



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

JOSE MARIA GALVAN CASAS

INTRODUCCION
A LA DOCTRINA
PNEUMATOLOGICA
DE SAN ANSELMO
DE CANTERBURY

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1986



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 23 mensis novembris anni 1984

Dr. Antoninus ARANDA

Dr. Ioseph I. SARANYANA

Coram Tribunali, die 4 mensis novembris anni 1983, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. X n.3.



PRESENTACION

Al cumplirse el XVI Centenario del Concilio I de Constantinopla, cuya aportación fundamental fue la definición de la doctrina católica sobre la divinidad y misión santificadora del Paráclito, el Papa Juan Pablo II recordaba la necesidad, especialmente urgente en estos tiempos, de acudir al Espíritu Santo, de hacerlo más presente en la vida personal, en la Iglesia, y, como lógica consecuencia, en la reflexión teológica: «En esta ocasión se trata no solo de recordar un fórmula de fe que está en vigor en la Iglesia desde hace dieciséis siglos, sino al mismo tiempo hacer cada vez más actual en nuestro espíritu, en la reflexión, en la plegaria, en la contribución de la espiritualidad y de la teología, esa fuerza personal divina que da la vida, ese Don Hipostático —*Dominum et vivificantem*—, esa Tercera Persona de la Santísima Trinidad que en esta fe es participada por cada una de las almas y por toda la Iglesia, conduciendola por caminos de santidad y de amor»¹.

Ya el concilio Vaticano II subrayaba la necesidad de dirigir el esfuerzo teológico hacia la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, al destacar el papel fundamental del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia². Así se explica que en los últimos años haya tenido lugar un gran florecimiento de la teología pneumatológica.

El avance de cualquier aspecto de la ciencia teológica se basa en gran medida en el conocimiento profundo de la historia de su desarrollo. De ahí el gran interés que existe actualmente por conocer la doctrina pneumatológica de los Padres y de las grandes figuras de la teología.

1. JUAN PABLO II, Carta «*A Concilio Constantinopolitano I*», 2.III. 1981

2. Cfr. C. VATICANO II. Cons. *Lumen Gentium* nº 4.

Siguiendo esta pauta, hemos querido profundizar en este trabajo en el estudio de la teología trinitaria de S. Anselmo de Canterbury. En opinión de muchos, entre los que destacamos a J. de Ghellinck³, este santo Doctor ocupa un lugar eminente, no solo en la teología del siglo XI, sino en ese amplio espacio que une a S. Agustín con S. Tomás, las cumbres de la Patrística y de la Escolástica respectivamente. La obra anselmiana logra en su desarrollo la unión de la potencia vitalista de S. Agustín con el rigorismo intelectual de Boecio y supone, por primera vez en muchos siglos, un avance claro de la teología. Las aportaciones de S. Anselmo a la doctrina trinitaria y a la Cristología no están a la zaga de sus más conocidas e inmortales contribuciones a la metodología teológica o a la filosofía.

Precisamente estos últimos aspectos —base filosófica, relación entre fe y razón— matizan de forma determinante el resto de su obra. Si al estudiar a cualquier teólogo se impone como tarea primera y necesaria la delimitación del marco histórico-filosófico en el que se desarrolla su doctrina, tanto más es imprescindible en el caso del santo Arzobispo de Canterbury, cuyos condicionantes culturales se asemejan en nada o en muy poco a los que algún tiempo después tendrá el Occidente cristiano al recuperar, a lo largo de los siglos XII y XIII, los grandes logros de la sabiduría clásica. El siglo XI, en efecto, supone el final de un intervalo activo en el cual la ciencia cristiana ha luchado denodadamente por elevar al máximo la cota del saber teológico, arrastrando sin embargo el peso insostenible de la carencia de un adecuado instrumento de trabajo intelectual, como será para los siglos inmediatos el *corpus aristotelicum*. Delimitar con la mayor precisión posible esas bases filosóficas y metodológicas de la teología de S. Anselmo ha sido, por lo tanto, nuestro primer y no más pequeño esfuerzo. Aclarar la primacía de la fe, el papel de la razón, el concepto de misterio, la noción de *ratio necessaria*, se presenta como tarea ineludible al que quiere profundizar en la doctrina del Abad de Bec.

3. «La plus haute expression de ce progrès dans son exposé rationnel, se trouve assurément dans l'oeuvre toute personnelle de ce génie, qui via pas son égal en Occident entre l'époque de Saint Agustin et celle de Saint Thomas, nous voulons parler de Saint Anselme...Son oeuvre s'offre aux regards comme un fier promontoire qui se détache tout à coup, isolé, de la ligne régulière des colines». J. GHELLINCK, *Le Mouvement Théologique du XIII Siècle* (Bruselas, 1969) pp. 78-80.

Una vez centrado en la medida de lo posible el ámbito de esa labor teológica, hemos comenzado el estudio de la síntesis trinitaria anselmiana, paso evidentemente necesario para hacer posible la comprensión de su pneumatología. A lo largo del trabajo hemos procurado destacar la importancia fundamental de la fe y el carácter analógico de la argumentación, procurando librar a este Doctor de la Iglesia de la que consideramos injusta acusación racionalista.

Así entramos en el estudio de las características personales del Espíritu Santo, su naturaleza y posición intratrinitaria, según son tratadas en las obras de S. Anselmo. Este desarrollo doctrinal supone un salto con respecto a la teología anterior, y es una plataforma para la posterior, sobre todo en aspectos, como el estudio de la procesión del Espíritu Santo *ex Patre Filioque*, en los que su influencia en los grandes autores de la Escolástica es patente.

Nos hemos basado en todo momento en el estudio de los textos de S. Anselmo, intentando seguir lo más paralelamente posible su pensamiento, con una preocupación continua para evitar el peligro de enjuiciar la obra desde prismas teológicos ajenos a ella. Hemos usado a este efecto la versión crítica del P. Schmitt, tal como viene recogida en la edición bilingüe preparada para la BAC por el P. Alameda. No hemos seguido, sin embargo, la traducción castellana de esta edición.

La parte compuesta por los capítulos III y IV de la tesis, en cierto modo conclusiva del trabajo, ya que hace directa referencia a la doctrina trinitaria y pneumatológica, es la que hacemos pública ahora.

Resta únicamente manifestar nuestro agradecimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra especialmente al Prof. Dr. D. Antonio Aranda Lomeña, director de la tesis, y al Prof. Dr. D. Jose Ignacio Saranyana, por sus valiosas indicaciones.





INDICE DE LA TESIS*

	Págs.
INTRODUCCIÓN.....	1
ABREVIATURAS.....	18
CAPITULO 1. PROLEGÓMENOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS	21
1. Datos biográficos	22
2. Claves filosóficas de la doctrina de S. Anselmo	26
a) San Anselmo, filósofo	26
b) La cuestión de los universales	28
c) Teodicea anselmiana	34
d) El ser creado y la analogía del ser	41
CAPITULO 2. FE, RAZÓN, TEOLOGÍA.....	53
1. Fe y razón de S. Anselmo.....	54
a) Supremacía de la fe	54
b) El concepto de misterio	61
c) El papel de la razón.....	77
2. El método teológico anselmiano.....	89
a) «Fides quaerens intellectum».....	89
b) Las fuentes de la fe	95
c) La intencionalidad apologética.....	101
d) La búsqueda de la contemplación	106
e) Las «rationes necessariae»	111
CAPITULO 3. PRINCIPIOS DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE S. ANSELMO....	124
1. El paso de la Unidad a la Trinidad	125

* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad; sirve aquí como orientación sobre la extensión concedida a cada tema.

	<u>Págs.</u>
2. La vía de la analogía en el proceso hacia la Trinidad	136
3. Sistematización y precisión de los conceptos.....	148
a) Las procesiones divinas	148
b) Las relaciones divinas	152
c) El concepto de Persona.....	161
d) Pericoreisis, apropiaciones, misiones	167
CAPITULO 4. CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE LA TERCERA PER- SONA DE LA SANTISIMA TRINIDAD EN LA TEOLOGÍA DE S. ANSELMO	172
1. Naturaleza y posición intratrinitaria del Espíritu Santo.....	173
a) La procesión del Amor.....	173
b) La procesión del Amor no es generación	183
c) El nombre del Amor subsistente	188
2. La procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo...	192
a) Situación histórica de la controversia	192
b) Los argumentos escriturísticos.....	196
c) La argumentación dialéctica a favor del «Filioque»	205
d) La procesión del Espíritu Santo «a Patre per Filium»	222
e) La procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo como de un solo principio.....	230
CONCLUSIONES	232
BIBLIOGRAFÍA	244



ABREVIATURAS

Anal. Anselm.	Analecta Anselmiana
AHDLMA	Archives d'Historie doctrinale et litterarie du Moyen Age.
BTAM	Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.
DTC	Dictionaire de Théologie catholique.
Dz	DEZINGER-SCHOENMETZER, <i>Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum</i> . Editio XXXV, 1973.
PL	J. P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus</i> , series latina.
Rev. Bened.	Revue bénédictine.
RSPT	Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RTAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale.

Abreviaturas de las Obras de S. Anselmo

<i>CDH</i>	Cur Deus Homo.
<i>De concord</i>	<i>De Concordia Praescientiae et Praedestinationis et Gratia Dei cum Libero Arbitrio</i> .
<i>De Proc.</i>	De processione Spiritus Sancti adversus graecos.
<i>Ep. incar. Verbi.</i>	Epistola de Incarnatione Verbi.
<i>Mon.</i>	Monologium
<i>Pros.</i>	Proslogium.





BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

- S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, ed. BAC (Madrid, 1968). *Opera omnia*: PL 32-47.
- S. ANSELMO, *Obras Completas*, ed. BAC (Madrid, 1952). Con el texto latino de la versión crítica de F. S. Schmitt.
- ANSELMO DE HAVELEBERG, *Dialogus*: PL 118, 1139-1253.
- BOECIO, *De Unitate Trinitatis*: PL 64, 1248-1256. *De Duabus Naturis et una Persona Christi*, PL 64, 1340.
- EADMERO, *S. Anselmi Vita*: Pl 158, 49-118. *Historia Novorum*: PL 159, 347-524.
- LANFRANCO, *Opera Omnia*: PL 150, 101-637.
- J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, (Venecia, 1759).
- PEDRO ABELARDO, *Theologia Christiana*: Pl 178, 1114-1214.
- S. TOMAS DE AQUINO, *Quaestiones Quodlibetales*: ed. Marietti (Torino 1949).
- *De Veritate*: *Quaestiones Disputatae*, t. I, ed. Marietti (Torino, 1949).
- *De Potentia*: *Quaestiones Disputatae*. t. II, ed. Marietti (Torino, 1949).
- *In. lib. I. Sententiarum*: ed. Ludovicum Vives (Paris, 1873).
- *Contra Errores Graecorum*: ed. Ludovicum Vives, (Paris, 1873).
- *Summa Theologiae*: ed. BAC (Madrid, 1952).
- *Summa contra Gentiles*: ed BAC (Madrid, 1967).

II. OTROS TRABAJOS

- B. ADLHOCH, *Roscelin und S. Anselm*, en *Philosophisches Handbuch*: 20 (1907) 443-462.
- G. E. M. ANSCOMBE, *Por qué la prueba de Anselmo en el «Proslogion» no es un argumento ontológico*, en *Anuario Filosófico* 15/2 (1982) 9-18.
- J. BAINVEL, *Anselme de Cantorbéry (Saint)*, en *DTC* I, 1327-1350.
- L. BARON, *L'idée de Liberté chez S. Anselme et Hugues de Saint Victor*, en *RTAM* 32 (1965) 117 y ss.

- K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselmus Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen programms*, ed. Kaiser Verbg, (Munich, 1931).
- L. J. BATAILLON, *Bulletin d'Historie des doctrines médiévales: S. Anselme*, en *RSPT* 51 (1967) 703-731.
 — *Bulletin d'Historie des doctrines médiévales. Le Haut Moyen Age*, en *RSPT* 49 (1965) 230-244.
- J. BAYART, *The concept of Mystery according to St. Anselm of Canterbury*, en *RTAM* 9 (1937) 125-166.
- J. BEUMER, *Historia de los dogmas: El método teológico*, T. I, cuaderno 6. ed. BAC (Madrid, 1977).
- 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).
- F. BOURASSA, *Le Saint-Esprit, unité d'amour du Père et du Fils*, en *Sciences Ecclesiastiques* 14 (1962) 375-417.
 — *Comunion du Père et du Fils*, en *Gregorianum* 48 (1967) 657-705.
 — *Le don de Dieu*, en *Gregorianum* 50 (1969) 209-225.
- F. CAVALLERA, *La doctrine de Saint Augustín sur l'Esprit-saint á propos du «De trinitate»*, en *RTAM* 2 (1930) 365-387 y 3 (1931) 5-19.
- F. CAYRE, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, ed. Desclée de Brouwer, (Tournai, 1945).
- 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).
- Y. CONGAR, *La Pneumatologie dans la Théologie catholique*, en *RSPT* 51 (1967) 250-258.
- J. DRAESEKE, *Sur la cuestión des sources d'Anselme*, en *Revue de Philosophie* 15 (1909) 639 ss.
- G. R. EVANS, *St. Anselm's Images of Trinity*, en *Journal of Theological studies* 27 (1976) 46-57.
 — *Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg; The controversy with the greeks*, en *Analecta Praemonstratensia* 53 (1977) 158-175.
 — *The Theology of change in the writting of St. Anselm and his contemporaries*, en *RTAM* 47 (1980) 53 y ss.
 — *Abbreviating Anselm*, en *RTAM* 48 (1981) 78-108.
- C. FABRO, *La noción metafísica de participación segundo S. Tommaso d'Aquino*, ed. Marietti, (Turin 1980).
- J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Beiträge zur Gesch. def. Phil. de Mittelalters, X, 3) (Munster, 1911).
- G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, ed. BAC, (Madrid, 1975).
- J. GARCIA LOPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, EUNSA (Pamplona 1967).
 — *La analogía en general*, en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra* 7 (1974) 193-223.

- A. GARDEIL, *Les processions divines dans le temps* en *RSPT* 40 (1956) 657-660.
- M. GARRIDO, *San Anselmo y el argumento de analogía en el misterio de la Trinidad*, en *Verdad y Vida* 13 (1955) 349-361.
- J. GHELLINCK, *Le Mouvement Théologique du XII e Siècle*, ed. Culture et Civilisation (Bruselas, 1969).
- E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, ed. Rialp (Madrid, 1969).
— *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, ed. Rialp (Madrid, 1981).
— *La Filosofía en la Edad Media*, ed. Gredos, (Madrid, 1965).
— *El Ser y los Filósofos*, ed. EUNSA, (Pamplona, 1979).
— *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, en *AHDLMA* 9 (1934) 5-51.
- A. GONZALEZ ALVAREZ, *Tratado de Metafísica; Teología Natural*, ed. Gredos (Madrid, 1968).
- O. GONZALEZ, *Misterio Trinitario y Existencia Humana*, ed. Rialp (Madrid, 1965).
- M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, ed. Herder (Freiburg, 1909).
— *Historia de la teología católica*. ed. Herder (Madrid, 1946).
- P. GREGORIE, *Pier Damiani e la Teología del suo tempo*, en *Studi Gregoriani* 10 (1975) 245-286.
- A. HAYEN, *Le Concilie de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, Apendice *La méthode Théologique de Saint Anselme*, en *AHDLMA* 10 (1935) 96 y ss.
- D. P. HENRY, *The Logic of Saint Anselme* ed. Oxford and Clarendon Press (Oxford, 1967).
- L. HÖDL, *Anselm von Canterbury*, en *Lexicon des Mittel Alters*, I, 680-686 (München, 1980).
- A. M. JACQUIN, *Les «rationes necessariae» de Saint Anselme*, en *Mélanges Mandonet* 2 (1930) 67-68.
- M. JUGIE, *De Processione Spiritus Sancti ex Fontibus Revelationis et secundum orientales dissidentes*, ed. Lateranum (Roma, 1936).
- H. KOHLENBERGER, *Konsequenzen und Inkonsequenzen der Trinitätslehre in Anselms Monologion*, en *Anal. Anselm*, 5 (1956) 149-178.
- A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte des Früscholastik*, ed. Barmberg Verlag Friedrich Pusted (Regensbrugg, 1953).
— *Introducción a la Historia de la Literatura Teológica de la Escolástica incipiente*, ed Herder (Barcelona, 1956).
- J. LECLERCQ, *Un nouveau fragment du traité «de unitate diviane essentiae et pluralitate creaturarum»?*, en *Revue de Moyen Age Latin* 1 (1945) 173-177.
- H. LYTKENS, *The Analogy between God and the world. An investigation of its Background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, ed. Almqvist et Wiksells Bontnyckeri AB. (Uppsala, 1952).

- P. MAZZARELLA, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*. (Padova Codem, 1962).
- M. Mc. CORD ADAMS, *Was Ansel a Realist? The Monologium*, en *Franciscan Studies* 32 (1972) 5-14.
- J. MORAN, *Las relaciones divinas según San Agustín*, en *Augustinus* 4 (1959) 353-372.
- A. PALMIERI, *Filioque*, en *DTC*, V. 2309-2343.
- J. PERGUEROLES, *El Pensamiento Filosófico de San Agustín*, ed. Labor (Barcelona, 1972).
- M. PENIDO, *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus? S. Augustinus et S. Thomas*, en *Revue Thomiste* 13 (1930) 508-527.
- 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).
- J. PIEPER, *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, ed. Rialp (Madrid, 1973).
— *El Descubrimiento de la Realidad*, ed. Rialp (Madrid, 1974).
- J. RASSAM, *Existence et verité chez Saint Anselme*, en *Archives de Philosophie*, 24 (1961) 330ss.
- R. RIVIERE, *L'école de Saint Anselme*, en *Revue du Moyen Age Latin* 2 (1946) 219-230.
- 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 in 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 theologiegeschichtliche Tragweite der Trinitätslehre des Anselm von Canterbury*, *Anal. Anselm*, 5/1 (1975) pp. 29-47.
- F. S. SCHMITT, *Les corrections de S. Anselme a son Monologion*, en *Rev. Bened.* 50 (1938) 194-205.
— *Cur Deus Homo. Lateinisch und Deutsch*, (München, 1956).
— *Der ontologische Gottesbeweis Anselms*, en *Theologische Revue*, 32 (1933) 217/223.
— *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Caterbury*, en *Rev. Bened.* 44 (1932) 322-340.
— *Die wissenschaftliche Methode bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin*, en *Anal. Anselm.* 5/2 (1975) 33-38.
— *Ansel und der (nev-) Platonismus*, en *Anal. Anselm.* 1 (1969) 39-71.
- W. SIMONIS, *Trinität und Verfunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalem Trinitätlehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer*, (Frankfurt, 1972).
- R. W. SOUTHERNS, *Saint Anselm and his Biographer* (Cambridg 1963).

