

EL HOMBRE COMO CAPAX DEI EN EL MONOLOGION DE SAN ANSELMO DE AOSTA

La insondable Sabiduría, gracias a la cual existimos, no es menos digna de veneración en aquello que nos ha negado que en aquello que nos ha concedido. Y aquello que nos ha concedido y que nos diferencia de las otras criaturas sobre la tierra es la Razón. Y gracias a ésta, o por culpa de ésta, cada cultura, a lo largo de la historia ha querido expresarse, hablar de sí misma, ha querido saber su origen, su causa. Algunos la llamaron Dios. Nosotros, cristianos, la llamamos Padre, por el hecho de que su Hijo nos lo ha revelado. Y en dos mil años de Cristianismo algunos hombres de fe intentaron hablar de este Dios–Padre a través de las palabras y los hechos de su Hijo Unigénito. Pero *¿cómo hablar de Dios en lengua humana? O ¿cómo intentar hablar de Dios en lengua humana?* Necesitamos “peldaños” que nos permitan subir o bajar hacia el Inefable. Hemos encontrado en la sabiduría de la teología monástica del siglo XI algunos “peldaños”, que nos han permitido adentrarnos sólo un poco en este Misterio y hemos elegido una persona, *una promesa y al mismo tiempo una decepción*: Anselmo de Aosta, en quien se configuran, *el poder iniciar y el poder responder*. Este hijo de la tradición monástica, ejercitado en el campo de la piedad, será nuestra guía, acompañados con su primera obra, *el Monologion*, y con su temerario o audaz método, *la sola ratione*, a través de la cual Dios concede al hombre recoger lo verdadero e iluminar nuestra mente, permitiéndonos, no solamente creer, sino también comprender (*intellegere*) el contenido de la fe y reconocer nuestros límites frente a aquello que nos supera; y tener la sabia y dolorosa experiencia en esta tierra de no poder alcanzar esta claridad.

¹ Monje benedictino de la Abadía Benedictina de San José, Güigüe, Venezuela. Estudia teología y filosofía en el Pontificio Ateneo de San Anselmo de Roma. Traducción del italiano del Lic. Rafael Soto de Rafaela (Sta Fe, Argentina).



En el fondo, lo que pretendemos es subir sobre las alas de una de aquellas *águilas* determinantes en la historia de los acontecimientos, de la doctrina y de la experiencia de la Iglesia; equiparables, por ejemplo, a Orígenes, Basilio, Ambrosio, Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino, y meditar juntos, y mantener despierta, con paciencia y sin cesar, la razón, para *participar* por medio de ésta de la *ratio divina*.

Una pequeña mirada a la infancia de Anselmo

San Anselmo fue uno de esos hombres, en la “Historia del Espíritu”, que intentó hablar de Dios en lengua humana; uno de aquellos que quisieron acercarse *a la realidad que el nombre divino promete y antepone intentando rastrear las huellas de su presencia*². Podemos decir que él se descubrió involucrado, sintió el llamado de parte del misterio y, respondiendo a esta llamada, inició el camino.

Ya en las primeras líneas de la biografía de Anselmo, Eadmero hace resaltar cómo éste, desde niño, prestaba de buena gana atención a los relatos de la madre. Al pensamiento del “único Dios que regía y abrazaba todas las cosas”, coadyuvaba en él la imaginación: *imaginó que el lugar en el que se encontraría la corte de Dios fuese la cima de las cumbres y que allí se pudiese alcanzar otras hacia los montes*. Este mundo interior de imaginación, que se reforzaba en la visión onírica, tenía, en la simplicidad e inocencia de Anselmo joven, un gran poder de convicción, que preanuncia el carácter particular de la razón anselmiana, definida por Hans Urs von Balthasar, en sus términos totalmente originales, como facultad visiva del espíritu: capacidad de hacer espiritualmente visible una cosa.³

Monologion: Saltem sola ratione

En el prólogo de esta obra, Anselmo cuenta que algunos monjes de la abadía benedictina del Bec, en Normandía, donde él era prior, le habían dirigido un audaz pedido: transcribir para ellos, como ejemplo de meditación, algunas cosas que él les había expuesto, con un lenguaje fácilmente comprensible, en torno a la esencia divina y a otras cuestiones, vin-

² Cf. E. SALMANN, *Contro Severino, Incanto e incubo del credere*, Cassale Monferrato 1996, 197.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, vol II, Milano 1975, 199.

culadas a esta meditación; y se lo solicitaron de este modo: *quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis asseret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet*⁴. Anselmo, después de largo tiempo y contra su voluntad, inició lo que ellos le pedían, sobre todo, como él mismo dice, por la modesta inoportunidad de sus ruegos y, también, por la no despreciable honestidad de su insistencia⁵.

