

EL «MONOLOGION» DE ANSELMO. LINEAS FUNDAMENTALES DE UN SISTEMA DE FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

HANSJÜRGEN VERWEYEN

El *Proslogion* de ANSELMO DE CANTERBURY ha podido celebrar en estos días su 900 aniversario. En cierto modo es verdad que este librito pertenece a los textos más discutidos de la historia universal: casi ninguno de los que han adquirido fama y renombre entre filósofos y teólogos, después de ANSELMO, ha podido pasar por alto «la prueba ontológica de la existencia de Dios» —como designó KANT el célebre argumento— presentado aquí por vez primera, y todavía hoy estimula los intelectos más diversos, como nos demuestra una ojeada a la literatura secundaria interminable. Ciertamente no hay ninguna otra idea que haya logrado tal fama en la vida y la obra de su autor fuera de su contexto como este argumento.

Esto ya es válido para el mismo «Proslogion». Pero la suerte corrida de ese «contexto olvidado» concierne más aún al fundamento de aquel sistema filosófico, sacado de la «fides quaerens intellectum», que ANSELMO había acabado dos años antes: el *Monologion*. Ya uno de sus primeros lectores, el famoso clérigo Lanfranc —maestro de ANSELMO y, al lado de Guillermo el Conquistador, cofundador de una nueva Inglaterra— parece no haber entendido nunca debidamente el librito. Todavía el Padre F. S. Schmitt —uno de los más importantes conocedores de ANSELMO y que ha rendido grandes servicios con la edición crítica de sus obras— lo considera, con todo respeto, metódicamente cuestionable y (en comparación con la teología del Aquinate) no muy ortodo-

xo¹. El mismo ANSELMO finalmente con su observación algo peyorativa en el prólogo del *Proslogion*, donde dice que su escrito anterior (*opusculum*) sería «concatenación de numerosos argumentos»², en cuyo lugar quisiera poner ahora un argumento único— ha contribuido no poco a que se haya publicado un montón de comentarios acerca del «argumento ontológico», pero sólo una literatura escasa acerca del *Monologion*.

Los obstáculos que dieron lugar a que se despertase un interés un poco más que superficial por el *Monologion* son efectivamente grandes. En opinión del autor no solamente aparecen relegados tanto el *Proslogion* como los capítulos iniciales del *Monologion* acerca del acceso filosófico a la existencia de Dios. Particularmente las especulaciones acerca de la Trinidad, que constituyen la parte central del escrito, han sido directamente sofocadas por la obra inmensa de SAN AGUSTÍN —sobre la cual se basan en lo esencial— y las aclaraciones posteriores de la alta escolástica, frente a las cuales el intento de ANSELMO se parece a una anticipación racional demasiado atrevida en el ámbito del estricto misterio de la fe.

Sin embargo no sólo se debería tener presente que únicamente a través de este proyecto sistemático fundamental se puede lograr un acceso al pensamiento global de Anselmo; uno debería tener en cuenta también, y sobre todo, las importantes indicaciones metodológicas que el mismo ANSELMO suministra para el enjuiciamiento de este «opusculum»: lo designa como «ejemplo de cómo se reflexiona sobre la índole de la fe desde el punto de vista de alguien que investiga lo que no sabe meditando consigo mismo»³. Además dice de su escrito que a través de un estilo claro y argumentos comúnmente comprensibles, mediante las reglas de una discusión simple, no busca otra prueba que la que resalta espontáneamente

1. Véase ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*. Lateinich. deutsche Ausgabe von P. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, p. 18.

2. «... considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum» (*Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, Stuttgart - Bad Cannstatt 1968, vol. I, p. 93, 4-5).

3. «... exemplum meditandi de ratione fidei... in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis» (*Proslogion*, Prooemium, *Op. omn.* I, p. 93, 2-4. Véase *Monol.*, Pologus, *Op. omn.* I, p. 8, 18-19: «sub secum sola cogitatione disputantis est investigantis ea quae prius non animadvertisset».

del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad ⁴.

Esto significa —y nuestras explicaciones están destinadas a mostrarlo más detalladamente—, que ANSELMO pretendió presentar algo que se puede denominar, siguiendo a KANT, como reflexión «transcendental»: un regreso a las condiciones apriorísticas de posibilidad del propio pensar y conocer. Ciertamente esta reflexión se dirige a algo que primero es desconocido («*quae nesciat*»), porque no había sido advertido («*quae prius non animadvertisset*»). Pero por principio lo buscado se puede descubrir a través de un «lenguaje claro y de pruebas al alcance de todos» y —«al menos en una gran parte»— accesible también a aquel que sólo dispone de «unas luces mediocres» ⁵.

Si estas indicaciones de ANSELMO son verdaderamente ciertas, entonces el tenor fundamental del escrito debería también abrirse a una mirada cuidadosa que no poseyera un conocimiento más detenido de todo su fondo histórico-filosófico o histórico-teológico; y en tanto en cuanto la reflexión anselmiana de las condiciones transcendentales de la razón tuvo éxito en aquel entonces, la validez de sus argumentos debería hacerse patente también en la actualidad.

Las explicaciones siguientes quieren intentar rastrear lo permanentemente válido en la argumentación de ANSELMO y con ello invitar a una «relectura» que supere el mero interés histórico por un diálogo en el que la nueva inepción de su pensamiento antañón puede ser actualmente un impulso para que, partiendo del centro de la fe, se haga nuevamente la pregunta por la verdadera dignidad de una razón autónoma. Con este proceder no se pretende constituir un falso contraste entre el interés histórico y el sistemático, sino solamente disculpar el carácter de esbozo que tiene nuestro intento, porque no nos ocupamos detenidamente de la literatura

4. *Monol.*, Prologus, *Op. omn.*, I, p. 7, 9-11: «*id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet*».