- A. STOLZ, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, en *Catholica* 2 (1933) 1-21.
- 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).
- S. VANNI-ROVIGHI, *La Historia de la Filosofia: La Filosofia Patristica y Escolástica*, ed. Rialp (Madrid, 1965).
- H. VERWEYEN, *Faith Seeking Understanding: an Atheistic Interpretation*, en *The New Scholasticism* 44 (1970) 372-395.
— *El «Monologion» de Anselmo. Lineas fundamentales de un sistema de filosofia trascendental*, en *Anuario Filosófico*, 11/2 (1978) 107-126.
- P. VIGNAUX, *Nécessité des raisons dans le Monologium*, en *RSPT* 64 (1980) 3-25.
— *Structures et sens du Monologium*, en *RSPT* 31 (1974) 192-212.
- D. DE VORGES, *Saint Anselme*, ed. Felix Alcan (Paris, 1901).
- A. WILMART, *Le premier ouvrage de Saint Anselme contre le Trithéisme de Roscelin*, en *RTAM* 3 (1931) 20-36.
— *Les propres corrections de Saint Anselme dans sa grande priere a la Vierge Marie*, en *RTAM* 2 (1930) 189-201.
— *Textes attribués a Saint Anselme et récemment édités*, en *Rev. Bened.* 48 (1936) 71-79.
- M. WULF; *Historia de la Filosofia Medieval*, ed. Jus (México, 1945).





INTRODUCCION

A LA DOCTRINA PNEUMATOLOGICA DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

CAPITULO I. PRINCIPIOS DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE SAN ANSELMO

1. *El paso de la Unidad a la Trinidad*

Una vez asentada firmemente la doctrina sobre Dios Uno y sus atributos S. Anselmo pasa, sin solución de continuidad, al estudio de la Trinidad ¹. Este desarrollo se lleva a cabo fundamentalmente en el *Monologium*, obra en la que dedica más espacio a la teología trinitaria, y es completado con la doctrina expuesta en la *Epistola de Incarnatione Verbi* contra Roscelinó; el *Proslogion* contiene también un breve resumen de las ideas expuestas en el *Monologium*. La obra *De Processione Spiritus Sancti*, aunque centrada en un aspecto concreto —el *Filioque*—, da también algunos datos fundamentales para la comprensión de las bases de la doctrina trinitaria de S. Anselmo.

Lo primero que se hace patente es la dependencia absoluta de esta doctrina con respecto al *De Trinitate* de S. Agustín ². No obs-

1. Lo que podría denominar como tratado de Deo Uno en S. Anselmo, ocupa fundamentalmente los capítulos 1-27 del *Monologium*, y se completa con la doctrina del *Proslogion*. La ausencia de solución de continuidad hace referencia tanto al desarrollo en unidad sistemática de ambos tratados —Deo Uno y Deo Trino—, como a la permanencia, al menos aparente, del criterio no rectificado de probar el contenido de la fe con razones necesarias, sin acudir a las fuentes de la Revelación.

2. La Tradición como principio de autoridad en materia de fe es un factor de enorme importancia en el método teológico de S. Anselmo, y esto es verdad, aunque también es patente que en la obra anselmiana las citas de los Padres son escasísimas, si exceptuamos a S. Agustín, y éste implícitamente citado. Sin embargo la autoridad del Obispo de Hipona está latente en todo momento. Así, cuando S. Anselmo, preocupado por la difusión clandestina de su primer escrito —el *Monologium*—, decide revisarlo con vistas a su publicación definitiva, no oculta

tante no se puede hablar de mera repetición: S. Anselmo parte del maestro de Hipona asumiendo sus logros. Este comienza su trabajo con una profundización sistemática en los datos de la Revelación, afirmándose en lo que la fe nos muestra a través de un análisis exegético exhaustivo de los textos de la Sagrada Escritura en los que Dios se nos aparece como Padre, Hijo y Espíritu Santo, y estos tres consustanciales³. A partir de esa fe comienza el intento de comprensión que le lleva finalmente a la gran intuición agustiniana: podemos atisbar en cierto modo, por vía de comparación, cómo sea el misterio trinitario: puesto que el hombre es imagen de Dios, se trata de buscar en la parte más noble de éste, el espíritu, una semejanza de la Unidad en la Trinidad. Así surgen las *triadas*, diversas analogías de Dios Trino impresas en las criaturas⁴. Efectivamente, en S. Agustín se da un profundo convencimiento de que las criaturas, *Vestigia Dei*, han de guardar una imagen de la Trinidad, insistiendo en el hecho de que la creación es obra trinitaria. Pero esta imagen divina debe darse de forma suprema en la criatura racional, *imago Dei*, hecha a imagen y semejanza de Dios Trino. Así llega a la triada *memoria, intelligentia, voluntas*, como expresión adecuada de la Trinidad, al aplicarla a Dios: *memoria de Deo, Intelligentia Dei, Voluntas Dei*⁵.

Esta cumbre de la doctrina agustiniana es para S. Anselmo el punto de partida de la especulación frente al misterio trinitario. Una vez definido éste como inefable⁶, es necesario basar

en absoluto el firme propósito de basarse sólidamente en su autoridad: «Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quos non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat». *Mon.*, prologo. Y más adelante: «Quapropter si cui vidbitur, quod in eodem opusculo aliquid proptulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me ad praesumptiorem novitatus aut falsitatem assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini *De Trinitate*. diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet». *Ibidem*.

3. Cfr. S. AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. 1-7.

4. Cfr. *Ibidem*, lib. 8-15.

5. Cfr. *Ibidem*, 10, 11, 17 (PL 42, 931) y 14, 12, 15 (PL 42, 1048).

6. Para S. Anselmo es patente que la fe comporta de forma esencial una cierta obscuridad: su objeto propio son «cosas que no se ven»; es precisamente esta obscuridad la que hace del acto de fe condición para merecer la salvación: «Nempe deficeret fides et spes, sine quibus nullus homo habens intellectum regnum Dei meriti potest: fides namque et spes sunt earum rerum quae non videntur» (*De Concord.*, q.3, c.9.)

su conocimiento en alguna analogía, y ésta viene dada para S. Anselmo viendo en el alma humana la imagen de la Esencia Suprema que la ha creado, concretamente en su aspecto superior, la *mens*. Así afirma: «Digo que (la mente) es de forma convenientísima para sí misma, como un espejo en el que se refleja, por así decir, la imagen de aquel que no puede ver cara a cara»⁷. Las palabras *ut ita dicam* muestran claramente que el conocimiento es analógico, que no se pretende desvelar el misterio que oculta la misma vida divina, inalcanzable para el intelecto creado.

Y, en ese espejo de la Trinidad, S. Anselmo recoge la triada con la que S. Agustín llegó más lejos «Pues si la mente es la única entre todas las cosas creadas que puede acordarse de sí misma, entenderse y amarse, no veo por qué ha de negarse que hay en ella una verdadera imagen de aquella esen-

Tanto la naturaleza divina como sus atributos, y por supuesto, la Trinidad de Personas, son definidas como incomprensibles: «Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectum aciem humani... Quid autem tam incomprehensibile, Tan ineffabile quam id quod superat omnia est» (*Mon.* c. 64).

Cfr. también *Mon.* cc. 23,24; *De Veritate*, c. 12; *CDH* I, 2 y II 16. Refiriéndose en concreto al misterio trinitario: «Inventis tot et tantis proprietatibus, quibus mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate probatur esse pluralitas: valde mihi videtur delectabile retractere saepius tam impenetrabile secretum». (*Mon.* c. 43). Cfr. *Mon.* cc. 28, 43, 53, 64.

Es de notar que esta afirmación de la inefabilidad del misterio es remarcada después de haber dedicado más de sesenta capítulos a demostrar, con razones necesarias y sin acudir a los argumentos de autoridad, esas mismas verdades: «Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam posibilitatem, hanc mihi forma praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet» (*Mon.* prologus). Todo parece indicar que, así como en la noción de misterio entra de forma primordial el concepto de «inefabilidad», igualmente se excluye el de «indemostrabilidad».

Para un estudio completo de la noción del misterio en S. Anselmo, cfr. J. BAYART, *The concept of mystery according to S. Anselm of Caterbury*, en *RTAM* 9 (1937) 125-166.

7. «Aptissime igitur ipsa (mens) sibimet esse velut speculum dico potest in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius quam facis ad faciem videre nequit». *Mon.* c. 67.

cia que consiste, por su memoria y amor, en una trinidad inefable»⁸.

Sin embargo, la lectura del *Monologium* nos da un orden expositivo inverso: la definición del alma humana como imagen de la Trinidad ocurre al final, una vez que se ha llegado por razones necesarias a afirmar en Dios memoria, inteligencia y voluntad. Pero es patente que esta analogía agustiniana no es un punto de llegada inesperado, sino la meta buscada desde el comienzo. Se trata de llegar a esa doctrina recogida de S. Agustín, aunque el camino que se sigue es diverso⁹.

S. Anselmo parte metodológicamente de las demostraciones de la existencia de Dios, y de la posterior deducción de sus atributos esenciales¹⁰. A la hora de explicar la creación del mundo sensible, el Abad de Bec sigue a Platón, a través de la doctrina de S. Agustín. Se muestra evidente que la creación debe ser *ex nihilo*, ya que en caso contrario la materia pre-existente de la que son hechas las cosas debería identificarse con Dios, porque todo lo que no es creado es Dios. La hipótesis contraria conllevaría una posición panteísta, una especie de degeneración material de Dios en el mundo de lo imperfecto que captan los sentidos. Por tanto, sólo puede admitirse que Dios es causa productora del universo *ex nihilo*¹¹.

Pero, y en este punto se une con el Platón cristianizado de S. Agustín, S. Anselmo niega que de esto deba deducirse que las criaturas no existan en modo alguno antes de la Creación: hace aquí suya la teoría de las Ideas, afirmando que las cosas creadas pre-existen a la Creación como Idea divina, sin otra

8. «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». *Ibidem*.

9. La doctrina agustiniana es fundamentalmente el punto de partida que tiene, como la fe, una misión controladora sobre la argumentación teológica. No es, por así decirlo, una guía metodológica. S. Anselmo, en este sentido, tiene un método propio, aunque trata de llegar a una misma doctrina recibida. Cfr. J. BEUMER *El Método Teológico: Historia de los dogmas*, t. I. cuaderno 6 ed. por M. Schmaus (Madrid 1977) p. 64; R. ROQUES, *Structures Théologiques de la Gnose à Richard de Saint Victor* (Paris, 1962), p. 247.

10. Cfr. *Mon.*, cc. 1-28.

11. Cfr. *Ibidem* cc. 7-8.

realidad que la de la misma Esencia Suprema: «Es evidente que antes de que fueran todas las cosas estaba en la razón de la naturaleza suprema la esencia (*quid*), la cualidad (*qualia*) y el modo (*quomodo*) de que debían ser»¹².

Este modo de ser previo de las cosas en la inteligencia divina consiste en una cierta locución, un decir Dios las cosas para sí, del modo a como el artífice se dice a sí mismo lo que ha de hacer, antes de realizarlo: «Esta forma de las cosas, que precedía a las cosas que habían de ser creadas en su razón (de Dios Creador), ¿qué otra cosa es más que una cierta locución de las cosas en esa misma razón?»¹³. Es evidente que S. Anselmo se refiere al término *locutio* no en cuanto expresión interna o externa de un concepto por un determinado signo, sino al verbo interior a través del cual se comprende la esencia de las cosas¹⁴. En Dios esta *locutio* «habla» las cosas antes de que existan, hace que vengan a existir, y se mantienen en el ser al permanecer en la locución divina.

Más adelante profundizaremos en la naturaleza de la *locutio*. Vamos ahora a indicar los pasos que llevan de ella a la Trinidad. A este efecto lo primero que afronta S. Anselmo es demostrar que esta locución de Dios se identifica con su misma Esencia: como todo lo creado procede únicamente de Dios, que lo realiza a través de esa locución, debe concluirse que ésta pertenece a su misma Esencia, ya que no puede contarse entre las cosas creadas, puesto que todo lo que existe es por ella, y no puede recibir al ser de sí misma¹⁵; luego es la misma esencia divina¹⁶.

De esto se deduce que esa *locutio* comunica con la Esencia Suprema en todos sus atributos. Es, en primer lugar, una única

12. «Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, eran in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent». *Ibidem*, c. 9.

13. «Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res creandas praecedebat: quid aliud est quam rerum quedam in ipsa ratione locutio...?» *Mon.* c. 10.

14. Vid. nota nº 31.

15. «Hanc vero spiritus eiusdem locutionem impossibile est inter creata contineri, quoniam quidquid creatum subsistit, per illam factum est, illa vero per se fieri non potest». *Mon.* c. 29.

16. «Sed cum pariter ratione docente certum sit, quia quidquid summa substantia fecit, non fecit per aliud quam per semetipsam, et quid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo: quid magis necessarium videri potest quam hanc summae essentiae locutionem non esse aliud quam summam essentiam?» *Mon.* c. 12.

locución, simple, en la que Dios conoce todas las cosas: «Pues si es consustancial a la naturaleza suprema de tal forma que no son dos, sino un solo espíritu, así como ésta es sumamente simple, asimismo lo es ella. No consiste, pues, en muchas palabras, sino que es un solo Verbo, por el que todas las cosas han sido hechas»¹⁷. Por una razón análoga, este Verbo es coeterno al Espíritu supremo¹⁸.

Sin embargo, este punto plantea una especial dificultad, que consiste en que no se logra separar adecuadamente la existencia de este Verbo, único y consustancial, de la de las criaturas. El camino cosmológico hasta ahora seguido hacia la segunda Persona de la Trinidad sufre un brusco corte: las realidades creadas son contingentes y, por tanto, pudieron no ser. En este caso, ¿no habría existido el Verbo divino por el que son conocidas? S. Anselmo es consciente de la importancia de esta cuestión¹⁹.

En primer lugar, procede a dejar claramente definida la relación que existe entre el Verbo y las criaturas. Es evidente que el Verbo no puede ser, como el verbo de la mente humana, una semejanza de las cosas creadas, ya que esto llevaría a dos posibles conclusiones: en primer lugar, si del Verbo decimos que es imagen perfecta de las cosas creadas, entonces no es consustancial con la suma Esencia creadora, que es inmutable, al contrario que las criaturas²⁰; pero, en segundo lugar, si decimos que es una imagen imperfecta de las cosas creadas, admitiríamos imperfección en el intelecto divino²¹. La cuestión se resuelve al ser enfocada de forma inversa: es evidente que existe una semejanza entre el Verbo y las criaturas, pues si éstas han sido creadas a través de aquél, necesariamente deben manifestar alguna semejanza de aquello de lo que proceden y por lo que son. Este es, por tanto, el orden adecuado: son

17. «Nam si sic est summae naturae consubstantialis ut non sint duo, sed unus spiritus: utique sicut illa summe simplex est, ita et ista. Non igitur constat pluribus verbis, sed est unum verbum per quod facta sunt omnia».

18. Cfr. *Mon.* c. 32.

19. «Sed ecce videtur mihi suboriri nec facilis nec ullatenus sub ambiguitate reliquenda quaestio». *Mon.* c. 31.

20. «Si enim ipsum et vera mutabilium similitudo, non est consubstantiale summae incommutabilitati, quod falsum est». *Ibidem.*

21. «Si autem non omnio vera sed qualiscumque similitudo mutabilium est, non est verbum summae veritatis omnino verum, quod absurdum est». *Ibidem.*

las criaturas las que manifiestan en mayor o menor grado la semejanza del Verbo, y no al revés: «La verdad del existir se entiende en el Verbo cuya Esencia es tan grande que en cierto modo sólo ella es; pero en aquellas cosas que comparadas con El en cierto modo no son, y sin embargo son hechas algo por El y según El, debe verse una cierta imitación de su Esencia suprema. Así pues, el Verbo de la Verdad suprema, que es El mismo la Verdad suprema, no sufre aumento o detrimento según tenga más o menos semejanza con las criaturas; pero es más bien necesario que lo que es creado tanto más sea, y sea forma más principal, cuanto más se asemeje a lo que es de forma suprema y es sumamente grande»²². Se puede decir, por tanto, que una criatura es superior en la medida en que más imita a su Creador: así, lo que vive es superior a lo que simplemente existe; lo que conoce, aunque sea a través de sentidos materiales, es superior a lo que no conoce; lo que tiene naturaleza racional, a lo que no la tiene; porque estas cualidades progresivas van haciendo a la criatura sucesivamente más semejante a Dios²³.

Si el Verbo no es, por tanto, semejanza de las criaturas 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 Esencia suprema, objeto eterno de su propio conocimiento, que existiría, por tanto, aunque las criaturas no hubiesen llegado a ser²⁴.