Al menos tres cartas documentan la primera reacción, decididamente no serena, de Lanfranco, arzobispo de Canterbury, alarmado también por la noticia de críticas poco benévolas, que algunos monjes del Bec habían elevado desde la primera aparición del escrito anselmiano⁶. Suscitaba, probablemente, perplejidad, sobre todo la forma en la que Anselmo había propuesto su meditación religiosa, sin recurrir nunca a confirmación alguna proveniente de la autoridad de los Padres y, cosa del todo inusual en el alto Medioevo, sin ninguna referencia explícita a la Escritura. De este modo su declarada subordinación a la regla de la fe aparecía más formal que real. Y, aun si los resultados de las argumentaciones del opúsculo estaban siempre en armonía con los datos de la religión y de la tradición, aparecía, sin embargo, peligroso el principio metodológico que las inspiraba: buscar las verdades que la fe confía al silencio de la obediencia, con los instrumentos de una razón dejada libre para articular sus demostraciones, siguiendo las reglas de la *dialéctica*⁷. La réplica de Anselmo a su maestro es siempre humilde, pero firme. Él sostiene que nunca ha pretendido desvalorizar el papel fundamental de la *auctoritas* como guía para la razón, ni ha pretendido nunca ignorar los límites de la inteligencia humana. Dice con precisión que ha intentado solamente ayudar a las apremiantes preguntas de los hermanos. Formulada tal justificación de la propia obra, Anselmo, en todos los casos, se confía completamente a las decisiones de Lanfranco sobre el destino del libro.

No conocemos la respuesta de Lanfranco. Sin embargo, el texto del *Monologion* no fue destruido. No nos es difícil, sin embargo, comprender las razones profundas de la perplejidad del arzobispo de

⁴ ANSELMO D'AOSTA, *Monologio e Proslogio*, ed. I. Sciuto, Milano 2002, pról. 41.

⁵ Cf. *Ibid.*

⁶ G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia del Medioevo*, vol. I, Cassale Monferrato 1996, 486.

⁷ Cf. *Ibid.*, 487.

Canterbury. Más que de la ambición por superar racionalmente los límites del misterio, la actitud defendida por Anselmo es reveladora de la esperanza en la posibilidad, por parte de la *ratio* humana, de llegar a participar en alguna medida de la *ratio* divina.

La búsqueda de Dios en el *Monologion*

Protegido por la sombra de Agustín⁸, Anselmo comienza su itinerario hacia Dios. Esta última palabra es para Anselmo una “noción”, que está ya presente en el hombre por su misma naturaleza racional. Y es justamente esta idea lo que constituye la originalidad de Anselmo para la cuestión sobre la posibilidad que tiene el hombre de poder hablar sobre Dios. Casi al final del *Monologion*, en los capítulos LXVI y LXVII, Anselmo explica que, de aquello que pertenece a la suprema naturaleza, no se puede percibir nada y que solamente puede ser conocido por comparación con algo que le sea más similar. *Lo semejante conoce a lo semejante*. La creatura que, entre todas, mejor puede intentar aproximarse a la inasible realidad de Dios es, pues, la mente humana. *Quapropter id et per maiorem similitudinem plus iuvat mentem indagantem summae veritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam plus docet, quid de creante mens ipsa debeat aestimare*⁹. Así, Anselmo deduce un bellissimo principio: *Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosus ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit*¹⁰. Así como hemos dicho antes, para Anselmo existe la fe en la *ratio* humana de participar en alguna medida de la *ratio* divina.