5. Véase *Monol.*, Cap. I, *Op. omn.*, I, p. 12, 10-11: «*puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere*».

secundaria⁶. Pero las grandes obras de la historia de la filosofía destacaron siempre por el hecho de hechizar de manera inmediata, también al principiante y poco iniciado en su especialidad, a través de la fuerza de una argumentación que sobrepasa todo condicionamiento histórico. El hecho de que el *Monologion* pertenece a la serie de estas obras merece ser destacado con énfasis.

1) En el prólogo, ANSELMO afirma que en las explicaciones posteriores no querría basarse para nada en la autoridad de la Escritura, sino sólo en la irrefutable necesidad de la razón. Se ha

6. Entre los estudios más recientes que se refieren al *Monologion* de ANSELMO véanse particularmente:
- BERLINGER, R., *Das höchste Sein. Strukturelemente der Metaphysik des Anselm von Canterbury*, en: *Tradition und Kritik*, Festschrift für R. Zocher, Stuttgart 1967, pp. 43-53.
- BÜTLER, A., *Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury*, Ingebohl 1959.
- FLASCH, K., *Der philosophische Ansatz des Anselms von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum agustinischen Neuplatonismus*, en: *Anal. Anselm.* II, 1970, pp. 1-43.
- KOHLBERGER, H., *Konsequenzen und Inkonsistenzen der Trinitätslehre in Anselms Monologion*, en: «*Anal. Anselm.*», V, 1976, pp. 149-178.
- MACCAGNOLO, E., *La continuità di Monologion e Proslogion*, en: *Studi di Filosofia in Onore di Gustavo Bontadini*, Milano, 1974, pp. 1-23.
- OTTO, S., *Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts*. Münster 1963, pp. 15-23.
- PERINO, R., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma 1952.
- SALBEGO, L., «*Essentia*» nel *De Trinitate* di S. Agostino e nel *Monologion* di S. Anselmo, en: «*Anal. Anselm.*», V, 1976, pp. 205-220.
- SCHMAUS, M., *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.*», IV, 1, 1975, pp. 29-47.
- SCHMITT, F. S., *Anselm und der (neu-)Platonismus*, en: «*Anal. Anselm.*», I, 1969, pp. 39-71.
- *Die wissenschaftliche Methode bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin*, en: «*Anal. Anselm.*», IV, 2, 1975, pp. 33-38.
- *Einführung*, en: *Anselm von Canterbury, Monologion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, por F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, pp. 9-29.
- SCHURR, A., *Vie et réflexion selon saint Anselme*, en: «*AdPh*» 35 (1972), pp. 111-126.
- SIMONIS, W., *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer*

malentendido a menudo la radicalidad de tal afirmación⁷. Una mirada precisa al cap. 44 del *Monologion* hubiera debido inspirar hasta el propio Karl BARTH⁸: Que el hecho de que el hijo (de Dios) procede del padre y, sin embargo, existe realmente por sí mismo no es una contradicción. «Pues si un sabio me enseña su sabiduría, que yo antes desconocía, entonces se puede decir, sin que sea inapropiado, que esto lo hace su sabiduría. Pero, a pesar de que mi sabiduría tiene su ser y su calidad de la suya, desde el momento en que se hubiese establecido en mí, no existiría más que por su propia esencia y sería sabiduría por sí misma»⁹. Puede incluso ocurrir que la imagen de Dios —la razón humana— quede «ennegrecida por el humo de los pecados, de tal forma que no reconozca para qué ha sido hecha», a saber para conocer a Dios¹⁰: si Dios la restablece, ello no es ninguna determinación (teológica) ajena a la razón, sino la exigencia que se le dirige para que entre (filosóficamente) en el meollo de lo suyo.

rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt/M. 1972.

ULRICH, F., *Cur non video praesentem. Zur Implikation der «griechischen» und «lateinischen» Denkform bei Anselm und Scotus Erigena*, en: FZ Ph TH» 22 (1975), pp. 70-170.

VAGAGGINI, C., *La bantise des «rationes necessariae» de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas*, en: «Spicilegium Beccense», Le Bec-Hellouin - París 1959, pp. 103-39.

VIGNAUX, P., *La méthode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, en: «Aquinas» 8 (1965), pp. 110-129.

— *Note sur le chapitre LXX du «Monologion»*, en: «RMA» 3 (1947), pp. 192-212.

7. Véase a *Cur Deus homo, Praef.*, I, 1; *Ep. De Incarn. Verbi*, 1; 6; *Ep. II*, 41. El más claro en cuanto a la relación de teología y filosofía en Anselmo: A. SCHURR, *Vie et réflexion selon saint Anselme*.

8. Véase BARTH, K., *Fides quarens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich 1958.

9. «Nan si quis sapiens suam me sapientiam cuius prius experts essem doceret: utique hoc ipsa sapientia eius facere non incongrue diceretur. Sed quamvis mea sapientia ab illius sapientia haberet esse et sapere, tamen cum iam esset, non nisi sua essentia esset nec saperet nisi seipsa.» (*Op. omn.* I, p. 61, 11-15).

10. «... offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est» (*Op. omn.* I, p. 100, 14-15).

2) Para ello la razón debe conocer, en primer lugar, que incluso el uso más común y más trivial de sí misma siempre incluye ya un saber de la existencia de Dios (cap. 1-4). Una comparación entre las cosas que contemplamos como buenas en distintos grados sólo es posible mediante un criterio que nos lleva inmediatamente al sumo bien mismo (cap. 1). Lo que aparece aquí como puro realismo de los universales, en última instancia sólo parte de las ideas rigurosamente transcendentales de AGUSTÍN, el cual recurre *expressis verbis* al concepto de lo absolutamente bueno tal como nos ha sido «acuñado»¹¹. ¿De dónde vendría esta acuñación, sino de un ser bueno incondicionadamente? Así se vislumbra también, detrás de la refutación (lógicamente insatisfactoria) de un regreso infinito en el problema de los niveles cada vez más elevados del ente (cap. 4), el concepto, que estimula cualquier razón inexorablemente, «de aquello, por encima de lo cual ya no se puede pensar algo mayor»¹².