22. «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 perpendatur. 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». *Ibidem.*

23. «Non itaque dubium quod omnis essentia eo ipso magis est, et praestantior est, quo similior est illi essentiae, quae summe est et summe praestat. Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse ipsorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam: in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitatione. Unde necesse est non idem verbum secundum rerum creatorum similitudinem magis vel minus esse verum, sed omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiae dignitatisque consistere, quo magis illi propinquare videtur». *Ibidem.*

24. El camino que lleva a esta afirmación del Verbo en Dios independientemente de las criaturas será estudiado más adelante, al profundizara en el carácter analógico de la argumentación anselmiana. Baste ahora señalar la necesidad

Así a partir del análisis de la Unidad, se llega a la Trinidad, ya que una vez afirmadas en Dios las dos primeras Personas, la tercera no ofrece dificultades, pues entre ambas debe surgir necesariamente, como se estudiará más adelante, el Amor, Espíritu Santo, porque donde hay inteligencia, está también presente la voluntad²⁵.

2. La vía de analogía en el proceso hacia la Trinidad

El necesario carácter análogo de nuestro conocimiento de Dios, que queda patente en el estudio de la noción anselmiana de misterio, se hace especialmente manifiesto a lo largo del razonamiento teológico que supone el paso de la Unidad a la Trinidad divina. En el capítulo 65 del *Monologium*, S. Anselmo lo expone con claridad: a pesar de que la razón puede llegar al *an sit* del misterio y, por tanto, a decir algo verdadero acerca de Dios, no podemos llegar a comprender ni, por lo tanto, a decir, la naturaleza de su esencia íntima. Así, se pregunta: «¿Pues qué sentido entendí, en todas estas palabras que he pensado, sino el común y usado?»²⁶. Pero es evidente que este sentido vulgar de las palabras no puede convenir a Dios, si no es en sentido analógico. Por lo tanto añade: «Muchas veces vemos algo no propiamente, como la misma cosa es, sino por alguna similitud o imagen, como cuando vemos el rostro de alguien en un espejo. Así decimos y no decimos la misma cosa, la vemos y no la vemos. Decimos y vemos por otra cosa, no decimos y no vemos por su propiedad»²⁷. Es evidente la referencia a la

de que Dios, Inteligencia suprema, conozca efectivamente en acto, y por lo tanto tenga un Verbo, ya que en caso contrario no se podría decir que es Inteligencia.

25. Puede aquí decirse que se cumple el propósito inicial ya expuesto: redescubrir con *rationes necessariae* la doctrina de la que evidentemente se parte. Cuando S. Anselmo hace patente la analogía psicológica (*Mon.* cc. 66-68), no hace sino mostrar el motivo de su especulación, aunque sólo se indica esto al final como para ratificar que el proceso realizado es válido.

26. «*Quem enim sensus in omnibus iis verbis quae cogitabi intellexi, nisi comunem et usitatum?*». *Mon.* c. 65.

27. «*Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus. et non*

predicación análogica a través de la cual, aunque «decimos» cosas ciertas de la naturaleza divina, ésta permanece inefable, y la designamos lo mejor que podemos por alguna semejanza²⁸.

La base metafísica de la analogía que nos permite decir algo de Dios sin romper el velo del misterio, viene dada en S. Anselmo por ejemplarismo agustiniano²⁹.

Supuesta esa base, vamos a precisar los momentos en que S. Anselmo aplica la analogía en el camino racional hacia la Trinidad. Se ha visto que para lograr ese fin parte de la *locutio* con la cual Dios dice todas las cosas. El estudio de lo que significa para S. Anselmo esta *locutio* nos hace ver que el concepto surge a partir de lo observado en el intelecto humano. Estos son los pasos: la experiencia, fruto de la mera contemplación de la realidad, nos lleva al conocimiento de que una cosa puede ser dicha de tres modos diversos³⁰; estas tres formas, para S. Anselmo, son las siguientes: la primera de ellas consiste en la manifestación de los objetos, o su representación, a través de signos sensibles que pueden ser percibidos por los sentidos, como ocurre con la palabra pronunciada para designar una cosa; la segunda es la presencia de ese signo sensible en el pensamiento, paso que antecede al hecho de proferirlo; la ter-

videmus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem». *Ibidem*.

28. «...Si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utraque per aliud designata». *Ibidem*.

29. Es evidente que S. Anselmo no desarrolla de forma completa la doctrina de la analogía del ser: cfr. P. VIGNAUX, *Nécessité des raisons dans la Monologium*, en *RSPT* 64 (1980) 3-28. Sin embargo, pensamos que se puede encontrar en sus obras el cimiento de una concepción análogica del ser. Esto se hace por el ejemplarismo agustiniano y al aristotelismo que recibe de Boecio: así distingue un Ser supremo, Creador, que propiamente *per se est quidquid est*, y un ser creado, que *per aliud fit quidquid est* (Cfr. *Mon.* c. 26). En este sentido S. Anselmo aplica a Dios el término *substantia* en cuanto subsistente por sí mismo, inmutable, distinto totalmente del resto de las sustancias creadas, susceptibles de mutación o diferencia en virtud de los accidentes. Estas, que no son *per se subsistens*, necesitan recibir sobre su esencia el acto de la existencia, distinto a ellas (Cfr. *Mon.* cc. 5-7; *De Veritate*, cc. 10, 13), con G. Fraile, se puede resumir el pensamiento anselmiano en este punto de la siguiente forma: a la esencia propia de cada ser le corresponde la esencia o idea ejemplar existente en la Mente divina, de tal forma que pasaría de esencia posible a esencia actual al recibir de Dios el acto de la existencia: Cfr. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* (Madrid, 1966), t. II, p. 381; E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid, 1965), p. 232.

30. «Frequentiam namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus». *Mon.* c. 10.

cera consiste en la representación mental de las cosas, no ya por signos externos o internos, sino en cuanto a su forma o a su diversidad, por aquello que las hace distintas a las demás³¹.

Es evidente que al tercer tipo de locución corresponde la primacía, ya que las otras dos se deducen y dependen de ella. Es, por carecer de la materialidad de los signos, la palabra que expresa con mayor certeza la esencia de las cosas³².

Por tanto, es evidente que esta *locutio* es la que debe ser aplicada al intelecto divino: «Por lo cual, si ninguna locución que expresa una cosa cualquiera se acerca tanto a la cosa como aquella que consta de palabras como éstas, ni puede existir en la razón algo tan similar a alguna cosa, bien sea futura o ya existente: parece que adecuadamente puede ponerse en la sustancia suprema una tal locución de las cosas, que existiese antes de que fueran para que por ella llegaran a ser, y existe mientras son para que por ella sean conocidas»³³.

Así pues, se aplica a Dios la forma de conocer del hombre pero liberándola de toda imperfección. Se trata de un uso práctico de la vía de eminencia que S. Anselmo desarrolla en el capítulo 15 del *Monologium*³⁴. Esto nos permite afirmar en

31. «Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est, quae sensibus corporeis sentire possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos sensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum divernatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo». *Ibidem*.

32. «Posunt etiam non absurde dici tanto verbiora, quanto magis rebus quarum sunt verba similia sunt et eas expressium signat». *Ibidem*.

33. «Quampropter si nulla de quolibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quae huiusmodi verbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei vel futurae vel iam existentis in ratione alicuius potest esse: non inmerito videri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur». *Ibidem*.

34. Este capítulo del *Monologium*, S. Anselmo 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 puede *convenir* substancialmente a Dios: «*Iam non inmerito valde moveor quam studiose possum inquirere 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, omnibus quae ab illa facta sunt*), y esto no hace referencia más que a su posición suprema, sin decir propiamente

Dios la conveniencia de una *locutio* determinada, pero sin decir nada de forma propia acerca de cómo sea: en esta inadecuación insiste de nuevo al continuar con el estudio de la *locutio* creadora: «*Quod tamen multa sit in hac similitudo dissimilitudo*»³⁵.

Siendo esto claro, no soluciona, sin embargo, la verdadera dificultad que, como hemos dicho, se plantea S. Anselmo en el camino cosmológico hacia el Verbo, consistente en la independencia de la *locutio* con respecto a las criaturas, ya que éstas pudieron no existir, y esta contingencia no puede ser aplicada al Verbo. El problema, por lo tanto, es preciso: no se trata de investigar ahora cómo es esa Palabra con la que Dios conoce las cosas, o cómo éstas la reproducen, que es lo estudiado anteriormente, sino de afirmar que, como enseña la fe, la Palabra debe existir en Dios eternamente, aunque nada hubiese sido creado por medio de ella³⁶.

La solución es resultado de una profunda reflexión acerca del conocimiento de sí mismo que lleva a definir la *locutio* como propiedad trascendental de la inteligencia³⁷: «Si la mente

nada de la Esencia. Se afirma ahora que sólo podrán convenirle los predicados esenciales y entre éstos, únicamente 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 non 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*». Resumiendo se debe atribuir a Dios todo 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.

35. *Mon.* c. 11. Y más adelante, en el mismo capítulo: «*Sed quamvis summam substantiam constet prius in se quasi dixisse cunctam creaturam, quam eam secundum eandem et per eandem suam intimam locutionem conderet, quemadmodum faber prius mente concipit quod postea secundum mentis conceptionem opere perficit: multa tamen in hac similitudine inueor dissimilitudinem*». *Ibidem*.

36. Es aquí de nuevo la fe la que guía la argumentación de S. Anselmo: los dialécticos a ultranza, como Berengario, no habrían dudado en aceptar la tesis errónea.

37. En este punto se realiza propiamente la descripción que el mismo Anselmo hace del *Monologium*: «*Post quam opusculum quodam velut exem-*

humana no pudiese tener memoria o inteligencia de ella (la Sabiduría Suprema) o de sí misma, no se podría distinguir de las criaturas irracionales o ni aquella (la Sabiduría) de toda criatura, cuando disputa a solas consigo misma en silencio, como hace ahora mi espíritu»³⁸. Por tanto, comprendiéndose a sí misma forma un verbo de sí misma. Y esto se aplica a Dios analógicamente: si la criatura racional es capaz de tener memoria e inteligencia de sí misma, con mayor motivo Dios, de quien se predica de forma suprema la Inteligencia³⁹.

Se da, por lo tanto, una solución a la cuestión de la independencia del Verbo y las criaturas que en el fondo supone una definición con respecto al problema del autoconocimiento trascendental⁴⁰ a partir de la razón iluminada por la fe, y una corrección, también exigida por la fe, del inicial camino cosmológico: S. Anselmo llega al Verbo de Dios a través propiamente de la analogía psicológica.

Es por tanto, evidente, el carácter analógico del razonamiento anselmiano que, aunque incompleto, sobre todo por la falta de una adecuada doctrina psicológica, pensamos que es suficiente para librarle de la acusación de racionalismo lógico. Sólo la lectura de S. Anselmo desde posiciones que apriorísticamente suponen una instrumentación filosófica que el Abad de Bec no poseía, pueden hacer que, en algunos casos, parezca lo contrario. El mismo Anselmo deja poco margen a la duda en expresiones como la que sigue, tomada del *Monologium* cuando, en el momento inmediatamente posterior a la supuesta demostración racional de la Trinidad, el Santo se recrea en lo conseguido: «Así pues, esta naturaleza es verdaderamente innarrable, ya que de ninguna manera se puede comprender intimamente por palabras cómo es; pero también es cierto que, con

plum meditando de ratioe didei cogentibus me precibus quorundam fractum in persona alicuius, tacite se cum ratiotinando quae nesciat investigantis»; *Pros. prologus*.

38. «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*.

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

40. Cfr. H. VERWEYEN, *El «Monologion» de Anselmo. Líneas fundamentales de un sistema de filosofía trascendental*, en *Anuario Filosófico* 11/4 (1978) 107-126.

la guía de la razón, se puede considerar por otras cosas como en enigma, algo de ella»⁴¹.

Para terminar, no puede omitirse en este apartado una referencia a la imagen de la Trinidad que puede decirse más propiamente anselmiana. En este caso se trata de una analogía metafórica que recuerda especialmente a S. Agustín, en cuanto al origen de esta imagen en el convencimiento previo de que la creación, también la material, debe ser un reflejo de su autor, que es a la vez Uno y Trino⁴².

Esta imagen se muestra por vez primera en la controversia con Roscelino y está, por tanto, recogida en la *Epistola de Incarnatione Verbi*; más tarde será empleada también en la disputa con los griegos en el concilio de Bari. S. Anselmo la presenta junto a una nueva confesión de fe en el misterio trinitario y en su inefabilidad: según Anselmo, Roscelino pretende entender el misterio de Dios siguiendo el esquema que proporcionan las criaturas, utilizando por tanto, el camino inverso al que sigue él mismo y que siguió S. Agustín⁴³. Es evidente que entre las criaturas no se pueden predicar tres de uno y uno de tres, afirmando recíprocamente cada uno a los otros, como la fe nos dice de las tres Personas del Dios Unico; negar esto en Dios porque no se experimenta en las criaturas es no darse cuenta, en definitiva, de que Dios trasciende totalmente los esquemas de lugar, tiempo y composición que se dan entre las cosas creadas, y que su naturaleza no puede ser, en ningún caso, comprendida por la criatura⁴⁴.

41. «Sic igitur illa natura et inenarrabilis est quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione decente per aliud velut in enigmate potest aestimari». *Mon.* c. 65.

42. De hecho, esta imagen está tomada de S. AGUSTIN, *De Fide et Symbolo*, c. 9, PL, 40 189: «Nam cum de fonte interrogati, non possimus dicere quod ipse sit fluvius, nec de fluvio interrogati possimus eum fontem vocare; et rursum potionem quae de fonte vel de fluvio est, nec fluvium possimus appellare nec fontem: tamen in hac trinitate aquam nominamus, et cum de singulis quaeritur, singillatim aquam respondemus...» Sin embargo, como veremos más adelante, la profundización de S. Anselmo en las posibilidades de esta analogía supera con mucho al reducido uso que de ella hace el santo de Hipona.

43. Es decir, la primacía absoluta de la fe, que hace basar en ella y por tanto en Dios el inicio de comprensión racional: *Fides quarens intellectum*.

44. «At si negat tria posse dici de uno et unum de tribus, ut tria non dicantur de invicem, sicut in his tribus personis et uno Deo facimus, quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Deo intelligere valet; sufferat aliquid quod intellectus eius penetrare non possit esse in Deo, nec comparet naturam quae super

Sin embargo, al enfocar el problema al estilo agustiniano, buscando en las criaturas, *vestigia Dei*, el sello de la Trinidad, podemos ejemplificar de alguna forma el misterio trinitario, siempre conscientes de que es un mal remedo de la Trinidad, predicación analógica, al contrario de la predicación unívoca criatura-creador que pretendería Roscelino⁴⁵. No se trata, pues, de ver en las criaturas el *quomodo sit* sino de *inveniri aliquatenus*.

Hecha esta aclaración, S. Anselmo nos muestra la imagen: «Supongamos una fuente de la que nace y fluye un río, que posteriormente es recogido en un lago; y sea el nombre de todo ello Nilo. Así, decimos separadamente la fuente, el río y el lago, y no decimos que la fuente es el río o el lago, ni el río la fuente o el lago, ni el lago la fuente o el río. Sin embargo, la fuente es llamada Nilo; y el río y la fuente a la vez son el Nilo, igualmente la fuente y el lago, y el río y el lago; y los tres a la vez, fuente, río y lago, son el Nilo; y, sin embargo, no hay varios Nilos, sino uno y el mismo, cuando cada uno es llamado Nilo, o lo son llamados de dos en dos, o los tres a la vez. Son, pues, tres la fuente, el río y el lago, y a la vez, un solo Nilo, una sola corriente fluvial, una misma naturaleza, una misma agua; y no se puede decir que sean tres. Porque no hay tres Nilos, ni tres corrientes fluviales, ni tres aguas o tres naturalezas, ni tres fuentes o ríos o lagos. Se afirma aquí, por lo tanto, una cosa de tres, y tres de una, y no tres recíprocamente unas de otras»⁴⁶.

omnia est, liberam ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus quae loco aut tempore clauduntur aut partibus componuntur: sed credat aliquid in illa esse quod in istis esse nequit, et acquiescat auctoritati christianae nec disputes contra illam». *Ep. Incar. Verbi*, 13.

45. «Videamus tamen an in rebus creatis, quae et loci et temporis et compositionis partium legi subiacent, inveniri, possit aliquatenus hoc quod negar in Deo». *Ibidem*.

46. «Ponamus fontem de qua nascatur et fluat rivus, qui postea colligatur in lacum; sitque nomen eius Nilus. Sic itaque discrete dicimus fontem, rivum, lacum, ut fontem non dicamus rivum aut lacum, nec rivum aut fontem aut lacum, nec lacum fontem aut rivum. Fons tamen Nilus vocatur, et rivus Nilus et lacus Nilus; et duo simul tres fons et rivus et lacus Nilus; cum tamen non sit. alius et alius Nilus, sed unus idemque, sive cum singulus quisque sive cum bini seu cum tres dicuntur Nilus. Tres igitur sunt fons, rivus, lacus, et unus Nilus, unus fluvius, una natura, una aqua; et dici non potest quid tres. Nam neque tres aut Nili aut fluvii aut aquae aut natura sunt, neque tres aut fontes aut rivi aut lacus. Unum igitur dicitur hic de tribus et tria de uno, nec tamen tria de invicem». *Ep. Incar. Verbi*, 13.

La posible consideración material del ejemplo, que lleva a objetar que la fuente, el río y el depósito final no son sino partes del Nilo, se vence al contemplar idealmente al Nilo en su totalidad atemporal⁴⁷ y en este sentido el Nilo entero es la fuente, y el río, y el lago, y estos tres, distintos entre sí. Por lo tanto, si esto se ve, de alguna manera (*aliquatenus videtur*) en una cosa compuesta de partes, local y temporal, no es increíble que en aquella naturaleza sumamente libre se dé esto de forma perfecta⁴⁸.

Aplicando esto a las procesiones trinitarias, consideramos en esta imagen como la fuente no procede de nadie, el río procede la fuente únicamente, y el lago procede a la vez de la fuente y del río, en modo análogo a como proceden el Hijo y el Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo; aunque esta última semejanza de la procesión *ab utroque* plantea, como veremos en su lugar, algunas dificultades.