Otro punto de originalidad o innovación, en el *Monologion* anselmiano, consiste en el haber puesto inmediatamente, como objeto primero y, consecuentemente, como principio de la meditación teológica, la búsqueda de una *rectitudo* en la idea con la que el hombre busca representar a Dios mismo, condición necesaria de cualquier progreso en el saber. Interrogarse sobre la *rectitudo* de la palabra *Deus* significa, para Anselmo, esforzar la mente humana a rastrear, en las profundidades iniciales del conocimiento, los fundamentos de la verdad absoluta donde se esconden las últimas huellas —que permanecen en nosotros después del

⁸ Cf. *Monologion*, pról. 43.

⁹ *Monologion* LXVI, 197.

¹⁰ *Ibid.*, 197.

pecado original– del pensamiento con el cual Dios conoce todo: porque el Verbo es, en primera instancia, el Pensamiento con el que Dios se conoce a sí mismo¹¹.

Reconocimiento de Dios en los cuatro argumentos del *Monologion Creatrix essentia*

Anselmo, en el *Monologion*, ofrece el primer ejemplo, en el Medioevo, de ‘reconocer’ la existencia de Dios con la sola razón, según un riguroso plan lógico y con argumentos coordinados entre ellos. Los argumentos del *Monologion* son cinco, todos *a posteriori* y todos trazados en la forma silogística:

- 1) De los grados del bien al Bien sumo. La ascensión que caracteriza el inicio del *Monologion* tiende, ante todo, hacia el *Summum bonum*; el Aostano está fascinado, desde su primera obra ‘teológica’¹², por la grandeza divina y, al mismo tiempo, por la “nada” de la creatura en comparación con tal grandeza¹³. Esta grandeza es percibida, en primer lugar, como Sumidad.
- 2) De los grados de la grandeza cualitativa al Ente máximo y óptimo.
- 3) De los varios seres que son consecuencia del Ser sumo que es causa de todo.
- 4) De los grados de la perfección del ser que es de por sí perfectísimo, Ente sumo y subsistente.
- 5) De cada verdad a la suma Verdad.

El primer argumento

En el ámbito de la experiencia, constatamos (*sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus*) que existen bienes innumerables (*innumerabilia bona*). La diversidad requiere un término de comparación que sea de por sí bueno y, en consecuencia, que posea la bondad absoluta. Tal ser es el Bien absoluto, que sólo es *per seipsum*, mientras los otros

¹¹ Cf. *Monologio* XXXII, 135.

¹² Según Coloman Viola, el *Monologion* no es una teodicea, ni constituye un simple tratado filosófico sobre Dios. Es una obra de teología en el sentido pleno del término.

¹³ Cf. C. VIOLA, *Anselmo D’Aosta. Fede e ricerca dell’intelligenza*, Milano, 2000, 40.

bienes no existen por fuerza propia. Por lo que el sumo bien es también *summe magnum*.

El segundo argumento

Existen distintas grandezas cualitativas (*non magnum spatium*). Pero aquello que es grande de modo diferente, por necesidad lo es en orden al único que es grande por sí mismo. Por lo tanto, la grandeza, que es tal en virtud de sí misma, es superior a las otras cosas que son más o menos grandes y se identifica con la grandeza absoluta. Tal ser es el máximo, como el más grande de todos en sentido absoluto.

El tercer argumento

Los seres existentes en la naturaleza, lo son en virtud de algo (*per unum aliquid*); sólo la nada es por la nada (*nihil est per nihil*). Pero este “algo”, o es uno, o es múltiple (*unum aut plura*). Si fuese múltiple, entonces: o los más se refieren a un único ser superior; o los más son por sí, (*singula... per se*), pero deberían convenir en una *aliqua vis vel natura*, que es la fuente del ser por sí; o los más son uno en virtud del otro (*per se invicem*). Pero se caería en la contradicción, porque es irracional (*irrationalis cogitatio*) que una realidad sea en virtud de aquello a lo que da el ser (*per illud cui dat esse*). En consecuencia, es necesario que sea uno solo ese ser de todos los existentes; es sumo y coincide con el sumo Bien y el sumamente grande.

El cuarto argumento

Las naturalezas de las cosas existentes se presentan con desigual valor (*non... una dignitatis paritate*). Pero tal distinción de grados no se explica con el proceso al infinito, porque la multitud de tales naturalezas no tendría fin (*nullo fine claudatur*). Existe pues una sola naturaleza, o sustancia, o esencia, que es por sí lo que es (*per se id quod est*), y, en virtud de la cual, es todo lo que existe de bueno, de grande, de verdadero, y que es sumo Bien, sumamente grande, sumo ente y subsistente (*summum ens sive subsistens*)¹⁴.