3) La impronta de la esencia suprema en la razón humana media nuestras posibilidades de enunciación tanto acerca de las cosas finitas como acerca del sumo bien mismo. Luego no es de extrañar que la razón intente aplicar a la misma naturaleza suprema la «diferencia ontológica», tal como determina las cosas —a saber, en su relación con un fundamento¹³ y con la nada—. ANSELMO rechazó el carácter inapropiado de tal lógica, sin quitarse sin embargo (como M. HEIDEGGER) al mismo tiempo la posibilidad de hablar realmente de Dios y de su relación con las cosas (cap. 5-8).

11. *De Trin.* VIII 3, 4. Esto lo ha subrayado bien K. FLASCH frente a F. S. SCHMITT (*Der philosophische Ansatz...*, pp. 25 s. *Ibid.* p. 29; también da la fundamentación histórica del por qué el mismo Anselmo ya no tiene presente la objeción inmediata: de que practicaría una dogmática ontologización ingenua de estructuras lingüísticas).

12. Acerca de la lógica transcendental de tales conclusiones de la existencia de Dios, véase A. SCHURR, *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury*, Stuttgart 1966; H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Essen 1978; *Id.*, *Faith Seeking Understanding: An Atheistic Interpretation*, en: «The New Scholasticism» 44 (1970), pp. 372-395, particul., pp. 389-392.

13. Acerca de la discusión de Anselmo con la tabla (estoica) de categorías causales, como la conoció de la lógica escolar, véase K. FLASCH, *op. cit.*, pp. 29-34.

4) Ni siquiera respecto de las cosas es correcto decir que eran la mera nada antes de que hubieran sido. ANSELMO ataca ahora la pregunta por el «Cómo» de su existencia con anterioridad a su ser efectivo, a través del concepto central de su pensamiento, el de la imagen (cap. 9-14). Este no solamente ofrece la ventaja de una fundamentación bíblica y patrística, así como (a través del modelo de la creación artística) una gran claridad didáctica; también es pensado por primera vez por ANSELMO de modo lógico-transcendental en toda su agudeza. Así el autor es capaz de satisfacer de un golpe todas las exigencias a las cuales se sometió en el prólogo: No decir nada que no esté conforme con la teología de los padres¹⁴ y, sin embargo, explicarlo de forma accesible y sencilla, con una precisión crítico-racional extrema. En cuanto imagen preconcebida, como en el pensamiento del artista, existe «la palabra más propia y originaria de la cosa» (cap. 1.º)¹⁵ prescindiendo de su realización verdadera, teniendo en cuenta sin embargo la diferencia entre el artista (volcado a la síntesis de lo múltiple) y la esencia suprema (que sólo está volcada sobre sí misma) (cap. 11). A través de la palabra de la esencia suprema no solamente son creadas las cosas, sino que también tienen su subsistencia (cap. 13); allí donde no esté, no hay nada (cap. 14). Pero la pregunta acerca de si su hablar mismo se realiza en una palabra o en varias, exige una aclaración más profunda acerca de la propia esencia suprema (cap. 12).

5) Esta aclaración acerca de las propiedades esenciales de la naturaleza suprema (cap. 15-27) sigue al parecer el guión tradicional del esquema de categorías, en la medida en que lo conoció ANSELMO, y representa algo así como un tratado «Sobre Dios Uno». Pero no sólo la segunda afirmación —con respecto a la estrecha relación entre la penetración intelectual de Unidad y Trinidad de Dios en ANSELMO— precisa unas modificaciones. También la transición del tratamiento del «qué» (existencial) hacia el «cómo» de la existencia del ser supremo se realiza en ANSELMO de una forma lógicamente más rigurosa que por ejemplo en TOMÁS DE AQUINO¹⁶. ANSELMO se había elevado inicialmente (cap. 1) desde la

14. «... nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat». (*Op. omn.* I, p. 8, 8-9).

15. «maxime proprium et principale rei verbum» (*Op. omn.* I, 25, 22).

16. Véase *S. Th.* I, q. 2-3.

manera de nuestro *habla* respecto de las cosas (no como TOMÁS, con el mero enfoque a su ser fáctico) al discurso sobre la naturaleza suprema. Ahora que ha penetrado hasta el habla de la esencia suprema, en el cual las cosas tienen su ser originario, regresa al habla de la razón finita, para examinar sus posibilidades de enunciación en relación con lo que se puede trasponer también a la esencia suprema (cap. 15). Sólo tras esta autopurificación, el discurso de la razón puede volver al habla de la naturaleza suprema (cap. 19).

Si los conceptos de relación son ya improcedentes como enunciados esenciales respecto de las cosas finitas, con mayor razón lo serán respecto de la naturaleza suprema (cap. 15). Con ello se revela sin embargo el predicado elegido hasta ahora para ésta, el de «suprema», como inadecuado efectivamente: De ningún modo presupone, para ser definida en su esencia perfecta, una escalera de entes cualitativamente diferenciados¹⁷. También detrás de esta se encuentra ya el concepto claro de lo infinito actual («aquello por encima de lo cual no se puede pensar algo mayor») en su diferencia absoluta frente a cualquier infinidad sólo potencial que permanece siempre inacabada¹⁸.

