvis enim non nostro modo spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum suum amorem a se ineffabiliter procedentem non discendendo ab illa, sed existendo ex illa, forsam non alio modo videtur posse dici aptius ex se emittere quam spirando» (*Ibidem*).

56. Se está usando el sentido escriturístico de la palabra «espíritu», que tiene el significado de «soplo» —*rûah*—, como producto de la antedicha «espiración», y que es habitualmente usado para expresar «fuerza vital» o «aliento de vida» recibido y participado de Dios. Esto indica también la forma radicalmente distinta de proceder a partir de Dios de esta procesión con respecto a la del Verbo.

57. «Quod si dici potest: sicut verbum summae essentiae Filius est eius, ita eiusdem Amor satis convenienter appellari potest Spiritus eius» (*Mon.* c. 57).

procedencia *in similitudine naturae* del Hijo. Pero podemos sin temor afirmar que es *essentialiter Spiritus*⁵⁸, el Espíritu por esencia, una vez afirmada como espiración su procedencia.

Añade S. Anselmo otra razón de conveniencia para que la tercera Persona sea llamada Espíritu. Ya hemos constatado abundantemente que la palabra «Espíritu» es usada insistentemente por él para designar la Esencia divina, y que, por lo tanto, es nombre común a aquellos que se identifican con esa Esencia. Así, el Padre es Espíritu y el Hijo es Espíritu. Y en base a esto, concluye S. Anselmo: «Si (el Amor) constituye lo que es común al Padre y al Hijo, no sin razón, en el caso de que carezca de un nombre propio, puede asumir casi como nombre propio aquel que es común al Padre y al Hijo. Si se hace esto, es decir, si se designa de modo casi propio al Amor con el nombre de Espíritu, que significa a la vez la sustancia del Padre y del Hijo, será útil para mostrar que El es lo mismo que son el Padre y el Hijo, aunque reciba el ser de ellos»⁵⁹.

La doctrina anselmiana sobre el Espíritu Santo se completa a lo largo del resto de sus obras. Es, como ya hemos dicho, fundamental su tratado *De Processione Spiritus Sancti adversus Graecos*, no sólo en lo referente a la naturaleza y posición intratrinitaria, sino también para el estudio de la misión invisible del Espíritu Santo⁶⁰, que apenas es tratada en el *Monologium*⁶¹. Esta *opera prima*, sin embargo, tiene el mérito innegable de poner las bases para el desarrollo de una sólida pneumatología que, a la vez que reverdece la tradición agustiniana, indica el camino a la valiosa especulación teológica de los siglos posteriores.

José María Galván

Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

58. *Ibidem*.

59. «Qui etiam ex eo, quia est communis Patris et Filii, non absque ratione quasi proprium assumere posse videtur aliquod nomen quo Patri Filioque commune sit, si proprii nominis exigit indigentia. Quod quidem si fiat, scilicet ut ipse Amor nomine Spiritus, quos substantiam pariter Patris et Filii significat, quasi proprio designetur: ad hoc quoque non inutiliter valebit, ut per hoc idipsum esse quod est Pater et Filius, quamvis ab illis esse suum habeat, intimetur» (*Ibidem*).

60. Cfr. *De Proc.* cc. 6-10.

61. Dificilmente en los últimos capítulos del *Monologium* (cc. 70-73), cuando S. Anselmo habla del Don que la Esencia suprema hace de sí misma al que la ama, puede atisbarse una cierta referencia a la misión invisible del Espíritu Santo en el alma: «Etenim idem ipsum bonum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit... Quid ergo summa veritas retribuet amanti et desideranti se, nisi seipsam?» (*Mon.* c. 70).