Es fácil constatar, en este pasaje, que estos cuatro procedimientos

¹⁴ Para el reepílogo de los cuatro argumentos del *Monologion* presentado aquí, cf. G. CENACCHI, *Il pensiero filosofico di Anselmo D'Aosta*, Padova 1974.

que conducen a reconocer que Dios existe, y que existe como Dios, o sea como la única sustancia perfecta y superior a todas las otras, son en verdad los distintos recodos (que podrían también ser más numerosos) de un único modo de argumentar: aquél que descubre el sentido último y la causa de todas las determinaciones cognoscibles en las cosas, en el reconocimiento de la existencia de un principio supremo, perfectamente determinado, y del cual todas derivan, precisamente en cuanto determinaciones. A diferencia de Tomás, éstas de Anselmo, no son pruebas inductivas. En los razonamientos devanados por Anselmo en el inicio del *Monologion* no hay, en efecto, una concatenación de conocimientos por los cuales remontar, desde la esfera empírica, a la existencia de la naturaleza creadora; no hay una sucesión de pasajes cognoscitivos desde la admisión de la existencia de los efectos a aquella causa. Hay, en cambio, una indagación sobre las razones últimas que permiten al conocimiento ser verdadero, en base a un ascenso *platónico* de la inteligencia, desde la verdad de las predicaciones que la mente reconoce en las creaturas en el origen de tal verdad (o *rectitudo*), o sea a aquello que hace ser verdadero todo lo que es verdadero, y que es, pues, Verdad en sí¹⁵.

Ahora que la existencia de la naturaleza suprema y perfecta ha sido reconocida como algo que es *per seipsum*, la lógica invita, sin embargo, sin demora, a abrirse a la posibilidad de ampliar la predicación *substantialiter* en Dios: para poder decir y comprender con la inteligencia, no solamente *que* Dios es, sino también *qué cosa* es Dios. Pero dado que es imposible, para la mente, predicar de modo directo algo que sea *substantialiter* propio de la naturaleza de Dios, para encaminar su teología afirmativa, Anselmo no puede hacer otra cosa que tomar los puntos de partida del recién conquistado conocimiento de la existencia divina y proseguir en la profundización de la relación que puede subsistir entre la inteligencia, que opera normalmente sobre sustancias cognoscibles, y tal sustancia suprema incognoscible; en suma, hacer a través de la *predicatio relative*, brotar de modo necesario la verdad de la sustancia divina del conocimiento de aquello que no es divino. Así, la razón, queriendo hablar de Dios, es inmediatamente invitada a admitir que será, de cualquier modo, oportuno predicar de Él todo aquello que en las creaturas aparece que es mejor que sea predicado, más bien que no predicado.

A todas las creaturas pueden aplicarse los atributos de *viviente, sapiente, potente, omnipotente, verdadero, justo, beato, eterno*; pero siempre

¹⁵ G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel medioevo*, vol. I, 1996, 495.

de modo imperfecto y relativo. Afirmarlos en Dios, significará, por ello, transformarlos en predicaciones teológicas *substantialiter*. Tales términos afirmativos deberán, entonces, ser llevados a significar lo que significan del modo más perfecto posible: o sea, no ya *relative*, sino, como fue para la existencia, al grado máximo de perfección; todo aquello que no es por participación de otro y que expresa una perfección pura de la sustancia en sí. *Quod idem sit illi esse iustam, quod est esse iustitiam; et eodem modo de iis quae similiter de illa dici possunt; et quod nihil horum mostret, qualis illa vel quanta sit, sed quid sit*¹⁶.

En el *Monologion*, capítulo tras capítulo, cada atributo esencial de Dios será una puntualización, una variación sobre el tema del primer atributo, la existencia. Así, la suprema naturaleza no proviene de ninguna otra cosa. Ella es *sine principio et sine fine*¹⁷. Si debiera su ser a otra cosa, este algo debería ser u otra criatura o la nada; pero ninguna causalidad es posible donde no hay ser. Dios es, por ello, no engendrado, y es causa de toda cosa. Como causa antecedente a toda realidad, es en sí y siempre fue y siempre será.