Para la denominación de la esencia suprema son completamente inadecuados los predicados que pueden significar un valor menor (como por ejemplo «ser corporal»). Sólo se pueden trasponer a la naturaleza suprema enunciados de valor verdaderamente positivos (como: vivir, ser sabio, poderoso, verdadero, justo, bienaventurado, eterno) (cap. 15). Son improcedentes además las categorías de cualidad y cantidad, porque sólo expresan una mera participación en una esencia. Sólo el enunciado de esencia mismo (quid), en el que «ser justo» por ejemplo significa lo mismo que «ser la justicia absolutamente» es apropiado a la naturaleza suprema (cap. 16).

17. H. Kohlenberger lo pasa por alto al afirmar del concepto de la «esencia suprema»: «Este concepto presupone la idea del ser-substancia, de un crecimiento y del final necesario de este crecimiento... 'Delante' del mundo se presenta un ente pensado como crecimiento del ente mundano» (*Konsequenzen...*, pp. 152 s).

18. Véase la elaboración precisa que K. BARTH hace de este concepto «noético» (*Fides quaerens intellectum...*, pp. 84 ss.) y H. VERWEYEN, *Nach Gott Fragen...*, pp. 47-61; *Fait Seeking Understanding...*, pp. 374-379.

Esto significa a la vez que todas las posibles expresiones de valor verdaderamente positivas no enuncian propiedades distintas de ella, como si estuviera compuesta de multiplicidades, sino siempre y exclusivamente su esencia propia, única e idéntica (cap. 17).

Si nuestra trasposición de las categorías del «cuándo» y del «dónde» a la esencia suprema precisa una corrección (cap. 18-24), así también las categorías de accidentes y substancia (cap. 25-27). La naturaleza suprema no puede tener accidentes en el sentido propio —éstos expresan, según el significado de la palabra (*accidere*-acontecer), modificabilidad (cap. 25). Tampoco es apropiado el concepto de «substancia», según su significado latino, para la esencia suprema, en tanto en cuanto éste designa precisamente la capacidad de padecer accidentes (*substare* - «estar puesto debajo», ser portador); pero sí es apropiado si nos remontamos a su procedencia griega y designamos con él a la entidad absolutamente (*essentia*, *ousia*) (cap. 26). Si desprendemos por tanto este concepto del tratado general sobre las substancias para destacar con él solamente el ser supremo y certísimo, no hay impedimento para tal predicación. Se capta además inmediatamente que la naturaleza suprema tiene que ser *espíritu* —no conocemos ninguna esencia más elevada—, y ciertamente un espíritu individual y único, en tanto en cuanto esta substancia no consta ni de partes (véase cap. 17; 25), ni puede ser varios seres individuales conjuntamente (como una esencia general).

6) El llevar nuestro hablar acerca de la esencia suprema a su carácter como ser verdadero y como espíritu, permite a ANSELMO volver nuevamente y más directamente a la pregunta por la relación de la naturaleza suprema y de las cosas respecto de su razón de ser y la nada (véase cap. 5-8); las cosas en el fondo son nada; el ser, en el sentido verdadero, sólo conviene al espíritu creador (cap. 28). Aborda luego el problema antes marginado (cap. 12) de cómo hay que entender el hablar de la propia esencia suprema. Tiene que ser completamente idéntico con el espíritu supremo: es —a diferencia del hombre, donde pueden ser distintos el hablar y el saber— idéntico a su saber (*intelligentia*) y, en virtud de la completa igualdad esencial, es con él sólo *una única palabra* (cap. 29-30).

7) El corto esbozo que sigue de una doctrina del *logos* (cap.

31-38) pertenece a lo mejor de la literatura teológico-filosófica. Si se hubiera penetrado suficientemente, la filosofía del llamado Idealismo Alemán, que abordó nuevamente la misma problemática en un nivel de reflexión comparable, no habría podido conducir a la perturbación del espíritu occidental que todavía sigue presente.

¿Cómo puede ser la palabra *única* del espíritu supremo la palabra de las cosas? En la primera aproximación a la solución de esta cuestión, acaso la más difícil de la filosofía, ANSELMO proporciona ciertamente la disposición de toda la temática restante del *Monologion*, pero parece esquivar a primera vista el verdadero problema (cap. 31). Al igual que la verdad del ser de un hombre se da propiamente en el hombre viviente, pero sólo se da con cierta semejanza y aproximación en un cuadro pintado, así también la palabra de la propia verdad suprema sería su palabra realmente verdadera (adelanto del cap. 37-65), independientemente de la manera en que se encuentra reproducida en las cosas. La verdad en estas reproducciones consistiría precisamente en el grado en el cual se aproximan a la palabra verdadera, en mayor grado naturalmente en los seres racionales (adelanto del cap. 66-80).

Pero ANSELMO no ha preguntado por el hecho de cómo las cosas reproducen la palabra o la imagen (véase cap. 10) de la esencia suprema a pesar de su desemejanza, sino cómo la propia palabra puede ser la imagen de todas las cosas (independientemente de su existencia fáctica). Por ello encontramos un nuevo arranque (cap. 32 hacia la cuestión).

La esencia más elevada puede ciertamente durar desde toda la eternidad; pero ¿se daría esta esencia de hecho *como palabra*, si nunca se hiciera algo por medio de ella? ANSELMO debe responder a esta cuestión, porque él (en oposición a Tomás DE AQUINO y a la posterior tradición escolástica), remontando su lengua de las cosas, había logrado el acceso a la lengua de la naturaleza suprema (Cap. 9-10). ANSELMO responde a la pregunta por una aclaración del problema trascendental, en el cual HEGEL ha fracasado (cuando entendió la primera proposición fundamental de la *Doctrina de la Ciencia* de FICHTE sobre el Yo o Saber absoluto como condicionada por la segunda proposición fundamental —la que expresa la oposición entre sujeto y objeto). «Si... el espíritu humano no pudiera tener conciencia (memoria) o inteligencia (*intelligentia*) ni de la sabiduría más alta ni de sí, no se diferenciaría de ningún modo de las cria-

turas irracionales y no tendría a la sabiduría por distinta de toda criatura, cuando debate a solas consigo en silencio, como hace ahora mi espíritu»¹⁹. ¡Y cuanto más, entonces, el Espíritu más alto debe tener este autosaber carente de toda dependencia de las imágenes de lo que iba a crear!