3. Sistematización y precisión de los conceptos

a) Las procesiones divinas

Una vez delineado en sus rasgos fundamentales el camino anselmiano hacia la Trinidad, vamos a tratar de aquilatar las nociones fundamentales de la teología trinitaria de S. Anselmo.

Con respecto a las procesiones inmanentes en Dios, y repasando lo antedicho, S. Anselmo afirma la existencia de la procesión de la inteligencia y la del amor. Esta segunda será tratada en el siguiente capítulo. Con respecto a la primera, hemos visto que su existencia se define como necesaria al afirmar que el entender se identifica con la producción de un verbo, de tal forma

47. «Quod si obiicit non esse singulum quemque aut fontem aut rivum aut lacum, aut trinos perfectum Nilu, sed partes Nili, cogitet totum hunc Nilum, es quo incipit usque dum desinet, esse in tota quasi aetate sua, quia nec ipse totus est simul aut loco aut tempore, sed per partes, nec perfectos erit donec desinat esse». *Ibidem*.

48. «Verumtamen si hoc aliquatenus videtur in re quae partibus composita, localis et temporalis est, non est incredibile in illa summe libera natura esse perfecte». *Ibidem*.

que no se puede dar el uno sin el otro ⁴⁹, predicando posteriormente esta perfección pura de Dios. Esto nos sitúa ante un *Verbo de Dios* que se define como proporcional a Dios mismo, y por lo tanto, único, consustancial, coeterno, expresión exhaustiva de su Esencia ⁵⁰. Se trata ahora de seguir profundizando en el estudio de esta procesión, intentando adecuar a esta analogía las características que del proceder el Hijo del Padre nos muestra la Revelación ⁵¹.

Con este fin S. Anselmo comienza a estudiar la conveniencia de que esta emanación del Verbo a partir del Espíritu Supremo pueda ser considerada como una generación. Con este fin analiza la misma noción de procesión de la inteligencia, llegando sin dificultad a la conclusión de que el autoconocimiento produce una semejanza de naturaleza por la que puede llamarse su término imagen «nacida». En este sentido habla, sin pasar de un sentido metafórico, de «engendrar» (*gignere*) al referirse a la producción del Verbo, tanto en la mente humana como en la divina ⁵². Posteriormente el razonamiento se hace más profundo: el Verbo emana del Padre como Creador del Creador, Ser supremo de Ser supremo, «y para completar brevemente, esta semejanza, procede totalmente el mismo del mismo, de manera que no es más que de El. Como es evidente que el Verbo del Espíritu supremo procede sólo de El, de forma que conserva su semejanza como la prole la de los

49. Vid. notas 39 y 40.

50. Cfr. *Mon.* cc. 30-32.

51. Conviene señalar aquí que también al concepto de procesión intradivina afecta la infabilidad que caracteriza en S. Anselmo a todo lo que hace referencia al misterio de Dios, entendiendo esta afirmación en el marco de su peculiar método teológico. Así lo afirma con respecto a la procesión de la Inteligencia. «Nam si superior consideratio rationalibiter comprehendit incomprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tan multa scire necesse est: quid explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est?» (*Mon.* c. 64); e igualmente con respecto a la del Amor: «Quamvis enim non nostro modo spirare suum incommutabilis essentia, tamen ipsum suum amorem a se ineffabiliter prodedentem non discedendo ab illa, sed existendo ex illa, forsam non alio modo videtur posse dici aptius ex se emitere quam spirando» (*Mon.* c. 57).

52. «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; quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit. Quae imago eius verbum eius est. Hoc itaque modo quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est verbum suum?» *Mon.* c. 33.

padres, y que procede no a la manera de las cosas hechas por El: de ningún modo más conveniente se puede concebir que procede de El que naciendo... y tanto más congruentemente puede decirse que el Verbo del Espíritu Supremo existe a partir de El naciendo, cuanto más perfectamente, como la prole con respecto a los padres. manifieste su semejanza al existir por El»⁵³. Y esta es la expresión más adecuada de la forma de proceder, de manera que el Espíritu del que procede el Verbo es verdadero Padre, y el Verbo verdadero Hijo, en cuanto el primero se basta 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 distintos, por lo que le compete propiamente ser Hijo⁵⁴.

Aplica S. Anselmo el mismo criterio que más tarde usará S. Tomás de Aquino: la procedencia *secundum ratione similitudinis*⁵⁵. Pero el Abad de Bec carece del profundo conocimiento psicológico-metafísico que tendrá el Aquinate y, por eso, su argumentación no es tan profunda.

Con respecto a la existencia de una segunda procesión en Dios, S. Anselmo la afirma claramente, como, por ejemplo, al referir los puntos comunes con la doctrina de los griegos: «También creen y confiesan que Dios es de Dios naciendo y Dios es de Dios procediendo, porque el Hijo es del Padre naciendo, y Dios Espíritu Santo es de Dios Padre procediendo»⁵⁶. Pero esta procesión se estudiará más adelante.

53. «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*.

54. Cfr. *Mon. cc. 40-42*.

55. Cfr. S. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, q.27., a.2.

56. «Credunt quoque et confitentur Deum de Deo esse nascendo, et Deum esse de Deo procedendo, quia Filius est de Patre nascendo, et Spiritus Sanctus Deus est de Patre Deo procedendo». *De proc. c.1*.

b) *Las relaciones divinas*

Una vez establecidas en Dios las procesiones inmanentes de la inteligencia y la voluntad, y asentado sólidamente que los términos de ambas procesiones se identifican con la esencia divina, S. Anselmo precisa determinar adecuadamente si el principio de procesión —Dios Padre— y los términos —Hijo y Espíritu Santo—, se distinguen realmente, de tal forma que sean tres en una misma Esencia. Esto constituye el punto final del tránsito de la Unidad a la Trinidad. S. Anselmo concluye que la única forma de admitir pluralidad en Dios se basa en las relaciones de oposición: el Padre es semejante en todo al Hijo, menos en que no es el Hijo, y el Hijo sólo se diferencia del Padre en que es engendrado por El: «Pero a pesar de que esto (la Unidad de la esencia) es así, es sin embargo clarísimo, de un modo admirable, que ni Aquel del cual es el Verbo puede ser su Verbo, ni el Verbo puede ser Aquel de quien es Verbo»⁵⁷. En otras palabras, con las que posteriormente fijará este punto el Magisterio de la Iglesia en los concilios IV de Letran y Florencia⁵⁸, todo es Unidad menos donde media oposición de relación.

S. Anselmo expresa esta idea con claridad. 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»⁵⁹, que subsiste; en este sentido, no se puede decir que el Padre y el Hijo sean dos cosas en cuanto a lo que les es común, puesto que esto es la Unidad de la Esencia divina, sino que son dos en cuanto a lo que les es propio. Siendo conocido por la fe que en Dios el Padre no es el Hijo, ni el Hijo el Padre, es necesario que estos nombres se digan por oposición el uno del otro; en caso contrario ocurriría

57. «Sed cum ita sint, miro tamen modo apertissimus est, quia nec ille cuius est verbum potest esse verbum suum, nec verbum potest esse ille cuius est verbum». *Mon. c.* 38.

58. *Dz.* 800 y 1330. Cfr. *Ep. Incar Verbi* 1.

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

como en un hombre, que puede ser padre e hijo a la vez si estos nombres no se dicen en relación entre sí, sino relacionados con otro hijo y otro padre, respectivamente⁶⁰. 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 substancia, sino sus relaciones»⁶¹.

Lo mismo es indicado a través de la imagen de la fuente, el río, y el lago en que éste se remansa, que son uno en cuanto a que es la misma agua la que brota, fluye y se estaciona, y son llamados diferentes, no en cuanto a lo que les es común (el agua), sino en cuanto a lo que les diferencia. «Así cuando se dice Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, se entiende en los tres una sola esencia y un solo Dios, nombre que es significativo de la esencia; pero en el Padre se entiende al que engendra; en el Hijo al engendrado; y en el Espíritu Santo, al que procede de un modo singular e inefable»⁶².

Esta doctrina estaba ya explicitada en el *Monologium*: «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,

60. «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*.

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

62. «Sic itaque cum Deus dicitur Pater aut Filius aut Spiritus Sanctus, una in tribus intelligitur essentia, et unus Deus, quod nomen est ipsius significativum essentiae; sed in Pater intelligitur gignens, in Filio genitus, in Spiritu Sancto singulari quodam modo et ineffabili procedens». *De Proc.* c. 17.

un Hijo, un Espíritu, y no tres padres, tres hijos, o tres espíritus?»⁶³. Es claro, por lo tanto, que las procesiones inmanentes de la inteligencia y el amor fundan a través de las relaciones, tres personas, tres sujetos de los que se predicán las propiedades diferentes *memoria gignans*, *intelligentia genita*, *amor procedens*: únicamente se dice de estos sujetos que son tres, y esto de forma inefable, ya que no podemos decir pluralidad de ellos nada más que por su procedencia unos de otros, y no en cuanto a su esencia o a los atributos o propiedades de ésta⁶⁴.

El capítulo 28 del «*De Processione Spiritus Sancti*» vuelva a exponer S. Anselmo de forma magistral la forma en que las relaciones fundan las Personas⁶⁵. Se puede resumir

63. «Verum haec questio 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.

64. «Nam et si forte duo pares aut aliquid aliud similiter ad invicem possint dici in his ipsis tamen relativis, si quaeretur quid sit aliud de quo dicuntur, non poterit dici pluraliter». *Mon.* c. 38.

65. «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 procedentes. 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 Spiritus Sanctus 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 nulus; solus Filius, qui de uno et de quo unus. Est autem tribus commune ad duos habere relationem. Pater enim ad Filium et Spiritum

así: las divinas procesiones originan en Dios seis distinciones, agrupadas por parejas, que son las siguientes:

tener padre	no tener padre
tener hijo	no tener hijo
tener espíritu procedente	no tener espíritu procedente.

Aplicando estas distinciones a los nombres personales se llega a la conclusión de que tres de ellas distinguen a cada Persona de las otras dos: solo al Padre le compete *tener Hijo*; solo al Hijo le compete *tener Padre*; sólo al Espíritu Santo le compete *no tener Espíritu procedente*. El resto de las distinciones son comunes a dos Personas y a su vez las distinguen de la restante. Así, *no tener Padre* es común al Padre y al Espíritu Santo, y en esto se diferencia del Hijo; *no tener Hijo* compete al Hijo y al Espíritu Santo y los distingue del Padre; *tener Espíritu procedente* es común al Padre y al Hijo y los diferencia del Espíritu Santo. Así pues, sólo el Espíritu Santo es de dos y no tiene ninguno. Y cada uno tiene relación con los otros dos según su origen: el Padre, origen de los otros dos, el Hijo originado en uno y origen de otro, el Espíritu Santo, originado por los otros dos.

De esta forma, las seis diferencias se distribuyen entre las Personas de tal forma que las propiedades de cada una son distintas a las de las otras dos. Y es precisamente esta distinción de propiedades lo que lleva a la distinción de Personas. Por lo tanto, ya que la pluralidad en Dios se da en base a lo relativo —paternidad, filiación procedencia—, no se rompe la simplicidad de la esencia divina; podemos decir que Dios Uno es tres Personas, y tres Personas un solo Dios⁶⁶.

Sanctum refertur, sicut ad illos qui de se sunt. Filius ad Patrem et ad Spiritum Sanctum, quia est de Patre et Spiritus Sanctus de illo. Spiritus Sanctus ad Patrem et Filium, quia est de utroque». *De Proc.* c. 28.

66. «Possidet ergo unusquisque suas proprietates, quarum collectio in alio non est eadem, ad similitudinem diversarum hominum personarum. Per hoc enim hominum personae diverse sunt ad invicem, quia uniuscuiusque proprietatum collectio non est in alia eadem. Interest tamen aliquid. Nam in personis hominum si una est persona, unus est homo; et si unus esto homo, una est persona. Item si plures sunt personae, plures quoque sunt homines; et si isti plures sunt, illae etiam pluritatem non effugiunt. In Deo vero quamvis sint tres perso-

Que las relaciones se identifican con la esencia divina no plantea problema a S. Anselmo. Puesto que no son otra cosa que Dios que nace o procede de Dios, y en Dios no se pueden poner partes o algo externo a El, no pueden ser distintas a Dios ⁶⁷.

Es necesario que las relaciones sean subsistentes ⁶⁸, 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* ⁶⁹, y no cabría predicar algo distinto del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo ⁷⁰. Pero, como enseña la fe, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son realmente distintos y para que Dios sea Padre, tiene que haber un Hijo que sea Dios, igual que el Padre, pero distinto de El, puesto que nadie es hijo de sí mismo, ni un hijo puede identificarse con aquel de quien es Hijo. Por lo tanto, poner en Dios un Padre y un Hijo supone una distinción real entre ellos, que es sólo el aspecto relativo paternidad-filiación, ya que en todo lo demás se identifican en la Esencia divina ⁷¹.

nae, unus tamen est Deus; et licet sit unus Deus, nequequam 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. Pluralitas namque humanarum personarum non est nisi in pluribus hominibus, nec unius homo pluralitatem accipit personarum; Deus vero unus est tres personae, et personae tres unus Deus. Hoc itaque modo nec unius nec diversarum integre servat aliarum personarum proprietatem». *Ibidem*.

67. «Nec de summa simplicitate potest procedere aliud quam quod est de quo procedit». *Pros.* c. 25 Cfr. Además *Mon* cc. 25, 33, 37, 43; *Ep. Incar. Verbi.*, 7.

68. Es evidente que S. Anselmo no usa la expresión «relación subsistente»; sin embargo, esta noción se deduce claramente de sus escritos. Insistiremos en este punto de forma más concreta al estudiar, en el siguiente capítulo, la Persona del Espíritu Santo.

69. *Ep. Incar. Verbi.*, 3.

70. Se aplica esto, por ejemplo, a la Encarnación: si nada real distingue a las Personas, al decir que el Hijo de Dios se encarnó, no queda más remedio que afirmar que con El se encarnaron el Padre y el Espíritu Santo. Cfr. *Ep. Incar. Verbi.* 3.

71. «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.

Las limitaciones, son evidentes. No hay una adecuada precisión de estas relaciones como reales, cosa por otra parte superflua de demostrar en un realista exagerado, que tiende de forma innata a no diferenciar lo mental de lo real. En este sentido se podría considerar como una demostración ontológica. Pero es innegable el mérito de la sistematización anselmiana, muy superior en este punto a la de S. Agustín, que sólo atisba levemente el concepto relativo de persona.

c) *El concepto de Persona*

En este punto, como en otros, no manifiesta una gran precisión el Abad de Bec. Se puede decir que, en líneas generales, no difiere del concepto de persona recibido de Boecio. La definición clásica de éste, según la cual, persona es *rationalis naturae individua substantia*⁷², se encuentra formulada en el *Monologium* de forma muy similar: «La palabra persona no se dice más que de una naturaleza individual racional»⁷³.

El término «persona» añade al término «substancia» precisamente el hecho de darse en una naturaleza racional. Esta, propiamente, se dice sólo del individuo en cuanto sujeto de los accidentes: «Substancia se dice, sobre todo, de los individuos que se constituyen máximamente en pluralidad. Pues los individuos fundamentalmente están debajo, esto es, subyacen bajo los accidentes, y por ello reciben el nombre de substancia con mayor propiedad»⁷⁴. Este concepto de substancia es el que está en la base de la noción de la persona, que es lo que subsiste por sí, unido de forma inseparable a una naturaleza racional. De aquí se deduce que la persona puede ser también definida como el sujeto de las propiedades, ya sean esenciales o no.

72. BOECIO, *De duabus naturis et una Persona Christi*, c. 3; PL 64, 1345.

73. «Persona non dicitur nisi de individua rationali natura». *Mon.* c. 78.

74. «Substancia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substant, id est, subiacent accidentibus, et ideo magis proprie substantia nomen suscipiunt». *Ibidem*.

¿Se puede aplicar a la Trinidad este concepto de persona? En principio, no parecen existir dificultades. Ya se ha visto como las relaciones de oposición, que se identifican con la esencia y por tanto son subsistentes, forman dentro de la Unidad tres conjuntos de propiedades que hacen que cada una de las Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se distingan de las otras dos⁷⁵. Subsisten, pues, y son distintas, además de poseer cada una toda la Inteligencia de la Esencia suprema; luego se les aplica con propiedad el nombre de Personas: «Cada uno, por consiguiente, posee sus propiedades, cuyo conjunto no es el mismo en los otros, a semejanza de las diversas personas humanas. Estas se distinguen entre sí porque el conjunto de propiedades de cada cual no se halla en otra persona»⁷⁶.

Pero S. Anselmo manifiesta muchas dudas en sus primeras obras a la hora de aplicar el concepto de persona a Dios. Para él es claro que lo que significa el término de persona entre las criaturas no puede competir a Dios: «Aunque yo puedo decir Trinidad por el Padre, el Hijo y el Espíritu de ambos, que son tres, sin embargo, no puede proferir un nombre por los tres, como digo unidad por una substancia. Pues no deben ser pensadas tres personas, porque toda persona subsiste separadamente de las demás de tal forma que es necesario que haya tantas substancias como personas, como en varios hombres, hay tantas personas como substancias individuales. Como en la Suma Esencia no hay varias substancias, tampoco hay tres personas»⁷⁷.

Si al pensar en una pluralidad de personas admitimos como única posibilidad de individuación el hecho de que cada una posea una sustancia individual, es claro que este concepto de

75. Vid. nota N° 53.

76. «Posidet ergo unusquisque suas proprietates, quarum collectio in alio non est eadem, ad similitudinem diversarum hominum personarum. Per hoc enim hominum personae diversae sunt ad invicem, quia uniuscuiusque proprietatum collectio non est in alia eadem». *De Proc.* c. 28.