Deducción afirmativa de la Trinidad

El discurso anselmiano sobre el dogma de la Trinidad está contenido en los capítulos XXIX al LXIII del *Monologion*. Se refiere completamente a la lógica del *De Trinitate* VIII,3, si bien recalcando y formalizando la circularidad argumentativa que apuntala el planteamiento agustiniano, ampliándolo y profundizándolo mediante una teoría estridente de la lógica intratrinitaria. De esto, Anselmo habla con la seguridad de quien tiene todos los ases en la mano y un manual que le enseña cómo jugarlos, ya que, si bien el *Monologion* es una obra altamente original en su forma, tiene detrás de sí la autoridad de Agustín. Por esto, en sus palabras de apertura, hay una especie de osadía juvenil, como si fuese la cosa más fácil del mundo, aun para quien tiene una inteligencia mediocre, probar que las cosas que creemos sobre Dios sean necesariamente verdaderas¹⁸.

Según la descripción de Hans Urs von Balthasar en *Gloria II*, el camino del *Monologion* consiste en esta lenta subida desde la intuición

¹⁶ *Monologio* XVI, 87.

¹⁷ *Monologio* XVII, 91.

¹⁸ R.SOUTHERN, *Anselmo de Aosta. Retrato sobre fondo*, Milano 1998, 128.

racional filosófica (o clásica–teológica) a la cristiano–teológica, en la cual el elemento teológico reside más en la luz de la fe, proyectada sobre la esencia divina, que en un objeto propio de la fe; éste último está ubicado, también aquí, metódicamente entre paréntesis, en función de su comprensión intelectual¹⁹.

El Hijo: *Locutio* de Dios.

En el capítulo XXIX, Anselmo introduce la exposición del dogma de la Trinidad, intentando profundizar la unidad divina. Ya la existencia del Verbo había aparecido precedentemente necesaria, porque Dios, creando las cosas, no podía no crearlas según un principio racional: si el hacer del hombre implica que se actúe según un plano preestablecido, con mayor razón, el hacer de Dios exige que Él cree el universo según las ideas de Su eterna Sabiduría. El Verbo es idéntico a Dios; no puede identificarse con las cosas creadas, porque, siendo éstas hechas por obra Suya, serían, al mismo tiempo, si acaso el Verbo fuese de la naturaleza, anteriores o posteriores a sí mismas. Pero, siendo idéntico a Dios, siendo Su misma Inteligencia, Él será con Él un único Espíritu: la simple pluralidad de Dios no admite pluralidad de formas. Como Dios es absolutamente simple, el Verbo es una unidad absoluta, y unifica en sí todos los principios por los cuales las cosas han sido hechas. Los principios sobre los cuales es conducida toda la doctrina del Verbo son, precisamente la Sabiduría de Dios y Su absoluta simplicidad²⁰. Vemos cómo, aquí, el Aostano, esforzándose en penetrar el significado de la fe, despoja este concepto de la generación del Hijo por parte del Padre –para poderlo anunciar *substantialiter* de Dios– de cualquier implicación de inferioridad y posterioridad del generado respecto del generador, de modo de poder expresar con ello una causalidad sobrenatural, perfectamente cumplida en la identidad de una sola sustancia en sí acabadamente individual. El Hijo es la *locutio* de Dios: *Non igitur constat pluribus verbis, sed est unum verbum per quod facta sunt omnia*²¹, con la cual, se habla a sí mismo, se comprende a sí mismo y se conoce a sí mismo: *Ergo summus ille Spiritus sicut est aeternus, ita aeterno sui memor est et intelligit se as similitudinem mentis rationalis; immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis ad eius simi-*

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR. *Estilos eclesiásticos*, vol. II, Milano 1975, 207.

²⁰ P. MAZZARELLA, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo D'Aosta*, Padova, 1962, 284.

²¹ *Monologio* XXX, 134.

*litudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est verbum eius apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus: necesse est verbum illius coaeternum illi esse cum illo*²² Ellos coinciden en un solo *Verbum*, porque el ser de Dios es la razón del ser de las creaturas.