Aquí se justifica realmente por vez primera el título *Monologion* —«ejemplo de cómo se reflexiona sobre la razón inherente a la fe desde el punto de vista de quien investiga a solas consigo preguntándose por lo que no sabe»²⁰. En esta obra, debido a la capacidad de la razón liberada por la fe, se dirige a la reflexión acerca de su saber de sí y de Dios (presupuesto como condición de posibilidad de todo conocimiento auténtico).

Con ello se ha desplazado, asimismo, la pregunta primera por la palabra por medio de la cual el Creador nombra las cosas. En todo caso, se ha dado un paso esencial para su aclaración. Pues que debe ser la misma palabra de sí mismo aquella por la que el Creador nombra las cosas, se prueba en una reflexión más honda sobre el modo del autosaber (Cap. 33). Es impresión perfecta de sí mismo, sólo separable de El por el pensamiento²¹. La palabra, mediante la cual el Espíritu Supremo pronuncia lo creado, no es en cambio, de modo semejante, palabra o expresión de lo creado, sino su esencia originaria. Por ello el Espíritu creador sólo puede nombrar la creación por medio de la palabra de sí mismo.

Por otro lado, la posibilidad de que por medio de *una* palabra es pronunciada la esencia eterna del Creador y la esencia efímera de lo creado la ilustra ANSELMO con el ejemplo del arte. En el arte (no dependiendo del conjunto de impresiones externas) permanece el arte (en tanto que autoexpresión del artista y fundamento de posibilidad de sus creaciones) el mismo, incluso si las obras

19. «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» (*Op. omn.* I, S. 51,9-12).

20. Véase nota 3.

21. Este regreso trascendental a la autodonación apriórica del espíritu como punto de partida para la teoría anselmiana de la palabra lo malentendió H. Kohlenberger como una abstracción (de los «phantasmata») según el modelo aristotélico-tomista (*Op. cit.*, p. 155).

creadas son sumamente efímeras y variable. En consecuencia, acerca del pensamiento de que la palabra de las cosas es idéntica al saber del Espíritu Supremo (Cap. 35), puede ANSELMO indicar a qué se debe que nunca podemos comprender adecuadamente cómo el Espíritu pronuncia o sabe las cosas. Las cosas, desde luego, representan su palabra originaria imperfectamente. Nuestro posterior reconocimiento es meramente una semejanza siempre imperfecta de las cosas: ¡en medida en que debe aproximarse a su palabra originaria! (Cap. 36)²².

Con ello parece quedar la pregunta por la comparación entre palabra del Creador y palabra de la creatura manifiestamente a favor de la prioridad de la palabra del Creador. Pero es importante ver que ANSELMO esclarece de nuevo tal cuestión manifiesta, precisamente al pasar a la especulación sobre la esencia íntima de la Trinidad, de un modo decisivo.

Respecto de su esencia y de su relación con la creación son el Espíritu Supremo y su palabra siempre algo uno. La única diferencia entre ambos estriba en que el carácter de ser palabra o imagen sobreviene sólo a la segunda (Cap. 37; 38). Lo cual se advierte tras una sencilla paráfrasis de los textos de SAN AGUSTÍN²³. Y, sin embargo, ANSELMO vierte aquí en una formulación muy expresiva toda la precisión del concepto de imagen: «Así pues, la palabra es aquello mismo que es como palabra o imagen, como referencia a lo otro, ya que no es sino palabra o imagen de algo otro»²⁴. Donde una imagen realmente no es otra cosa que pura imagen, tenemos ante nosotros algo cuya entera sustancia desaparece en la relación y por tanto posibilita una unidad absoluta a pesar de la diferencia imborrable.

Partiendo de esta situación intertrinitaria del ser de Logos se representa ANSELMO asimismo la entera relación de Dios con la creación. Ello es expresado en el mismo «Monologion» sólo muy en es-

22. Aquí se muestra una vez más cuán poco apropiado es el esquema «Idealismo-Realismo» para caracterizar el pensamiento anselmiano. Igualmente, el comienzo trascendental del Capítulo 33 rechaza la línea Platón-Agustín: *Este pensamiento podría también encontrarse en el Aquinate. Véase especialmente De ver. 1, 2.*

23. *De Trin.* V, 13.

24. «Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago...» (*Op. omn.* I, S. 56, 24-26).

bozo. Únicamente se puede entender en general el diálogo «Sobre la verdad» si se lo lee sobre el trasfondo de ese concepto de imagen. Sólo está la verdad en las cosas y en los comportamientos teóricos y prácticos de la razón en la medida en que son aquello para lo que son: para ser imagen de la Verdad más alta, que se distingue por el hecho de que es la única Verdad en todo lo verdadero. Pero para tal representación de Dios en el mundo se necesita en último término de una Voluntad libre que quiere por amor de sí misma este reflejo —la rectitud que funda la verdad— y con ello reconduce el ser entero de la creación a la unidad con el Dios Creador: la «rectitud de la voluntad garantizada por sí misma»²⁵.

Aquí se libera la especulación agustiniana sobre la Trinidad de la reducción muchas veces amenazadora a una mismidad que gira sobre sí en un pensamiento interpersonal²⁶ —tal reducción excluye todo acercamiento amistoso posible a la divinidad: ANSELMO ve la libertad en su más honda posibilidad de reconocimiento, a saber, como reflejo de la absoluta soberanía de Dios, como lo que enlaza en último término la doctrina de la Trinidad y la de la creación.