77. «Licet enim possim dicere trinitatem propter Patrem et Filium et utriusque 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, qua omnes plures personas sic subsistunt separatum 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.

persona no puede aplicarse a Dios en el mismo sentido que a las criaturas. Tampoco el término substancia corresponde adecuadamente a lo que son los componentes de la Trinidad divina. Substancia, para S. Anselmo se identifica con el supuesto, como ya ha sido visto, en cuanto que es sujeto de los accidentes y las propiedades personales; y esto puede difícilmente aplicarse a Dios, en quien no hay accidentes. En conclusión, parece que no puede decirse con propiedad que en Dios hay tres personas o substancias, sin hacer antes algunas matizaciones: «Por consiguiente, si alguien quiere decir a otro cuáles son estos tres, los nombrará diciendo: Padre, Hijo y el Espíritu que procede de ambos, a menos que, por carencia de un nombre justo y conveniente, se vea obligado a escoger otro, entre los que no pueden convenir en plural a la divina Esencia para expresar, aunque imperfectamente, lo que no puede serlo por un nombre completamente propio. Así dirá que esta admirable Trinidad que es una sola esencia o naturaleza y tres personas o substancias, porque es más propio escoger estos dos nombres para expresar la pluralidad en la esencia suprema, ya que la palabra persona no se dice más que de una naturaleza individual racional, y substancia se dice, sobre todo de los individuos que pueden constituirse en pluralidad... En razón de esta necesidad se puede decir, sin crítica, que esta suprema Trinidad una y la Unidad Trina, es una esencia y tres personas o substancias»⁷⁸.

Una vez, pues, puesta de manifiesto esta imperfección de los términos, no hay reparo en manifestar que Dios es trino en personas. Muchos años después de estas palabras, S. Anselmo

78. «Si quis itaque inde velit alicui loqui: quid tres dicet esse Patrem et Filium et utriusque Spiritu, nisi forte indigentia nominis proprie convenientia coactus, elegerit aliquod 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 summa 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 summam 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*.

no manifiesta vacilaciones al tratar el mismo tema: «En Dios, aunque hay tres Personas, hay un solo Dios; y, aunque exista un único Dios, no por eso las Personas pierden su pluralidad. Así pues, en lo que Dios se dice a Dios relativamente, admite diversidad de personas, como varios hombres; pero en lo que es por sí mismo, es decir, en Dios, conserva una singularidad inseparable, a semejanza de un solo hombre; pues la pluralidad de las personas humanas no existe más que en muchos hombres, y un solo hombre no admite pluralidad de personas. En cambio Dios uno es tres Personas, y tres Personas un solo Dios⁷⁹

d) *Pericoreasis, apropiaciones, misiones*

La pericoreasis o circumincesión consiste en el hecho de que cada una de las tres Personas divinas se encuentra toda en cualquier otra y todas en cada una al mismo tiempo; o, dicho en otras palabras, las Personas son inmanentes e inhabitantes entre sí.

S. Anselmo expone su doctrina sobre la pericoreasis de forma escueta, pero clara, en el *Monologium*. Primeramente, la circumincesión encuentra su fundamento en la unidad numérica de la esencia divina, ya que si las tres Personas poseen plenamente una misma esencia, donde está una, están las otras dos Personas: «No sin placer examinó cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu, que procede de uno y de otro, están tan igualmente unidos unos en otros, que ninguno excede a los otros. Esto se puede probar haciendo notar que son cada uno la suprema Esencia de forma perfecta, de suerte que no constituyen tres a la vez, sino una sola, que no puede existir sin ella misma ni

79. «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.

fuera de sí, ni ser mayor o menor que ella misma»⁸⁰

Añade aún otra razón teológica basada en las procesiones y en las oposiciones de relación que éstas producen. Ya que es necesario que Dios se acuerde de sí mismo, se conozca y se ame en la medida infinita de su esencia, se deduce que la memoria, la inteligencia y la voluntad están presentes a sí mismas, a la vez que fundan, por oposición de relación, las Personas. He aquí el razonamiento anselmiano: «El Padre está todo entero en el Hijo y en el Espíritu, que les es común; el Hijo está presente todo entero en el Padre y en el mismo Espíritu, y el Espíritu en el Padre y en el Hijo, porque la memoria de la Esencia suprema está toda entera en su inteligencia y en su amor; el amor, todo entero en la memoria y en la inteligencia. El Espíritu supremo, en efecto, comprende y ama toda su memoria, recuerda y ama toda su inteligencia, y se acuerda y comprende su amor. Ahora bien, por la memoria entendemos al Padre; por la inteligencia, al Hijo; por el amor al Espíritu de ambos. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se abrazan por tanto, con tanta igualdad y están tan perfectamente contenidos en su vida íntima, que ninguno se eleva por encima de los otros o existe sin ellos, como acabamos de demostrarlo»⁸¹. En esta argumentación se descubre un innegable sabor agustiniano.

Las apropiaciones, según las cuales se predica de una Persona en particular algún atributo esencial, por conveniencia de la razón humana o la piedad, son manifestadas por S. Anselmo con estas palabras: «Hay que advertir, sin embargo, que ni Dios existe sin Persona ni la Persona sin Dios, y que a veces atribuimos a cada una de las Personas lo que es propio de una

80. «Iucundum est intueri in Patre et Filio et utriusque Spiritu, quomodo sint in se invicem tanta aequalitate, ut nullus alius excedat. Praeter hoc enim quia unusquisque illorum sic est perfecte summa essentia, ut tamen omnes tres simul non sint nisi una summa essentia, quae nec sine se vel extra se nec maior vel nec minor seipsa esse potest». *Mon.* c. 59.

81. «Es enim totus Pater in Filio et communi Spiritu, et Filius in Patre et eodem Spiritu, et idem Spiritus in Patre et Filio, quia memoria summae essentiae tota est in eius intelligentia et in amore et intelligentia in memoria et in amore, et amor in memoria et intelligentia. Totam quippe suam memoriam summus Spiritus intelligit et amat, et totius intelligentiae meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria Pater, in intelligentia Filius, in amore utriusque Spiritus. Tanta igitur Pater et Filius et utriusque Spiritus aequalitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur». *Ibidem*.

y a veces a una como propio lo que es común a las otras. Así, cuando decimos: De entre las tres Personas, solamente el Padre no es de otro; solamente el Hijo es de uno y tiene de sí uno; solamente el Espíritu Santo no tiene ninguno que sea de sí, al nombrar a cada una de las tres Personas, atribuimos a cada uno lo que le es propio. Pero cuando leemos: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*, y: *Quae sunt Dii nemo cognovit nisi Spiritus Dei*: aunque la Sagrada Escritura parezca negar a las otras Personas lo que dice de una, sin embargo es común a todas lo que atribuye a cada una como propio. Porque el Padre y el Hijo no ignoran ni a sí mismos ni las cosas de Dios, ni el Espíritu Santo al Padre y al Hijo»⁸².

Con respecto a las misiones, S. Anselmo las trata de forma poco sistemática en el *De processione Spiritus Sancti*, centrándose especialmente en la misión de la tercera Persona, que se verá más profundamente en el siguiente capítulo. Se puede, no obstante, precisar aquí que para S. Anselmo se identifican procesión y misión, de tal forma que ésta no es más que una prolongación de la primera en las criaturas: «Podría alguien decir que hay que admitir en el Espíritu Santo dos procesiones, una por la cual recibe el ser del Padre, otra cuando es dado o enviado. No lo negaré con tal de que se entienda bien su sentido. Pues creemos que el Señor se refería a aquella procesión por la cual es dado o enviado cuando decía: *Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis, et nescis unde veniat, aut quo vadat*. También puede decir: *nescis unde procedat, aut quo recedat*. Pues cuando es dado, viene y procede como ocultamente; pero cuando se retira, se marcha y aparta como

82. «Notandum tamen quia nec Deus est sine persona, nec persona sine Deo; et quia singulis personis attribuimus aliquando propria singularum, aliquando uni quasi proprium quod commune est aliis. Nam cum dicimus: solus Pater est in tribus personis qui a nullo est, solus Filius est qui de uno et de quo uno est, solus Spiritus Sanctus est de quo nullus est: singula personas nominantes singulis propria attribuimus. Cum vero legimus: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*, et: *Quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei, quamvis vidatur scriptura, quod de una dicit persona negare de aliis, commune tamen est omnibus, quod singulis quasi proprium attribuit. Non enim ignorat Pater aut Filius se ipsum et quae Dei sunt, neque Spiritus Sanctus Patrem aut Filium*». *De Proc* c. 29.

a escondidas. De esta procesión se puede decir que lo mismo es para El proceder que ser enviado»⁸³.

CAPITULO II. CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE LA TERCERA PERSONA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN LA TEOLOGÍA DE S. ANSELMO

1. *Naturaleza y posición intratrinitaria del Espíritu Santo*

a) *La procesión del Amor*

Una vez que, en base a la procesión de la inteligencia, ha llegado a un cierto conocimiento acerca de la naturaleza del Hijo y su forma de proceder a partir del Padre, S. Anselmo aborda la misma cuestión con respecto al Espíritu Santo, tercera Persona de la Trinidad⁸⁴.

Y es precisamente la procesión del Hijo la que cimienta la base del nuevo estudio. Establecidos en Dios la Inteligencia y

83. «At si dicimus duas Spiritus Sancti posse nominari processiones, unam quando existit de Patre, alteram quando datur vel mittitur, non puto hoc esse negandum, si una quaeque in sui sensu intelligitur. De illa quippe processione qua datur vel mittitur, non incongrue Dominum sic dixisse intelligimus: Spiritus ubi vult spirat, et vocem eius audis, et nescis unde veniat aut quo vadat. Sic enim hoc potuisse dice videtur: Nescis unde procedat aut quo recedat. Cum enim datur, quasi de occulto venit et procedit; cum vero subtrahitur, velut ad occultum vadit et recedit. De hac processione potest dici quia idem est illi procedere quod mitti». *De Proc.* c. 6.

84. La procesión del Espíritu Santo, procesión del Amor, es tratada fundamentalmente en el *Monologium*, unida en este tratado de forma sistemática al resto de lo expuesto. También trata S. Anselmo de este tema, y con amplitud, en el *De Processione Spiritus Sancti*; sin embargo, en esta obra prevalece el matiz polémico, y se centra fundamentalmente en aspectos concretos de la procesión, con la procedencia «ex Patre Filioque». Debido a esto, en esta primera parte del estudio de la tercera Persona de la Santísima Trinidad, nos limitaremos casi exclusivamente a lo indicado en el *Monologium*: en esta obra S. Anselmo se dirige a un supuesto hombre no creyente; el *De Processione*, sin embargo, supone conocida y firmemente mantenida la fe común.

su Verbo trascendental ⁸⁵, el paso siguiente es fácil. De hecho, contrasta la brevedad de este segundo escalón en la comprensión de la Trinidad con la premiosidad empleada —casi veinte capítulos— para afirmar el primero.

Partiendo de la procesión de la inteligencia y siguiendo los pasos de S. Agustín, vuelve S. Anselmo a aplicar la analogía psicológica. No se trata, como hemos visto, de un estudio del alma humana por ella misma, sino de una búsqueda que, basada en la teología de la imagen, permita reconocer la marca impresa por la Trinidad, y por tanto también por la Tercera Persona, en todo lo creado. Y así se llega a la afirmación, fruto igualmente de la autorreflexión y de la experiencia, de que allí donde hay inteligencia, se sigue necesariamente la voluntad. La inteligencia no puede ser algo maquinal, que extrae de lo conocido el verbo en el que se conoce, sin más; tiene que darse, junto a ello, una afirmación personal con respecto a lo conocido, de forma que sea querido o no por la voluntad según sus cualidades, presentadas por la inteligencia ⁸⁶. Por lo tanto, a la producción del verbo, procesión de la inteligencia, sigue necesariamente la procesión de la voluntad. Y si la procesión de la inteligencia ha valido para entender en cierto modo como Dios puede conocerse en un Verbo consustancial y coeterno, la afirmación de la necesidad de la voluntad conlleva que podamos afirmar en Dios un Amor eterno e igualmente consustancial, término de esta segunda procesión.

Esto es tan patente para S. Anselmo que le parece absurdo que pueda negarse: «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 afecto de amor. ¿Quién absurdamente negará que el Espíritu supremo se ama, de la misma manera que se tiene presente y se comprende, cómo se prueba que el espíritu racional se ama a sí mismo y al El, porque puede acordarse de sí mismo y de El, y conocerse a sí mismo y a El? 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

85 Cfr. *Mon cc.* 29-48.

86. No se trata de una mera afirmación de la razón práctica sino de efectiva tendencia afectiva de la voluntad. Cfr. H. VERWEYEN, *o.c.*

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»⁸⁷. Se trata, efectivamente, de un hecho de «experiencia» en base al «monólogo» del hombre consigo mismo en el que descubre su propia realidad y la de Dios su creador⁸⁸.

A partir de ahora, S. Anselmo trata de profundizar en la realidad ontológica de este Amor que procede en razón en la inteligencia que el Espíritu supremo tiene sobre sí mismo. Así, es claro que la medida del Amor viene dada por la medida en que el Espíritu se conoce, ya que algo se ama en la medida en que es conocido⁸⁹. Aquí ve S. Anselmo una primera razón para explicar la procedencia del Amor a partir del Padre y del Hijo: 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 Hijo⁹⁰.

Pero aún cabe profundizar en esta cuestión. 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

87. «Sed ecce, dum huius Patris Filiique proprietates communionemque delectabiliter intueor, nihil delectabilius in eis 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 vincatur, ex eo quia sui et illius memor esse et se et illum intelligere potest? 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.

88. Se hace patente en el texto citado, al igual que en los textos que hacen referencia al autoconocimiento trascendental, que esta reflexión anselmiana no puede separarse de Dios, 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*.

89. «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.

90. «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 intelligentia Filius manifestum est quia a Patre pariter et Filio summi spiritus amor procedit». *Ibidem*.

mismo, ya que ambos se identifican con el Espíritu supremo. La deducción lógica es que un solo y el mismo amor profesa el Padre y el 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 el mismo Amor⁹¹.

Así pues, y en espera de una mayor profundización a la hora de la controversia, queda de entrada afirmada la necesidad de que el Amor proceda igualmente del Padre y del Hijo.

Volviendo al análisis de las propiedades del Amor, el hecho de que su medida venga dada por el conocimiento tiene como consecuencia necesaria la afirmación de su infinitud. Efectivamente, es patente que Dios se conoce en cuanto es⁹² y por lo tanto, siendo su Ser infinito, lo ha de ser también su Amor, que tiene por medida la misma inmensidad de Dios⁹³.

Una vez demostrada la infinitud del Amor, S. Anselmo se basa en esta atribución para demostrar su consubstancialidad con el Espíritu supremo, procediendo de forma paralela a como lo había hecho con el Verbo⁹⁴. Si el Amor tiene la misma infinitud que el Ser divino, necesariamente ha de identificarse con El, ya que nada puede ser igual a Dios y no ser Dios mismo: «Pero, ¿quién puede ser igual al Espíritu supremo, sino el Espíritu supremo? Por lo tanto este Amor es el Espíritu supremo»⁹⁵. 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 necesariamente que estos

91. «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 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 amori uterque diligat se et alterum». *Mon* c. 51.

92. Cfr. *Mon*. c. 32.

93. «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.

94. Cfr. *Mon*. c. 29.

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

tres, Padre, Hijo y Amor, son consustanciales: «Se sigue, por lo tanto, que este amor no es otro que lo que el Padre y el Hijo, que es la suma Esencia»⁹⁶. Así esta ya dado el paso completo de la Unidad a la Trinidad.

S. Anselmo sigue ahora dando vueltas a su hallazgo. Partiendo de la verdad incontrovertible de 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 que los une se han de identificar, siendo tres, con la Esencia numéricamente una de Dios⁹⁷.

De esa identidad del Amor con la Esencia divina surge la conveniencia de predicar de El todos los atributos divinos: el Amor es la Omnipotencia divina, la Omnisciencia, la Suma Bondad.

A lo largo de esta exposición, S. Anselmo se plantea una única objeción. Se ha visto que este Amor mutuo entre el Padre y el Hijo es idéntico al Amor con que el Espíritu supremo se ama. Pero podría ser que ese Amor, que es único, no tuviese una unidad interna o numérica, ya que al proceder del Padre y del Hijo igualmente, puede decirse que sea suma del amor de ambos, o podría ser que ese Amor único proceda en parte del Padre y en parte del Hijo⁹⁸. La solución viene dada al constar que la procesión del Amor no encuentra su origen en lo que diferencia al Padre del Hijo, que es la oposición de relación, que también diferencia de las otras dos Personas al Amor, sino en aquello que las une, que es la Esencia divina: «Pues el Padre y el Hijo producen tan gran bien no por sus relaciones, que son múltiples pues una es la relación del Padre y otra la del Hijo, sino por su misma Esencia, que no admite pluralidad»⁹⁹. Es la misma Esencia divina la que ama, única e

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

97. «At quoniam summae essentiae plures esse non possunt, quid magis necessarium, quam Patrem et Filium et utriusque amorem, unam esse summam essentiam?» *Ibidem*.

98. «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.

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

indivisible, y, por lo tanto, el Amor emana todo entero del Padre y todo entero del Hijo, «no como dos amores entero y diferentes, sino como un solo y mismo todo entero»¹⁰⁰.

Volviendo a lo anterior, podemos resumir que al afirmar la necesidad de la procesión de la voluntad, al igual que en la procesión de la inteligencia, en la que se produce una oposición de relación dentro de la Unidad divina entre la Esencia suprema presente a sí misma (*Memoria-Padre*) y la Esencia divina que se comprende (*Intelgentia-Verbum-Hijo*), en esta segunda 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 el Hijo en virtud de esa relación y esta relación o diferencia es lo que constituye su existencia: en definitiva, se está hablando de relación subsistente¹⁰¹. S. Anselmo expresa nuevamente esta idea 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 fué distinto del Padre. Y como todo esto es falso, está claro que en el mismo existir tiene el *ser otro*»¹⁰².

100. «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*.