A propósito de la identidad del Verbo con Dios, hemos visto como ésta es demostrada por Anselmo en base a la simplicidad de Dios, cuyo Verbo tiene una doble función, la de expresar Su esencia y ser Su autoconciencia, y la de expresar la esencia de las creaturas, puesto que, como dice Anselmo, el verbo del pensamiento humano tiene esta doble función de expresarse tanto a sí mismo, como a las cosas. Más bien se precisa todavía que, siendo Dios eterna memoria porque en Su eternidad está la posesión inmediata de Su ser, el Verbo es la Memoria de la Memoria, porque, precisamente, representa la autoconciencia divina. Siendo idénticos Dios y el Verbo, de Ellos se predicen los mismos atributos, sin que sean dos dioses, o dos verdades, o dos creadores: *Licet enim singulatim et ille perfecte sit summa veritas et creator, et verbum eius sit summa veritas et creator; non tamen ambo simul sunt duae veritates aut duo creatores [...]* *Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut Imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago; et sic propria sunt haec alterius, ut nequaquam alteri coaptentur. Nam ille cuius est verbum aut Imago, nec imago nec verbum est. Constat igitur quia exprimi non potest, quid duo sint summus spiritus et verbum eius, quamvis quibuscam singulorum proprietatibus congantur esse duo. Etenim proprium est alterius alterum esse ex illo*²³. La razón, por ello, no puede explicar el *quomodo* del Misterio, sino sólo afirmar que se puede demostrar su existencia.

San Anselmo distingue aquello que es común, y aquello que es propio; a través de una unidad espiritual él hace posible una reflexión que no es estática o conceptual, sino activa. Podemos constatar esto en el origen del *Verbum*, en la forma del nacimiento. Lo propio del Hijo es nacer del Padre, y lo propio del Padre es que el Hijo nazca de él²⁴. Ahora bien, en el Padre tenemos que el elemento propio y distintivo es dado por el ser Padre, mientras el elemento común está en el ser Dios. Lo mismo es para el Hijo, en el cual el elemento común es el ser Dios, mientras que el elemento distintivo

²² *Monologio XXXII*, 134.

²³ *Monologio XXXVIII*, 146

²⁴ Cf. *Monologio XXXIX*, 150.

es ser Hijo²⁵, *Sic enim diversi sunt per hoc quod alter est pater, alter filius, ut nunquam dicatur aut pater filius, aut filius pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in pater essentia filii, et in filio essentia patris. Est enim non diversa, sed eadem, non plures sed una utriusque essentia*²⁶, acentuándose así la suprema unidad y simplicidad de la común naturaleza.

Quod summus Spiritus se amet

La procesión del Espíritu Santo es la mejor representación posible, para la inteligencia humana, del amor que une al generador y al generado: un amor idéntico desde ambas partes, en el cual cada amante ama al amado y, al mismo tiempo, se ama a sí mismo. Un *Amor*, pues, que es una sola cosa con la sustancia divina. Son aquí evidentes las razones inspiradas por la inteligencia de la fe, que han llevado a Anselmo a defender con energía, en contra de los teólogos bizantinos, la validez del *Filioque* (en cuanto la fórmula latina expresa con máxima claridad la coparticipación de las tres personas²⁷ en la identidad de las operaciones trinitarias)²⁸.

Si el sumo Espíritu, en la identidad del Padre y del Hijo, es suma Sabiduría, Él es también Amor. En efecto, sería incomprensible que la Suprema Sabiduría no se ame a Sí misma, cuando también, para el intelecto racional, al conocimiento sigue el amor. *Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur. Amat ergo seipsum summus spiritus, sicut sui meminit et se intelligit*²⁹ De la Inteligencia y de la Memoria del Sumo Espíritu procede, pues, el Amor y, como nos ha mostrado san Anselmo en los capítulos XLVII–XLVIII, el Padre es la memoria del Sumo Espíritu y el Hijo es la Inteligencia, en cuanto el Amor supone la Una y la Otra. Él procederá completamente del Padre y completamente del Hijo. Y en cuanto el Uno y el Otro son el Sumo Espíritu, el Amor recíproco del Padre y del Hijo deberá necesariamente ser idéntico y consustancial a Ellos, en cuanto que, nada puede ser igual al sumo Espíritu, sino el mismo sumo Espíritu³⁰.