La fe puede llegar al fondo de esta esencia del Logos (tanto unidad interna de Dios como fundamento de posibilidad de la creación) ante todo mediante la autonomía de la razón llevada a término. Si, antes que nada, la razón reconoce y afirma la necesidad de este puro «a través de» de la imagen (FICHTE) como el fundamento más íntimo de lo suyo, puede ser Dios «todo en todo».

8) Mientras que Anselmo seguía hasta ahora generalmente la dinámica interna del pensamiento y lenguaje (logos) humano —aunque bajo la guía de la fe, que de entrada despeja a la razón su propio dominio—, en los capítulos siguientes (39—63) se introduce en otro camino. Toma de la lengua eclesiástica enunciados fundamentales sobre la Trinidad e intenta trasladarlos tanto como es posible desde el lenguaje de origen al de la razón.

25. «rectitudo voluntatis servata propter se», De Ver 12 (*Op. omn.* I, p. 196).

26. Consultar: OLIVER DU ROY, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, 2.^a Ed., pp. 415-445; del mismo autor, *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin*, Paris 1966, en especial pp. 430-432. ¿Conduce necesariamente la teología de la imagen a un callejón sin salida? (p. 432).

La consideración del enunciado de Dios «Padre e Hijo» (Cap. 39-47) no le sorprende enteramente desprevenido; ya antes ANSELMO había caracterizado el autoconocimiento del Espíritu Supremo como una «generación» mediante la palabra de una semejanza igual en naturaleza (es decir, como la imagen «nacida» de la razón) (Cap. 33). Mas ahora va a pasar de semejante uso meramente metafórico de la terminología de la generación a su penetración racional. De aquí que en el momento en que habla de perfecta semejanza entre lo diferente, se ofrezca la relación entre padre(s)²⁷ e hijo como la expresión más adecuada para esta semejanza. Y aunque también se pueden hacer, tanto del que engendra como de lo engendrado en el interior de la Esencia suprema, enunciados en femenino (por ejemplo, «la verdad» o «la sabiduría») y en el dominio del ser vivo puede ser también el género femenino el dominante cualitativamente, dice que es, con todo, más adecuado llamar «Padre» al principio que engendra en el Espíritu Supremo, puesto que en el padre reside siempre la causa primera y principal del hijo. Dice igualmente que el hijo es más parecido al padre que la hija (Cap. 39-42). Contando con la limitación histórica de tales reflexiones, se advierte aquí sin embargo una libertad muy significativa de ANSELMO respecto de demasiadas representaciones patriarcales. Uno se acuerda de su estrecho contacto epistolar con grandes señoras de su tiempo, como en general de la valorización espiritual de la mujer en medio de la condición conventual de la Edad Media.

9) Las posteriores reflexiones sobre la Trinidad siguen de cerca la doctrina trinitaria «psicológica» de AGUSTÍN. Aunque por ahora sólo tengamos en relación con tal herencia «gnóstica» en la Teología occidental un enlace interrumpido (si es que es cierto), toquemos siquiera algunos puntos importantes en este breve recorrido.

Precisamente en el expresivo esbozo del «Monologion» se pone en claro por qué AGUSTÍN se esfuerza en tratar de establecer una estructura ternaria indudable (también para el más empedernido escéptico) propia de la razón en sí. Cristo reproduce la imagen de Dios, entonces al menos el creyente debe conseguir reconocer en la donación apriorica para él de toda razón la huella de la Trinidad

27. En latín padre o madre se pueden designar también como «padre», en inglés «parent».

—aun en el caso de que investigaciones paralelas quedaran detenidas a causa de la vuelta al «paganismo» (como la del propio AGUSTÍN al peoplatonismo)²⁸.

En una reflexión trascendental sobre el autosaber del espíritu justifica ANSELMO por qué la «memoria», ese saber del espíritu que continuamente descansa en sí en tanto que fundamento de toda su actualidad, sobreviene al Padre y, de otra arte, por qué hay que entender la palabra como la realización expresamente refleja de ese autosaber originario (intelligentia) (Cap. 48). Un ser en Dios que necesite aún de la mediación de la negación para convertirse enteramente en espíritu (HEGEL) es para ANSELMO igual que para AGUSTÍN absolutamente impensable.

Cuando Agustín sigue en una «reflexión cartesiana» las huellas imborrables de la tercera persona de la Divinidad en la autoafirmación (amor sui) establecida en cada realización racional, da a entender el rechazo de que quiera penetrar en la esencia de la Trinidad a través del análisis del «homo incurvatus», del «hombre curvado sobre sí mismo»²⁹. En tal caso la especulación sobre la «Trinidad immanente» quedaría lastrada desde el principio por la representación de un Absoluto que sólo «monologa» consigo mismo³⁰.

Precisamente el «Monologion» de ANSELMO vuelve en línea recta al pensamiento de AGUSTÍN: «Pues la conciencia (memoria) y el conocimiento (intelligentia) de un objeto cualquiera es inútil y absolutamente inservible, en el caso de que el propio objeto no sea querido o rechazado en la medida en que la razón lo presenta»

28. El bosquejo de du Roys me parece que omite la tarea trascendental esencial en toda teología. Dice así: «Sa (de Agustín) soumission à la foi modérée de l'extérieur cette recherche intellectuelle, elle n'en transformera qu'exceptionnellement la démarche elle-même. Cette dialectique entre une certaine présomption gnostique de l'intelligence et la soumission de la foi éclaire le développement ultérieur de la pensée d'Augustin et de la tradition latine qui en est issue» (*L'intelligence...*, p. 419). Consulte H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen...*, p. 27 ss.