101. Recordamos que S. Anselmo no usa propiamente esta expresión, aunque su contenido está indudablemente presente en el texto. Falta la precisión terminológica y, sobre todo, un más profundo conocimiento de la base metafísica de la relación. Se refiere propiamente a que es la relación, el «ser otro», lo que exclusivamente constituye a la Persona.

102. «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, ni si quoniam alius est ab illo, non fuerunt semper tres illae personae, quia ista non semper fuit, sicut non semper fuit Spiritus Sanctus aliuis a Patre Quoniam itaque falsa sunt haec, patet quia in existento haber unde alius est». *De Proc.* c 5.

b) *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 a modo 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 consustancialidad ¹⁰³.

Precisamente este punto fue uno de los argumentos clásicos de la herejía para negar la divinidad consustancial del Espíritu Santo. Ya 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 comprenderlo ¹⁰⁴.

San 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 conocido, pero esta forma de proceder 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 evidéntísimamente, al reproducir la imagen fiel del Padre, que es verdaderamente Hijo de aquel de quien emana,

103. Cfr. *Mon. cc.* 39-40.

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

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»¹⁰⁵. Evidentemente, son palabras menos claras que las que sobre esta cuestión escribirá S. Tomás de Aquino¹⁰⁶, 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 engendrado¹⁰⁷. Sin embargo, es claro que ahí se usa una predicación metafórica y que, hablando con propiedad, no se puede decir que el Amor sea *genitus*, al menos en 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»¹⁰⁸.

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

105. «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, evidentissime probat, promptam praefereudo parenti imaginem: sic amor aperte se prolem negat, quia dum a Patre et Filio procedere intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplari eius ex quo est similitudinem; quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino idipsum esse quod est Pater et Filius». *Mon.* c. 55.

106. S. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1 q. 27, a.4.

107. «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.

108. «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* 3

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 otro¹⁰⁹. 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 ser¹¹⁰.

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*¹¹¹, 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; sólo del Verbo puede decirse engendrado, porque solo El es Hijo y prole; y sólo 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)»¹¹².

c) *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 Santísima Trinidad, S. Anselmo utiliza para nombrarle el término *Amor*, que indica el término de la procesión

109. «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.

110. «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*.

111. *Mon.* c. 56. titulus.

112. «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.

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 increado¹¹³; 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, espirado¹¹⁴.

Es evidente que esta espiración no se aplica a Dios de la misma forma que a 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»¹¹⁵. Y

113. Es patente que S. Anselmo tiene presente en este pasaje el texto del *Symbolum «Quicumque»* (Cfr. *Dz.* 75). Vid. el texto anselmiano en la siguiente nota.

114. «Necesse est ut quemadmodum singulus Pater et singulus Filius est increator et creator, ita et Amor singulus sit increatus 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.

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

si de alguna forma se puede decir esto, es patente entonces que se puede aplicar al Amor el nombre de Espíritu ¹¹⁶ de forma muy conveniente, al igual que el Verbo es llamado Hijo ¹¹⁷, aunque en este caso no podemos dar una razón propia para ese nombre, como lo es la procedencia *in similitudine naturae* del Hijo. Pero podemos sin temor afirmar que es *essentialiter Spiritus* ¹¹⁸, 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» ¹¹⁹.

116. Se está usando el sentido escriturístico de la palabra «espíritu», que tiene el significado de «soplo» —*rúah*—, 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.

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

118. *Ibidem.*

119. «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 velabit, ut per hoc idipsum esse quod est Pater et Filius, quamvis ab illis esse suum habeat, intimeretur». *Ibidem.*

2. La procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo

a) Situación histórica de la controversia

Acabamos de estudiar la argumentación que S. Anselmo esgrime en el *Monologium* para definir la procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo, como de un solo principio, siguiendo a la consideración de la procesión de la voluntad como dependiente de la procesión de la inteligencia ¹²⁰.

Sin embargo, el culmen de la doctrina anselmiana sobre este punto se da muchos años después, cuando, siendo ya Arzobispo de Canterbury y durante el primero de sus destierros, fue llamado por el papa Urbano II para asistir al concilio de Bari. Este sínodo fue convocado para tratar, junto con los teólogos y representantes de la Iglesia griega, los principales puntos de discordia, como la consagración de pan ácimo o fermentado, y la cuestión del Filioque ¹²¹.

De hecho, el concilio se centró casi exclusivamente en el estudio de la procesión del Espíritu Santo. El peso de la controversia recayó, casi de forma exclusiva, sobre S. Anselmo ¹²².

120. Cfr. Mon. cc. 50 y 54.

121. El «Filioque» se añade al Símbolo constantinopolitano para expresar la procesión del Espíritu Santo a partir del Hijo, del modo oficial y por primera vez, en el Concilio de Toledo 589; desde España pasa a la liturgia gala, donde está atestiguada su presencia en la corte de Carlomagno en el 780; posteriormente se generaliza en Occidente. Como controversia que da lugar al Cisma de Oriente surge cuando los griegos, ya en el siglo IX, encabezados por Focio, y más tarde por Miguel Cerulario, no aceptan la incorporación del término al Símbolo de Constantinopla, que considera intocable. Un estudio completo y sintético puede encontrarse en P. PALMERI, *Filioque*, en *DTC* V, 2309-2343; en profundidad, todo lo referente a este tema Cfr. M. JUGIE, *De Processione Spiritus Sancti ex Fontibus Revelationis et Secundum Orientales Disidentes* (Roma, 1936).

122. Urbano II ya conocía la gran capacidad dialéctica de S. Anselmo, del que había recibido las obras *Epistola de Incarnatione Verbi* y *Cur Deus Homo*. Parece lógico que el Papa, presente en el Concilio, pidiese de forma especial su colaboración, con estas palabras: «Pater et magister Anselmus Anglorum archiepiscopo, ubi es? Ille ubi se vocari audivit in pedes constitit. Quem apostolicus compellans: Nunc, inquit, magister, opus est scientia, opus eloquentiae tuae opera. Veni, ascende huc, et defende matrem tuam ecclesiam, quam Graeci labefactare conantur. Succurre ergo quasi a Deo huc missus»; J. D. MANSI, *Collectio Conciliorum*, 20,948.

La doctrina anselmiana expuesta en este concilio, que es la base fundamental del «*De Processione Spiritus Sancti*» dista mucho, en cuanto a la forma, de la expuesta en el *Monologium*. En esta *opera prima*, S. Anselmo se plantea el progresivo acercamiento a la fe desde la supuesta posición del *homo incurvatus*, basándose en *rationes necessariae*, sin acudir, al menos explícitamente, a la autoridad del Magisterio o de la Sagrada Escritura. En Bari, Anselmo es un teólogo entre teólogos, y basa el peso de su argumentación en la Revelación, dando a partir de ella las razones de conveniencia que hacen necesaria la aceptación de la procesión del Espíritu Santo a partir del Hijo.

Existen, sin embargo, algunos condicionantes históricos añadidos que conviene conocer, aunque sea brevemente, para poder entender esta obra ¹²³. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que para S. Anselmo la controversia de Bari no tiene propiamente el carácter de una discusión teológica formal: es más bien, por requerimientos coyunturales, una defensa de la fe católica y una refutación de errores, de carácter eminentemente polémico ¹²⁴. Es evidente, además que Anselmo no debía conocer a fondo las posturas de los teólogos griegos, con los que difícilmente pudo tener relación. Además, en opinión de Evans ¹²⁵, S. Anselmo no recibió con excesivo agrado esta tarea, que llevó adelante por sentido del deber; cuando S. Anselmo acude a Bari, estaba en plena redacción del «*De conceptu Virginali*», ampliación del *Cur Deus Homo*: estaba, por lo tanto, ocupado en otros trabajos, a los que siguió dando prioridad. El mismo Anselmo relata cómo accedió a la redacción del *De Processione* más por los ruegos de que pusiese por escrito lo expuesto en Bari que por ser esta doctrina objeto de una especial atención sistemática que le llevase a su publicación ¹²⁶.

123. Cfr. G. R. EVANS, *Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg: The controversy with the Greeks*, en *Analecta Praemostratensia* 53 (1977)158-175.

124. Vid. en nota nº 122 la intencionalidad de controversia en las palabras de Urbano II.

125. Cfr. G.R. EVANS, *o.c.* p.160.

126. «*Quamvis igitur multi sint qui hoc melius me possint efficere, tamen quoniam nihi a pluribus iniungitur, quorum petitioni, cum pro debito veritatis amore, tum pro eorum caritate et religiosa voluntate non audeo resistere, invoco eundem Spiritum Sanctum, ut ad hoc me dignetur dirigere*». *De Proc.* prologus.

Todo esto explica que el tratado *De Procezione Spiritus Sancti adversus Graecos* sea una obra a la que no se puede pedir un gran rigor sistemático en la exposición. Sin embargo, la sutileza del razonamiento anselmiano en este punto es asombrosa: obras posteriores mucho más sistemáticas y que muestran claramente un más profundo conocimiento de las posiciones teológicas de los cismáticos griegos, no tiene, sin embargo, la profundidad de los argumentos de S. Anselmo, en los que, por otra parte, indudablemente se basan¹²⁷. Su argumentación es tan convincente que mereció este elogio de labios del papa Urbano II: «*Benedictum sit cor et sensus tuus, et os et sermo oris tui, sit benedictus*»¹²⁸.

b) *Los argumentos escriturísticos*

Aunque en su obra, S. Anselmo expone los argumentos escriturísticos posteriormente a los dialécticos, nos parece mejor comenzar la exposición por aquellos, más cercanos al inicio de la actividad teológica¹²⁹.

Comienza nuestro Doctor con el estudio de la misión que el Espíritu Santo recibe en común del Padre y del Hijo, tal como aparece en los capítulos 14 y 15 del Evangelio de San Juan. Se basa en primer lugar en estos dos textos: «*Para-*

127. Cfr. por ejemplo, ANSELMO DE HAVELBERG, *Dialogus*: PL 118, 1139-1248; PEDRO ABELARDO, *Theologia Christiana*, 1. IV pl.178, 1259-1314. Más adelante veremos el influjo de S. Anselmo en S. Tomás con respecto a este punto.

128. EADMERO, *Historia Novorum*, 1.2: PL 159, 415.

129. Esto supone forzar evidentemente no sólo el orden expositivo, sino también, en cierto modo, el enfoque polémico del *De Procezione*. Pero pensamos que nos es permitido hacerlo a la hora de presentar sistemáticamente la doctrina de S. Anselmo. El Abad de Bec manifiesta insistentemente que la Sagrada Escritura es la primera y principal fuente a través de la cual Dios nos transmite su Palabra, y su estudio detenido y profundo es, por tanto, lo primero y más imprescindible a la hora de comenzar el camino del *intellectus fidei*: «*Verum enim est quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex his, quae per oboedientiam pascunt, tanto sublimius provenimur ad ea, quae per intellectum satiant*» *Ep. Incar. Verbi.*, 1. Cfr. también CDH II 22; *De Concord.* q. 3, c.6.

*clitus Spiritus, quem mittet Pater in nomine meo»*¹³⁰, y «*Cum venerit paraclitus quem ego mittam vobis a Patre»*¹³¹.

En estas palabras se ve claramente que la misión del Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, ya que si el Padre envía a la tercera Persona en nombre del Hijo, se debe entender que también el Hijo le envía. Y esto se confirma en el segundo texto, en el cual el Hijo, en primera persona, afirma *ego mittam vobis*. Para S. Anselmo se deduce con claridad que cuando el Padre envía al Paráclito lo hace en virtud del poder que le es común con el Hijo, y de forma inseparable con El; y por lo tanto, si el Espíritu Santo depende en la acción igualmente del Padre y del Hijo, también dependerá en la procedencia, de la que viene ese poder: «Y cuando el Hijo demuestra con tanta diligencia que su misión y la del Padre es la misma, de suerte que el Padre no envía sino cuando envía el Hijo ni el Hijo envía sino cuando envía el Padre: ¿Qué quiere significar y qué debe ser entendido sino que el Espíritu Santo no se refiere al Padre de un modo distinto que al Hijo y que no es más de uno que de otro? Por lo cual es demasiado difícil, mejor dicho, imposible demostrar cómo no procede de ambos»¹³².

Con este respecto al segundo texto, cabe insistir en que la fórmula «*a Patre»* demuestra patentemente que el poder del Hijo es idéntico al del Padre, por el cual envían al Espíritu Santo, y por lo tanto procede de ambos.

¿Cómo se da este paso, de la misión a la procesión, de ser enviado a recibir el ser de ambos?. La contestación es que no puede ser razonable de otra forma. Si el Espíritu Santo es Espíritu del Hijo, pues este le envía, y es enviado en su nombre, caben dos posibilidades: o bien el Padre da al Hijo el Espíritu Santo, o bien éste procede del Hijo igual que del Padre. Pero el primer supuesto entraña el absurdo de una

130. *Io.* 14,26.

131. *Io.* 15,26.

132. «Cum itaque Filius tanta diligentia ostendat unam esse missionem Patris et suam, ut nec Pater mittat nisi cum Filius mittit, nec Filius nisi cum mittit Pater, quid vult significare aut quid intelligi, nisi quia non aliter se habet ad Patrem Spiritus Sanctus et aliter ad Filium, nec magis est unius quam alterius? Quamobrem nimis difficile, immo impossibile est ostendere quomodo non procedat ab utroque». *De. Proc.* c.9.

indigencia en la segunda Persona, que no es aceptable. Sin embargo, aún se puede argüir a favor del primer supuesto que el Hijo todo lo tiene del Padre y, por tanto, también recibe el Espíritu Santo. S. Anselmo contesta a esta objeción distinguiendo el hecho de recibir al Paráclito, del hecho de recibir del Padre la naturaleza divina según la cual procede del Hijo el Espíritu Santo: «No negamos que el Hijo tiene de esta manera del Padre al Espíritu Santo, porque de quien tiene el ser, de El tiene también el que tenga al Espíritu Santo que vive en sí mismo, como el Padre, porque el mismo ser es el del Padre y el del Hijo. Porque no es lo mismo recibir del Padre la esencia de la cual procede el Espíritu Santo, que recibir del Padre el Espíritu Santo»¹³³. De esta forma se salva toda indigencia del Hijo, que recibe del Padre toda la Esencia divina, pero se afirma que recibe al Espíritu Santo de éste, y a la vez que procede de ambos¹³⁴. Concluye por lo tanto, S. Anselmo: «Porque, si el Padre da al Hijo el Espíritu Santo, es Dios que da Dios a Dios, ya que el Padre es Dios, el Hijo es Dios, y el Espíritu Santo es Dios, y un solo y mismo Dios. Pues al decir que Dios es de Dios, como el Hijo y el Espíritu Santo, no entendemos que Dios recibe a Dios de Dios. Por consiguiente, si se dice que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo, es únicamente porque procede de El»¹³⁵.

Posteriormente continúa demostrando lo mismo en otros pasajes de la Sagrada Escritura, como el que narra el momento de la aparición del Señor en el Cenáculo, en el que Jesucristo, soplando sobre los discípulos les dijo: «*Accipite Spi-*

133. «Non negamus hoc modo habere Filium Spiritum Sanctum a Patre, quia a quo habet esse ab eo habet ut de se Spiritum existentem habeat sicut Pater, quoniam idem esse est Patris et Filii. Non est enim idem a Patre accipere essentiam de qua procedit Spiritus Sanctus, et accipere a Patre Spiritum Sanctum». *Ibidem*.

134. «Cum enim dicitur habere a Patre essentiam de qua Spiritus Sanctus procedit, nulla monstratur indigentia Filii. Cum vero dicitur quia Filius accipit a patre Spiritum Sanctum, quem de se non habet sicut Pater, videtur significari Filium quasi aliquid minus habere quam habeat Pater, et velut ad supplementum ei dari Spiritum Sanctum». *Ibidem*.

135. «Namque si dat Pater Spiritum Sanctum Filio, dat Deus Deum Deo, Pater enim Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et unus idemque Deus. Non autem intelligimus Deum a Deo Deum accipere, nisi hoc dicatur, eum est Deus de Deo ut Filius et Spiritus Sanctus. Dicitur ergo Spiritus Sanctus Spiritus Filii non ob aliud, nisi quia ex ipso est». *Ibidem*.

ritum Sanctum»¹³⁶. S. Anselmo ve en este soplo la significación de que el Espíritu Santo procede de El: «Es como si dijese: Así como visteis este soplo, por el que os significo que este Espíritu Santo procede de lo íntimo del corazón de mi cuerpo y de mi persona, de la forma en que las cosas sensibles pueden ser significadas por las insensibles, así sabed que el Espíritu Santo que por este soplo significo, procede de lo íntimo de mi Divinidad y de mi persona»¹³⁷.

En otro momento Jesucristo dice del Espíritu Santo: *Non enim loquetur a semetipso, sed quecumque audiet, loquetur*¹³⁸. Si esto es así, otro le tendría que dar lo que ha de decir. Pero esta fuente de ciencia escondida se clarifica y manifiesta en el siguiente versículo: *Ille me clarificavit: quia de meo accipiet*¹³⁹. Por un lado, es claro que la ciencia del Espíritu Santo es «aprendida» en la Esencia divina, ya que, como Dios, se identifican su ciencia y su Esencia: «¿Qué es oír para el Espíritu sino como aprender, y qué es aprender sino recibir ciencia? Pues si su ciencia no es otra cosa que su Esencia, tiene la Esencia de Aquel a quien oye las cosas que habla y que enseña. No oye ni tiene la esencia de otro, sino del Padre y del Hijo»¹⁴⁰; igualmente se manifiesta cómo tiene esa Esencia procedente del Padre y del Hijo, por lo indicado en la frase *quia de meo accipiet*; «porque lo que no pertenece a la Esencia divina, está por debajo del Espíritu Santo, y El no recibe nada de lo que es inferior a El. Por lo cual, cuando el Hijo dice: *De meo accipiet*, ese algo suyo no es otra cosa más que su Esencia»¹⁴¹; otra posibilidad de recepción en el Espíritu Santo conculcaría su misma divinidad, igual a la del Padre y del Hijo.