²⁵ Cf. P. MAZZARELLA, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo D'Aosta*, Padova 1962, 278.

²⁶ *Monologio* XLIII, 156.

²⁷ En el *Monologion*, para designar a las personas, san Anselmo, prefiere usar el griego “sustancia”, en lugar del latín “persona”.

²⁸ G: ONOFRIO, *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. I, 501.

²⁹ *Monologio* XLIX, 169.

³⁰ Cf. *Monologio* LIII, 171.

Las consecuencias que se derivan de la unidad de la Esencia son aún más importantes. En efecto, si única es la esencia, el Espíritu será, a igual título, Memoria como el Padre, Inteligencia como Hijo y Amor; así los atributos de cada uno se pueden predicar de los otros, sin, por otra parte, negar la sustancia de cada uno. *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 exsistit, 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*³¹.

Aún pudiéndose atribuir a cada una de las Personas divinas, así como se ha dicho, las propiedades que son de las otras —por lo cual, no sólo el Padre es memoria, sino también el Hijo y el Espíritu, siendo única e idéntica la esencia— no obstante, aún entendiéndose a Sí mismo en relación a los Otros dos, no hay más Verbos, que sean al par del Padre, generadores del Hijo y del Espíritu Santo.

El primer principio de toda la doctrina de la generación y de la procesión está constituido por la unidad y simplicidad de la Suprema Esencia, a quien pertenece la ciencia y la inteligencia *sic eius scire et intelligere non est aliud quam dicere id est semper praesens intueri quod scit et intellegi*³².

En todo su osado recorrido, la razón anselmiana no supera nunca, sin embargo, ni siquiera en estas últimas conclusiones, el límite de lo inexplicable y de lo inefable. Hasta el final del *Monologion*, todo lo que se ha demostrado no se resuelve en ciencia, sino siempre en una invitación a continuar buscando, en constante tensión amorosa hacia el objeto del conocimiento. La razón no ha olvidado nunca que su fin es decir siempre lo que de verdadero puede ser dicho cuando se habla de cosas cuya verdad está garantizada por la fe. Y agrega Anselmo, en el capítulo LXXIV: *Amare autem aut sperare non potest, quod non credit*. Quien cree en Dios se mueve ya en el interior de Dios (*intra illam permanebit*), participa de Dios, en la luz de la fe y en el objeto de la fe. Todo esto culmina en una teología del espíritu humano como *imago trinitatis*, en cuanto fundamento espiritual

³¹ *Monologio* LXL, 183.

³² H. U. VON BALTHASAR, *Estilos eclesiásticos*, vol. II, 209.

auto-poseído, voluntad de amor que se funda en el acto de la revelación trinitaria y se actualiza en la respuesta a la palabra de Dios. Lo que sea, en definitiva, el espíritu, se ilumina solamente a partir del diálogo personal entre espíritu eterno y espíritu creado, cuya respuesta viene, ya sea en el plano objetivo, como en el personal, cada vez como revestida y hecha posible desde la eterna palabra del amor³³.

Hemos hecho este recorrido, caminando con pasos lentos, casi infantiles, capítulo tras capítulo, en el *Monologion* de san Anselmo, pero con la convicción de ser *imago trinitatis*. Con san Anselmo y la *sola ratione*, también nosotros nos hemos descubierto símbolo e imagen de este misterio. Podemos decir que ha sido un camino meditado, gracias a la repetición que en cada pasaje nos presentaba el Aostano. Este *Ejemplo de meditación sobre la sustancia de la fe*, como Anselmo había llamado precedentemente al *Monologion*, nos ha mostrado que somos partícipes de la misma naturaleza divina y que el hecho de poder pensarse a sí misma, nos abre un abanico de posibilidades casi ilimitadas. Hemos también descubierto que los dos dones divinos *Fides et Ratio*, son, finalmente, los peldaños de los que habíamos hablado en la introducción, cuyo uso hemos aprendido con san Anselmo.

*Abadía Benedictina de San José
Apartado 3662 – El Trigal
Valencia 2002-A
Venezuela*

³³ H. U. VON BALTHASAR, *Estilos eclesíasticos*, vol. II, 209.