29. Formulación de Anselmo en el *Proslogion*, Cap. 1 (*Op. omn.* I, p. 100, 4).

30. Para no dar mayor lugar a que se entienda mal a Descartes hay que subrayar que tal reflexión sería algo muy distinto de la reflexión «cartesiana». Descartes indica, por el contrario, que aun en la duda se puede expresar lo que excede infinitamente al hombre. *Meditatio III*, p. 24.

(Cap. 49)³¹. El acento está puesto en el rechazo de una inteligencia fría sin engagement afectivo. Acerca del *cómo* de la relación con la voluntad decide sólo el valor del objeto. En la suprema Esencia puede esto significar únicamente que su autosaberse incluye asimismo una amistad inalterada. Por el contrario, respecto de la reflexión del «homo incurvatus», el mismo argumento exige la completa liberación del hombre a su imagen originaria, hasta el punto de que sólo pudiera ver en sí lo contrario del amor de Dios que se esparce libremente a la creatura, por tanto, nada digno de amor.

No era falso cuando, a la vista del acceso de ANSELMO a la doctrina del Espíritu Santo, hablamos de la necesidad de un engagement *afectivo* (no sólo de una afirmación kantiana por medio de la «razón pura práctica»). Lo cual se muestra especialmente allí donde ANSELMO justifica la identidad de Amor y Espíritu (tercera Persona de la Divinidad). Para ello recurre al fondo bíblico de la significación de «spiritus» = soplo. «Mas el Padre y el Hijo ya no engendran en igual modo, sino que, si se permite la expresión, aspiran por así decirlo su amor» (Cap. 57)³².

Aquí no está sólo expresada in nuce la argumetación que sostiene el teólogo occidental ANSELMO frente a la negación oriental del «filioque»³³. Se indica igualmente el último fundamento del modo de expresión emocional exuberante en las plegarias y cartas de ANSELMO, que en ocasiones parecen verdaderamente chocantes³⁴: Si alguien puede hablar la lengua de la «canción culta», desde luego antes que nadie el monje. A él concede la musa —que representa e indica el camino de los otros— sumergirse del todo en las profundidades del Espíritu Santo (=soplo divino), en el cual se cumple primero la esencia plena del Espíritu.

10) A toda reflexión semejante de la razón finita sobre su origen se ponen desde luego límites claros. Si para nosotros «es ya

31. «Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur» (*Op. omn.* I, p. 64, 21-23).

32. «Pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodam modo si sic dici potest spirant suum amorem» (*Op. omn.* I, p. 68, 21-22).

33. Ver «De processione spiritus sancti» a partir de 1.102.

34. Ver para este problema R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge 1963, pp. 34 ss., 67 ss., especialmente p. 72.

incomprensible cómo esta sabiduría suprema sabe lo que ha hecho (Cap. 36) —acerca de lo cual es preciso que sepamos tanto—: ¿quién podría explicar cómo la sabiduría sabe o habla a sí misma aquello sobre lo cual nada o apenas algo puede ser sabido por el hombre?». (Cap. 64)³⁵. En último término, con lo anterior sin duda la Trinidad no queda envuelta en una oscuridad irracional. En relación con ello la razón comprende «razonablemente» (*rationabiliter*) esta incomprendibilidad. Este enunciado corresponde al proceder del «Proslotion», donde ANSELMO sobre el fundamento del concepto claro y unívoco de «aquello por encima de lo cual nada puede ser pensado» (en lo cual la razón aprehende simultáneamente su posibilidad infinita como límite absoluto) ve que ello «es mayor que lo que puede ser pensado» (Prosl. 15).

Por otro lado, da ANSELMO un criterio exacto sobre cómo dentro del saber siempre inadecuado acerca de Dios puede ser alcanzada una verdad mayor: Nos acercamos a la Verdad más alta a través de una copia³⁶. Luego todo depende de la búsqueda de la imagen más adecuada. Es uno y el mismo concepto el que relaciona entre sí las cuestiones centrales del «Monologion»: ¿Cómo tienen las cosas su origen en Dios? En una imagen. ¿Cómo es Dios mismo? Como el proyecto más originario de esta imagen, la cual en el reconocimiento recíproco incondicionado del origen y lo originado es unidad absoluta. ¿Cómo acercarse lo máximo a esta Verdad últimamente incomprendible? Copiando lo más perfectamente posible aquel modelo originario.

11) De este modo, las discusiones concluyentes sobre el «as-

35. «Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est?» (*Op. omn.* I, p. 75, 11-14).

36. «... muchas veces no vemos realmente cómo es la cosa misma, sino por medio de una semejanza o imagen; así cuando contemplamos el rostro de otro en un espejo» (Cap. 65) — «Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo» (*Op. omn.* I, p. 76, 14-16). Esta proposición cuelga de una cuerda que está tendida entre los fenómenos cotidianos más comunes y los enunciados centrales del escrito (*1 Kor*, 13, 12).

censo de la creatura racional hacia Dios»³⁷ proceden inmediatamente del tratamiento de la problemática de teoría del conocimiento acerca de la propia cuestión de Dios hasta las «últimas cosas» (Cap. 66-80) y desembocan —sobre todo en el último capítulo— en el enunciado de que la esencia suprema, que ya se hizo presente en la lengua cotidiana del hombre (Cap. 1), es *Dios* y por cierto, «el único Dios inefablemente trino y uno»³⁸. Así como en el «Proslogion» la prueba de la existencia de Dios es enmarcada a partir del propio concepto de Dios aplicado en la negación de su existencia por un discurso creyente³⁹ —y no concluye con un enunciado que invoca el discurso «usual» sobre Dios⁴⁰—, del mismo modo en el «Monologium», siguiendo la referencia inicial a la fe (Cap. 1), pronuncia ANSELMO una vez más en primer lugar el nombre de Dios cuando ha aclarado hasta el final las condiciones de posibilidad existenciales para un hablar verdadero sobre la esencia suprema.