136. *Io.* 20,23.

137. «Ac si diceret: Sicut videtis hunc flatum, per quem vobis hunc Spiritum Sanctum sicut sensibilibus insensibilia significari queunt, significo de intimo cordis corporis mei et de persona mea procedere, ita scitote Spiritum Sanctum, quem vobis per hunc flatum significo, de secreto Deitatis meae et de mea persona procedere». *De Proc.* c.10.

138. *Io.* 16,13.

139. *Io.* 16,14.

140. «Quid est audire Spiritui Sancto nisi quasi discere, et quid est discere nisi scientiam accipere? Si ergo scientia eius non est aliud quam essentia eius, ab illo habet essentiam a quo audit ea quae loquitur et quae docet, quoniam idem est illi loqui quod docere. Non autem audit neque habet essentiam ab illo alio, nisi Patre aut a Filio». *de Proc.* c.11.

141. «Quod enim divina essentia non est, sub Spiritu Sancto est; nec ipse

Concluye el santo Doctor citando las palabras de Jesucristo que nos transcribe S. Mateo: «*Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*»¹⁴². Con esta frase completa la afirmación anterior. La partícula *quis* indica que nadie conoce la Esencia divina, y esto no sólo se aplica a los hombres, sino a «cualquier persona»¹⁴³. Si, por lo tanto, nadie tiene ese conocimiento salvo el Padre y el Hijo, y aquél al que el Hijo lo revele, hay que concluir que el Hijo da al Paráclito su ciencia propia y la del Padre, que se identifica con la Esencia común a las Personas: «O el Espíritu Santo no conoce al Padre y al Hijo, lo cual es impío opinar, o el Hijo le revela su ciencia y la del Padre, que no es otra cosa, que la esencia del mismo Espíritu Santo»¹⁴⁴: y, por lo tanto, dada la identidad de la ciencia y la Esencia divina, podemos afirmar que procede del Hijo.

Pero este razonamiento admite una objeción: es evidente que la Tercera persona no puede ser realmente excluida del conocimiento de las otras dos, pero esto no indica necesariamente que recibe esa ciencia del Hijo, porque, al estar totalmente identificada con el Padre y con el Hijo en todo, no puede estar apartada en algo que pertenece a las otras dos Personas, como es el conocimiento de una misma cosa. La argumentación no es válida, ya que está establecido que en Dios todo es Unidad excepto donde hay oposición de relación, y, es precisamente ahí donde está la base de la diferenciación y no en la total comunicación perfectísima que procede de la unidad numérica de la esencia.

Pero S. Anselmo utiliza otro camino para desbaratar el argumento, que consiste en llegar a sus últimas consecuencias. Según la objeción, las tres Personas no pueden separarse según el conocimiento, lo que implica que el Espíritu Santo tiene el

accipit aliquid de hoc quod sub se est. Quare cum Filius dicit: de meo accipiet, non aliud ibi suum significat quam suam essentiam». *Ibidem*.

142. *Mt* 11,27.

143. «Audimus quia nemo novit Patrem aut Filium nisi Pater aut Filius, et cui revelat Filius. Non autem dicit: nemo, quasi nullus homo, sed ac si diceret: omnino nullus. Quippe si hoc intelligeret, non adderet nisi Pater quia Pater non est homo. Et eum ait: neque Patrem quis novit: in hac monosyllaba dictione, videlicet quis, non magis intelligitur humana quam quaelibet persona. Omnino igitur nullus habet hac notitiam nisi Pater et Filius, et cui Filius idem revelat». *De Proc.* c.12.

144. «Aut itaque Spiritus Sanctus non cognoscit patrem et Filium, quod

mismo conocimiento que el Padre y el Hijo, aunque el Hijo no le revele nada. Pero esto puede ser de dos maneras: o el Espíritu Santo no conoce al Padre y al Hijo más que por la revelación del Hijo, o, si el Hijo no le revela nada, en el principio en que se conocen el Padre y el Hijo son una sola cosa con el Espíritu Santo, lo cual conlleva que en el mismo conocimiento del Padre y del Hijo se entienda al Espíritu Santo ¹⁴⁵.

Habiendo ya sentado que no puede excluirse al Espíritu Santo del conocimiento del Padre y del Hijo, hay que elegir uno de los dos caminos. En el caso de escoger el primero, se concede que el Espíritu Santo tiene el conocimiento por el Hijo y, por lo tanto, el ser. Y si, negando este punto, se admite el segundo, dado que es claro que el Espíritu Santo procede del Padre según la esencia, y no según la paternidad y en ésta *ego et Pater unum sumus*, a causa de la identidad esencial del Padre y del Hijo, procede también del Hijo ¹⁴⁶.

c) *La argumentación dialéctica a favor del «Filioque»*

Como ya hemos indicado, se mueve S. Anselmo a partir de la fe, firmemente manifestada a través del testimonio de la Sagrada Escritura. Y para basar su argumentación, precisamente busca aquello que constituye la fe común, los aspectos de la revelación de Dios Trino que son admitidos tanto por los griegos como por los latinos.

impium est opinari, aut Filius revelat ei sui et Patris scientiam, quae non est aliud quam eiusdem Sancti Spiritus essentia». *Ibidem*.

145. «Eligant itaque graeci unum de duobus, si aperte veritati nolunt resistere: aut scilicet Spiritum Sanctum non nosse Patrem et Filium nisi revelante Filio, aut propterea quia in hoc per quod se cognoscunt Pater et Filius, unum sunt cum Spiritu Sancto, quando ipsi dicuntur se nosse, consequi ex necessitate ut in eadem notitia intelligatur Spiritus Sanctus». *Ibidem*.

146. «Nempe nihil est medium si nolunt hanc notitiam a Spiritu Sancto aut veritatem a verbis veritatis penitus abdicare. Quae utraque execatur vera confessio. Sic enim ait veritas: Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Si quidem eligunt Spiritum Sanctum nosse Patrem et Filium per revelationem Filii, habet a Filio nosse, quod non est aliud illi quam esse. Est igitur et procedit a Filio, quoniam ab illo procedit a quo est. Si autem dicunt, cum Pater et Filius dicuntur se nosse, quia essentia per quam se noscunt, eadem est Spiritui Sancto, consequi Spiri-

Estos puntos de acuerdo abarcan no sólo el hecho de que en Dios hay tres Personas: también ambas partes confiesan que en Dios hay dos procesiones inmanentes que son la generación, y la procesión del Espíritu, que llamamos espiración: «Porque Dios Hijo viene de Dios Padre por generación y el Espíritu Santo es Dios procediendo de Dios Padre»¹⁴⁷.

Lógicamente, también es tenido en común que de las procesiones surgen las relaciones de oposición que distinguen a las Personas: «Cuando se dice que Dios es Padre se entiende que es aquel de quien alguien nace; y cuando se nombra al Hijo, se entiende que es aquel que nace de otro; y cuando se nombra al Espíritu Santo, se indica que procede de alguien, porque no se significa un espíritu absoluto, sino el Espíritu de Dios. Pero cuando se dice que el Hijo es del Padre y el Espíritu también del Padre, se entiende que aquello por lo cual son Hijo y Espíritu Santo lo tienen del Padre, aunque de diverso modo, porque el Hijo es de su Padre, es decir, de Dios que es Padre suyo: el Espíritu Santo, en cambio, no es de Dios Padre suyo, sino sólomente de Dios que es Padre»¹⁴⁸. Así pues, Dios Padre se opone al Hijo y al Espíritu Santo por dos relaciones de origen distintas, pero éstas no se oponen entre sí.

Siguiendo con el empeño inicial de fijar lo mutuamente admitido, es manifiesto que las tres Personas divinas no se oponen a la unidad y simplicidad de Dios, ya que de otra forma se destruiría el dogma trinitario. Por lo tanto, en Dios todo es una

tum Sanctum eiusdem esse consortem notitiae, eum legunt illum a Patre procedere de quo ait Filius: ego et Pater unum sumus, confiteantur nobiscum propter essentialem identitatem Patris et Filii, illum a Filio quoque procul dubio procedere». *Ibidem*.

147. «Quia Filius Deus est de Patre Deo nascendo, et Spiritus Sanctus Deus est de Patre Deo procedendo». *De proc.* c.1.

148. «Nam eum Deus dicitur esse Pater, significatur esse de quo aliquis nascitur; et cum nominatur Filius, intelligitur esse qui de aliquo nascitur; et quando Spiritus Sanctus nuncupatur, quia non absolute primum, sed spiritum Dei intelligimus, monstratur esse qui de aliquo procedit. Sed eum dicitur quia Filius est de Patre, et Spiritus Sanctus est de Patre, intelligitur quia hoc quod est Filius aut Spiritus Sanctus habent de Patre. Sed alio modo intelligitur Filius esse de Patre, et aliter Spiritus Sanctus. Filius enim est de Patre suo, id est de Deo qui est Pater eius; Spiritus Sanctus vero non est de Deo Patre suo, sed tantum de Deo qui est Pater». *ibidem*.

sola cosa mientras no obste oposición de relación ¹⁴⁹. Precisamente por eso, los atributos esenciales de Dios son comunes a las tres Personas ¹⁵⁰, y éstas se identifican en todo aquello en lo que no medie oposición de relación: por lo tanto, debe predicarse de cada Persona lo que se atribuye a una sola si no se interpone esa oposición.

Con esta base comienza la argumentación anselmiana, que parte del concepto mismo de relación, unido al principio antedicho. El análisis de la relación nos lleva a afirmar claramente que el Padre es distinto del Hijo y del Espíritu Santo únicamente porque ambos proceden de El: de otra forma, por la unidad de la Esencia, se podría decir que el Padre es Hijo o Espíritu Santo. Lo mismo ocurre en el caso del Hijo: no se puede decir que sea el Padre, puesto que procede de El, ni tampoco el Espíritu Santo, puesto que éste procede del Padre con una procesión distinta. Finalmente, esto es también patente para el Espíritu Santo: la unidad de la Esencia exigiría que el Padre y el Hijo fuesen el Espíritu Santo, a no ser que el Espíritu Santo proceda del Padre, y con una procesión distinta a la del Hijo. Pero, para poder efectivamente afirmar lo antedicho es necesario que o el Espíritu Santo proceda del Hijo, o viceversa ¹⁵¹, ya que entre ellos no se ha afirmado aún

149. «Sic ergo huius unitatis et huius relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas quae sequitur relationes transeat ad ea in quibus praedictas simplicitas sonat unitatis, nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur. Quatenus nec unitas ammittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est nisi ubi obsistit unitas inseparabilis». *De Proc.* c. 2.

150. «Considerandum quoque est quomodo relationum pluralitas obviet unitatis consequentiae, si prius posuerimus aliqua ex iis in quibus nulla obsistit oppositio. Dicimus unum Deum esse Patrem, et esse Filium, et esse Spiritum Sanctum, et unum eudemque Deum esse, sive singuli, sive bini, sive tres simul dicantur. Si ergo Deus est aeternus, propter unitatem deitatis ex necessitate sequitur quia aeternus est Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus. Et quoniam, sive singuli plures simul, sunt unus Deus, non est nisi unus aeternus. Similis est consequentia, si Deus dicitur creator sive iustus sive aliquid eorum, in quibus nulla praedicta intelligitur relatio». *Ibidem*.

151. «Dicimus enim quia Deus et Pater. Quoniam unus est Deus Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, exigit unitas Dei ut Filius sit Pater, et Spiritus Sanctus Pater; sed obviat relatio, quae prohibet Filium, aut Spiritum Sanctum, esse patrem. Quippe nec natura permittit nec intellectus capit existentem de aliquo esse de quo existit: aut de quo existit esse existentem de se. Existit autem Filius et Spiritus Sanctus de Patre. Quare non potest Filius aut Spiritus

una oposición de origen, y por lo tanto, o son lo mismo totalmente, o no son ambos un solo Dios.

Se trata, por tanto, de mostrar esa mutua relación de oposición. Para ello S. Anselmo analiza y aplica lo antedicho sobre la unidad y la oposición a la proposición *Dios de Dios*, que evidentemente, como es claro por su origen a partir del Símbolo niceno, puede predicarse de alguna de las Personas que componen la Trinidad. Sólo el Padre, o el Hijo, o el Espíritu Santo pueden ser Dios de Dios, y sólo pueden serlo del Padre, del Hijo, o del Espíritu Santo¹⁵².

S. Anselmo procede a la aplicación sistemática de la proposición a cada una de las Personas para ver a cuales se puede aplicar y, como consecuencia, concluir de cuál se puede predicar que es *Dios de quien es Dios*¹⁵³. He aquí su discurso: «El Padre no puede ser de Dios por la antedicha oposición. Pues no siendo Dios más que o Padre o Hijo o Espíritu Santo, o dos de ellos, o los tres a la vez, no puede ser Dios Padre de Dios más que del Padre, es decir, de sí mismo, o del Hijo, o del Espíritu Santo, o de los dos a la vez, o de tres. De sí mismo no puede ser, porque el que

Sanctus esse Pater, quamvis Deus sit Pater, et unus idemque Deus sit Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Id ipsum cognoscitur, si dicitur deus esse Filius. Vult enim unitatis Dei consequentia, ut et Pater et Spiritus Sanctus sit Filius. Sed Pater de quo est Filius, non potest esse qui de se est. Spiritus vero Sanctus, qui existit de Patre procedendo, non est ille qui est de Patre nascendo. item cum dicitur: Deus est Spiritus Sanctus, requiritur unitas praedicta Patrem quoque et Filium esse Spiritum Sanctum. Sed nec Pater est; nec Filius qui existit de Patre nascendo, est ille qui de eodem patre est procedendo, id est Spiritus Sanctus. Cum autem apparebit quia Spiritus Sanctus, est de Filio, tunc quoque palam erit quia propter hoc nequit esse Filius Spiritus Sanctus, et Spiritus Sanctus Filius». *De Proc.* c.3.

152. «Consideremos adhuc quomodo supradictas oppositiones obstant consequentiae praedictae unitatis. Deus et de Deo. Hoc ergo semel accepto, quoniam idem Deus est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, sequitur secundum hac identitatem, ut Deus Pater sit Deus de Deo, et Deus de quo est Deus; et similiter Filius Deus de Deo, et Deus de quo Deus est; et eodem modo Spiritus Sanctus. Verum quaerere utrum unusquisque sit Deus de quo est Deus, non est aliud quam considerare, utrum singulus quisque sit Deus de Deo. Non enim potest de Deo Deus esse, nisi Pater, aut Filius, aut Spiritus Sanctus, et nisi de Patre, aut de Filio, aut de Spiritu Sancto». *Ibidem*.

153. «Inspiciamus ergo utrum unusquisque sit Deus de Deo, et patebit utrum sit singulus quisque Deus de quo est Deus». *Ibidem*.

existe por otro y el que le hace existir no pueden identificarse. Del Hijo no es, porque el Hijo es de El, y por eso mismo no puede ser del Hijo. Del Espíritu Santo no es, porque el Espíritu Santo es de El, y no puede ser aquel que es de sí mismo. De dos o tres a la vez no puede ser el Padre por la misma razón de oposición. Pero es necesario que el Hijo sea Dios de Dios Padre, porque el Padre no es de El. No puede ser del Hijo, esto es, de sí mismo, porque no es el mismo aquel que tiene el existir de otro y aquel por el cual existe. Si puede ser del Espíritu Santo, o el Espíritu Santo de El, se verá después. Pero antes digamos si el Espíritu Santo, según la antedicha consecuencia, es del Padre, o de sí mismo. Es necesario que sea del Padre porque no obsta ninguna oposición, puesto que el Padre no viene de El. Pero es imposible que sea de sí mismo, porque no puede ser el mismo el que existe por otro y aquel por el que existe. En todo esto nada se opone a la consecuencia de la identidad sino alguna de las antedichas relaciones. Lo que es conocido con respecto a esto, es necesario que ocurra inmutablemente en todas las cosas que se refieran a Dios¹⁵⁴.

Una vez sentado tan sólidamente que tanto el Hijo como el Espíritu Santo tiene su origen en el Padre, y que lo que se afirma de Este debe igualmente afirmarse de ambos, si no media oposición de relación, queda claro que o el Hijo procede del Espíritu Santo, o el Espíritu Santo del Hijo. Efec-

154. «Sed Pater non potest esse de Deo propter praedictam oppositionem. Cum enim non sit Deus nisi aut Pater, aut Filius, aut Spiritus Sanctus, aut duo ex iis, aut tres simul, non potest esse Deus Pater de Deo nisi aut de Patre, hoc est de seipso, aut de Filio aut de Spiritu Sancto, aut de duobus aut de tribus. De se ipso non potest esse, quia existens de aliquo et de quo existit non potest idem esse. De Filio non est, quia Filius est de ipso, et ideo non potest esse de Filio. De Spiritu Sancto non est, quia de illo est Spiritus Sanctus, nec valet esse ille qui de se est. De duobus vel de tribus simul nequit esse Pater propter eandem oppositionis rationem. Filium vero Deum necesse est esse de Patre Deo, quia Pater non est de illo. De Filio vero, hoc est de seipso, esse nequit, quia non est idem existens de aliquo et de quo existit. Utrum autem sit de Spiritu Sancto aut Spiritus Sanctus de illo, post monstrabitur. Sed prius dicemus de Spiritu Sancto, si secundum consequentiam praedictam sit de Patre et de ipso. De Patre quidem necesse est eum esse, quia nulla obviat oppositio. Non est enim Pater de illo. De se ipso vero impossibile est eum esse, quia non potest existens de aliquo et de quo est idem esse. In his omnibus nihil obviat consequentiae unius identitatis, nisi aliqua de praedictis oppositio. Quod vero in hoc cognoscitur, in omnibus quae de Deo dicuntur immutabiliter evenire necesse est». *Ibidem*.

tivamente, no cabe otra posibilidad: «El que niegue esto debe negar también que existe un solo Dios, o que el Hijo es Dios, o que el Espíritu Santo es Dios, o que Dios es de Dios, porque de todo esto se sigue lo que digo»¹⁵⁵; y estas verdades son firmemente poseídas por la fe.