Por lo demás, en ninguna parte —así añade la «Antropología anselmiana»— se puede encontrar una reproducción más lograda de la suprema Verdad que en la creatura racional. Sólo el espíritu, entre todo lo creado, puede «ser consciente de sí mismo al conocer y amar»⁴¹. La imagen de la Trinidad debe aparecer del modo más perfecto allí donde el modo triple de ser-en-sí del espíritu tropieza con su propio fundamento, es decir, donde él se acuerda de lo que reconoce y quiere, lo cual es lo mejor y más grandioso que hay (Cap. 67)⁴². Autoconocimiento sin reconocimiento de Dios es según ANSELMO un absurdo.

37. Véase esta formulación en la disposición de la Summa Theologica del Aquinate, I q. 2, Prooem.

38. «Vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus». (*Op. omn.* I, p. 87, 12-13).

39. «Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi...», *ibid.* p. 101, 3; «Et hoc es tu, domine deus noster.», *ibid.* p. 103, 3.

40. Véase la conclusión de las «cinco vías» del Aquinate, *S. Th.* I, q. 2, 3.

41. «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» (*Op. omn.* I, p. 78, 1-4).

42. «In quo enim maior est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur. Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae, quam hoc quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum

De aquí resulta asimismo como exigencia de la lógica interna del ser propio, no sólo como una obligación de la creatura procedente de fuera, «que ame ella a la más alta esencia por encima de todo bien, ya que se trata del Bien supremo; y que no ame sino a esta esencia o bien por amor a la misma, puesto que es buena por sí y ninguna otra cosa es buena sino por ella» (Cap. 68)⁴³ —un breve proyecto previo de los tres diálogos tempranos de ANSELMO sobre la verdad y libertad⁴⁴.

Consecuentemente con el mismo pensamiento yace una prueba a favor de la inmortalidad del alma, que es superior a los argumentos plásticos no menos que al postulado de KANT. No por la consideración por sí, separada, de su cualidad de meramente participativa en las ideas eternas tiene ya el alma su ser indestructible ni tampoco porque el cumplimiento de su deber sólo sería posible en aproximación asintótica. Ella tiene ese ser porque significaría una contradicción interna en el Creador anonadar lo que hace, aquello para lo cual ha sido creada. Ciertamente una vida eterna semejante debe ser de plena felicidad y no sin recompensa. Pero ambas cosas sólo pueden estribar en el mostrarse en sí misma de aspecto en aspecto la suprema Sabiduría (Cap. 69-70); según los conceptos de los diálogos de ANSELMO sobre la libertad: la libertad efectiva, que estriba en la conservación incondicionada por sí misma de la rectitud de la voluntad, es la máxima dosis de felicidad y recompensa.

Mas de ahí se sigue necesariamente una igualmente grande infelicidad para los que desdennan el amor del Dios Supremo. Una recaída en el puro no ser equivaldría al simple establecimiento de una situación que sería asimismo compartida con la creatura no pecadora (Cap. 71). Aquí se insinúa ya toda la seriedad del trasfondo sobre el cual ANSELMO escribirá más tarde el «Cur Deus homo».

est omnium» (*Op. omn.* I, p. 78, 5-10). ST. OTTO (*Die Funktion des Bildbegriffs...*, p. 21) lee aquí equivocadamente la exclusión de un conocimiento «natural» en el texto. Traducido correctamente por F. S. SCHMITT (*Monologion...*, p. 195).

43. «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». (*Op. omn.* I, p. 79, 1,5).

44. *De veritate; De libertate arbitrii; De casu diaboli* (*Op. omn.* I, pp. 167-276).

La prueba siguiente a favor de la inmortalidad también de las almas «a las que no hay que juzgar ni como amantes ni como despreciadoras —como parecen ser las almas de los niños»⁴⁵— se apoya meramente en la mismidad de naturaleza en todos los seres de una especie (Cap. 72). Por tanto, está en el sentido de una reflexión trascendental sobre la esencia del espíritu el rechazo subsiguiente de un posible estado intermedio entre felicidad y condenación eternas (Cap. 73). A la advertencia anterior al ir al juicio a quien esté destinada una u otra suerte une ANSELMO una indicación inequívoca de cómo *él* se representaba el futuro de las almas de los niños: que el Creador no privará a ninguno injustamente del bien para el cual fue creado «hay que tenerlo firmemente por del todo cierto» (Cap. 74)⁴⁶.

Después del tratamiento del amor al Creador como la única autorrealización del ser creado, cree ANSELMO ante todo poder determinar también el sentido de la fe y la esperanza. La aspiración incondicionada al amor sólo es posible gracias a una esperanza que no falla (Cap. 75) y supone la creencia en el objeto de la aspiración. Pero entonces este entero movimiento puede ser caracterizado del modo más adecuado por medio de la expresión «penetrar con la fe en la esencia suprema» (Cap. 76)⁴⁷. Dirigiendo una mirada, que abarque las anteriores discusiones, a la meta una y triple de la fe que aspira vivamente, la inspección concluye en el enunciado en forma de himno de que, al alcanzar esta meta, el Dios implorado al principio por fe es reconocido como el término de los caminos de la razón.

45. «animae rationales, que nec amantes nec contemnentis iudicandae sint —sicut videntur esse animae infantum...» (*Op. omn.* I, p. 83, 5-6).

46. «Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum (*Op. omn.* I, p. 83, 5-6).

47. «Quod idem apte breviusque significari posse puto, si pro eo, quod est credendo tendere in summam essentiam, dicatur credere in summan essentiam». (*Op. omn.* I, p. 83, 18-20).