Se puede hacer aún evidente lo mismo por otro camino: si el Hijo o el Espíritu Santo proceden del Padre y de El reciben toda su Esencia, y, por lo tanto, lo que les es común en virtud de la unidad divina, reciben también el ser principio del Espíritu Santo o del Hijo. Esto da lugar a dos suposiciones: la primera: «Cuando se dice que el Hijo es de Dios Padre, si el Hijo es lo mismo que el Padre y el Espíritu Santo, se sigue según la unidad divina, que es también del Espíritu Santo»¹⁵⁶; y, en segundo lugar, «del mismo modo cuando confesamos que el Espíritu Santo es de Dios Padre, si el Padre y el Hijo son un mismo Dios, se sigue por la misma unidad que es también del Hijo»¹⁵⁷. La conclusión lógica se concreta de forma patente en este dilema:

«De todo esto se comprende claramente que o el Hijo es del Espíritu Santo, o el Espíritu Santo del Hijo, porque ambas cosas no pueden ser verdaderas o falsas a la vez»¹⁵⁸. No pueden ser ambas verdaderas porque media entre ambas oposición, ni falsas porque en ese caso no se podría distinguir al Hijo del Espíritu Santo, o se negaría la divinidad de uno o de ambos, como se deduce de lo anterior.

Antes de decidir cuál de las afirmaciones antagónicas es la que se conforma con el contenido de la revelación, teniendo en cuenta las razones de conveniencia, S. Anselmo estudia dos posibles objeciones.

155. «Quod qui negat, neget etiam necesse est unum solum Deum esse, aut Filium esse Deum aut Spiritum Sanctum esse Deum, aut Deum esse de Deo, quia ex his sequitur quod dico». *De proc.* c. 4.

156. «Cum ergo dicitur quia Filius est de Deo Patre, si idem Filius est Pater et Spiritus Sanctus, sequitur secundum unitatis deitatis, ut si etiam de Spiritu Sancto». *Ibidem.*

157. «Eodem modo quando confitemur Spiritum Sanctum esse de Deo Patre, si idem Deus est Pater et Filius sequitur secundum eandem deitatis unitatem, ut sit et de Filio». *Ibidem.*

158. «Ex his igitur aperte cognoscitur quia aut Filius est de Spiritu Sancto, aut Spiritus Sanctus de Filio; quoniam utrumque nequit esse verum aut falsum». *Ibidem.*

La primera objeción se origina si se considera que las Personas proceden en razón de partes. Según esto, del hecho de que el Padre y el Hijo sean un solo Dios no se seguiría que el Espíritu Santo sea de ambos, y del hecho de que el Padre y el Espíritu Santo sean un solo Dios no tendría por qué seguirse que el Hijo proceda de los dos ¹⁵⁹. Evidentemente, sólo es posible aceptar lo indicado si se piensa que la Persona procedente emane de una parte de la Esencia; esta «parte» de Dios se puede referir no sólo a una «parte material», sino a una posible división en la Esencia divina de la causalidad interna procedente, que podría llamarse «parte formal» de Dios. Pero es evidente, contesta S. Anselmo, que en Dios no puede haber parte de ningún tipo. Por lo tanto, al proceder Dios de Dios necesariamente procede como un todo de un todo, todo Dios de todo Dios de forma perfecta ¹⁶⁰. Por consiguiente, ya que al ser el Hijo y Espíritu Santo del Padre, lo son según toda su Esencia, que es la única e indivisible Esencia divina ¹⁶¹, se mantiene inalterable el enunciado antedicho: si las tres Personas son la misma Esencia, o el Hijo procede del Padre y del Espíritu Santo, o el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, puesto que las Personas no son distintas a la Esencia ni partes de ella.

La segunda objeción viene planteada en los siguientes términos: «Puesto que si el Padre y el Espíritu Santo son un solo Dios, y al ser el Hijo del Padre, se sigue que es del Espíritu Santo, o como el Espíritu Santo es del Padre, en virtud de que el Padre y el Hijo son el mismo Dios, es también del Hijo:

159. «Non si quis dicit non sequi Filium esse de Patre et de Spiritu Sancto, idcirco quoniam unus Deus est Pater et Spiritus Sanctus, etiam si non opponitur aliud; aut Spiritum Sanctum esse de Patre et de Filio, quoniam unus est Deus Pater et Filius, quamvis non sit Filius de Spiritu Sancto; consideret quia, cum est Deus de Deo, aut est totus de toto, aut pars de parte, aut totus de parte, aut pars de toto». *Ibidem*. Cfr. *Mon.* cc. 15-17, 25 *Ibidem*.

160. «Sed Deus nullam habet partem. Impossibile igitur est ut sit Deus de Deo ut totus de parte, aut ut pars de toto, aut pars de parte. Necessse est igitur ut, si est Deus de Deo totus sit de toto». *Ibidem*. Cfr. *Mon.* cc. 15-17, 25-26; *Pros.* cc. 22-23; *Ep Incar. Verbi.* 3 y 9.

161. «Cum ergo Filius dicitur esse de Deo, qui est Pater et Spiritus Sanctus, aut alius totus erit Pater, aut totus Spiritus Sanctus, ut de toto Patre sit et non de toto Spiritu Sancto; aut si idem totus Deus est Pater et Spiritus Sanctus, ex necessitate, cum est de Deo toto, qui unus totus est Pater et Spiritus Sanctus, est pariter modo cum dicitur Spiritus Sanctus esse de toto Filio Spiritus Sanctus; aut cum est de Patre Spiritus Sanctus, non potest non esse de Filio, si non est Filius de Spiritu Sancto». *Ibidem*.

cuando el Padre engendra al Hijo, es necesario que engendre también al Espíritu Santo, porque el Hijo y el Espíritu Santo son uno y el mismo Dios; y cuando el Espíritu Santo procede del Padre, por la misma unidad de la divinidad del Hijo y el Espíritu Santo, procede también el Hijo del Padre como el Espíritu Santo. Pero si la unidad de Dios en el Hijo y el Espíritu Santo no hace obtener esta consecuencia de que ambos a la vez sean engendrados y procedentes, por la misma razón parece que, aunque el Padre y el Espíritu Santo son un solo Dios, de esto no se sigue que el Hijo es del Espíritu Santo, o que el Espíritu Santo es del Hijo, porque el mismo Dios es Padre e Hijo, como dices»¹⁶².

La objeción es doble. En primer lugar, se plantea esta cuestión: si se afirma que el Hijo y el Espíritu Santo comunican perfectamente en la unidad de la Esencia divina, debe afirmarse que al ser generado uno lo es el otro, e igualmente al ser espirado uno lo es el otro, de forma que ambos son a la vez generados y espirados. La respuesta es fácil, ya que la objeción es poco consistente: es cierto que el Hijo y el Espíritu Santo comunican en todo con la Esencia divina, pero en cuanto que uno es generado y el otro espirado se diferencian, y sólo en esto: uno es de Dios como generado y otro es de Dios como es de Dios como espirado; de otra forma no podrían distinguirse. He aquí las palabras de S. Anselmo: «Es cierto que el Hijo y el Espíritu Santo tienen el ser del Padre, pero de diverso modo, porque el uno lo tiene naciendo y el otro procediendo; por esto son distintos entre ellos, como se ha dicho. Y por lo mismo, cuando nace uno no puede con El nacer el que es distinto de El por esto, porque no nace igualmente, sino que procede; y

162. «Dicet aliquis: Si quoniam unus Deus est Pater et Spiritus Sanctus, cum Filius est de Patre, sequitur eum esse de Spiritu Sancto, aut cum Spiritus Sanctus est de Patre, quia idem Deus est pater et Filius, est etiam de Filio; cum Pater gignit Filium, necesse est eum gignere quoque Spiritum Sanctum, quia unus idemque Deus est Filius et Spiritus Sanctus; et cum Spiritus Sanctus procedit de Patre, propter etiam Filius de Patre ita sicut Spiritus Sanctus. Si vero unitas Dei in Filio et Spiritu Sancto non illam habet vim consequentiae, ut uterque similiter sit genitus et procedens, videtur quod non ex hoc, quia unus Deus est Pater et Spiritus Sanctus, sequatur Filium esse de Spiritu Sancto, aut Spiritum Sanctum esse de Filio, quoniam idem Deus est Pater et Filius, ut dicitur». *Ibidem*.

cuando uno procede, no puede a la vez proceder el que es distinto a El precisamente por esto, porque no procede de la misma manera, sino que nace ¹⁶³.

Una vez admitido que han de ser distintos, viene la segunda parte de la objeción, que es la fundamental: si de que el Hijo y el Espíritu Santo sean un solo Dios, no se sigue que ambos nacen o proceden a la vez, ¿Por qué se debe afirmar que o el Padre y el Hijo son a la vez principio espirador, o el Padre y el Espíritu Santo son a la vez principio generador? La raíz de esta objeción está igualmente en la confusión de las relaciones de origen. Cuando se consideran las relaciones Padre-Hijo y Padre-Espíritu Santo, se establece únicamente oposición entre la Persona del Padre por un lado, y la del Hijo o la del Espíritu Santo, respectivamente, por el otro. O, por decirlo más de acuerdo con los requerimientos de la unidad de la Esencia, se establece oposición entre el Hijo y el principio generador y el Espíritu Santo y el principio espirador. Pero, cuando en virtud de la misma unidad de la Esencia se considera la identidad del Hijo y el Espíritu Santo, por lo dicho antes, no se establece en cuanto al principio generador o espirador relación de oposición entre el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto no se pueden equiparar en este sentido las consecuencias de la relación entre el Padre y las otras dos Personas con las de la relación entre Hijo y Espíritu Santo, como se hace en la objeción.

Es evidente, sin embargo, que en virtud de la unidad de la Esencia, el Hijo y el Espíritu Santo tienen el ser principio —generador o espirador— junto al Padre; pero para que se dé efectiva distinción entre ambos, es claro que no pueden afirmarse ambos principios a la vez, por lo indicado en la primera parte de la objeción. Por lo tanto, o el Espíritu Santo es con el Padre principio generador de quien es *genitus*, o el Hijo es con el Padre principio espirador de quien es *Spiritus procedens*. Pero ambas cosas no pueden ser simultáneas si se afirma que

163. «Ad quod ego: Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii sint per hoc ad invicem, ut dictum est; et ideo cum nascitur unus, non potest cum eo nasci ille, qui per hoc est alius ab eo, quia non similiter nascitur sed procedit; et cum unus procedit, nequit ille simul procedere, qui per hoc est alius ab illo, quia non similiter procedit sed nascitur». *Ibidem*.

el Hijo y el Espíritu Santo son distintos y que Dios es simplicísimamente Uno: «Cuando digo que del hecho de que el Padre es un solo Dios con el Hijo o con el Espíritu Santo, se sigue que o el Hijo es del Espíritu Santo, o el Espíritu Santo del Hijo, no se engendra ninguna pluralidad que obste a la consecuencia de la Unidad, porque no digo que ambas cosas sean, sino solamente una de las dos»¹⁶⁴.

Por lo tanto, queda firmemente sentado que *aut Filius est de Spiritu Sancto, aut Spiritus Sanctus est de Filio*. Tras el arduo camino dialéctico que lleva a esta afirmación, la solución del dilema aparece fácil. Basta acudir a la revelación para asegurar que el Hijo no es del Espíritu Santo. Por la fe, sabemos que el Hijo no procede del Espíritu Santo por generación, pues en ese caso sería Hijo suyo, y el Espíritu, Padre suyo, y Dios no ha revelado esta relación entre la segunda y tercera Persona¹⁶⁵. Y la misma fe nos lleva a negar que el Hijo sea espirado por el Espíritu Santo, pues sería espíritu del Espíritu, lo cual contradice a la Escritura, que nos presenta a la tercera Persona de la Santísima Trinidad como Espíritu del Hijo¹⁶⁶.

Por lo tanto, ni por generación ni por procesión nos permite la fe afirmar que el Hijo es del Espíritu Santo. Y, puesto que Dios no puede ser de Dios más que por generación o espiración, concluye S. Anselmo este monumeto a la dialéctica: *Sequitur itaque inexpugnabili ratione Spiritum Sanctum esse de Filio, sicuti est de Patre*¹⁶⁷.

La influencia posterior de este argumento parece ser importante y merecedora de un estudio en profundidad. Se puede

164. «Cum autem dico ex eo, quia Pater est unus Deus cum Filio aut cum Spiritu Sancto, sequi Filium esse de Spiritu Sancto aut Spiritum Sanctum de Filio, nulla ibi pluralitas generatus, quae obviet unitatis consequentiae, quia non utrumque dico esse, sed alterum tantum». *Ibidem*.

165. «Filius autem non nascitur de Spiritu Sancto. Si enim nascitur de illo, est Filius Spiritus Sancti, et Spiritus Sanctus Pater eius. Sed alter alterius nec Pater nec Filius est. Non ergo nascitur Filius de Spiritu Sancto». *Ibidem*.

166. «Nec minus apertum est quia non procedit de illo. Esset enim Spiritus eiusdem Spiritus Sancti. Quod aperte negatur, cum Spiritus Sanctus dicitur et creditur Spiritus Filii. Non enim potest esse spiritus sui spiritus. Quare non procedit Filius de Spiritu Sancto». *Ibidem*.

167. *Ibidem*.

apuntar aquí, a modo de ejemplo y de forma somera, su influjo en la doctrina sobre el *Filioque* de S. Tomás de Aquino. Esta viene expresada en múltiples lugares de sus obras¹⁶⁸, y resumida en la *Summa Theologiae*, 1 q. 36 a. 2. En este artículo, S. Tomás da tres argumentos en favor de la procesión del Espíritu Santo a partir del Hijo.

El primero de ellos, basado en la distinción personal del Hijo y el Espíritu Santo, reproduce, con mayor claridad y nitidez, los pasos del argumento anselmiano: la efectiva distinción del Hijo y el Espíritu Santo exigen una relación de oposición entre ambos, que no se produce en las relaciones de oposición que el Padre tiene con cada uno; pero en Dios no se da relación de oposición más que por el origen; por lo tanto, se plantea el dilema en los mismos términos: *Reliquitur ergo quod necesse est dicere vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus nullus dicit: vel Spiritum Sanctum esse a Filio, quod nos confitemur*. Esta argumentación es la principal para S. Tomás y la que desarrolla en profundidad en el *De Potentia* y en el *Contra Gentes*.

El segundo argumento se basa en la consideración del modo de las procesiones divinas según el conocimiento y el amor; coincide, por lo tanto, con la prueba que ofrece S. Anselmo en el capítulo 50 del *Monologium*¹⁶⁹. Y el tercero, basado en que al proceder del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo deben manifestar un orden entre ellos, puesto que no proceden distintamente por una diferencia material, recuerda a la solución de la primera objeción que el *De Processione* plantea contra el dilema —o el Hijo del Espíritu Santo, o el Espíritu Santo del Hijo—, que consiste en considerar la procesión en razón de partes¹⁷⁰, que no pueden darse en Dios.

d) *La procesión del Espíritu Santo «a Patre per Filium»*

Una vez asentado firmemente que el Espíritu Santo procede del Hijo, conviene indagar cómo resuelve S. Anselmo una clá-

168. Cfr. S. TOMAS DE AQUINO, *I. Sent.* d. 11; *De Pot.* q. 10, a. 4-5; *Contra errores Graecorum*, c. 32; *Cont. Gent.* 4, 24-25.

169. Vid. nota nº 90.

170. Vid. nota nº 91.

sica cuestión en la controversia sobre el *Filioque*. Se trata de estudiar si es admisible la fórmula propuesta por los teólogos griegos que afirma la procesión del Espíritu Santo *de Patre per Filium* ¹⁷¹. De hecho, los griegos no difieren de los occidentales en aceptar un papel del Hijo en la procesión del Espíritu Santo. El problema propiamente está en el cómo de esa procesión. S. Anselmo que, como se ha visto, se enfrenta a esta controversia sin un conocimiento profundo de los auténticos términos en que se plantea, afronta el problema de forma directa: «Como se nos dice, para no separar totalmente al Hijo de la comunión del Padre en esta procesión del Espíritu Santo, aseguran que procede del Padre por el Hijo» ¹⁷².

Para S. Anselmo el primer sentido que se aplica al *per Filium* es según las palabras reveladas *Quia ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*. Y así es evidente que no puede admitirse, puesto que por esa frase se entiende que todo es hecho por el Padre, a través del Hijo, en el Espíritu Santo pero el Espíritu Santo no puede entenderse como *hecho*, puesto que es Dios y no una criatura ¹⁷³.

Además, en virtud de la Unidad divina, si el Espíritu Santo debe considerarse entre las cosas hechas *ex Patre per Filium*, también ambos, Padre e Hijo, están incluidos en ese *omnia*. Y esta conclusión es imposible ¹⁷⁴: conlleva una confusión entre Dios y las criaturas. Solo de éstas puede decirse que son creadas *ex ipso et per ipsum*.

171. Es la expresión latina que usa S. Anselmo para manifestar la procesión inmanente divina de la Tercera Persona. Reserva el uso de la fórmula «ex Patre» para indicar el origen de las cosas creadas (Cfr. nota nº 173). Nosotros usaremos habitualmente, salvo en las citas textuales, la expresión clásica del Símbolo: *ex patre Filioque*.

172. «Sicut nobis dicitur, no omnino separent Filium a Patris communione in hac Sancti Spiritus processione, asserunt eum de Patre per Filium procedere». *De Proc. c. 15*.

173. «Nam si hoc suffragari sibi existimans, quod legimus de Deo quia es ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, ut ex quo sunt omnia sit Pater, et per quem Filius, et in quo Spiritus Sanctus, et inter omnia quae sunt per Filium, Spiritus Sanctus intelligatur, hoc quidem quod ex Patre sint omnia et per Filium et in Spiritu Sancto, sine scrupulo accipimus; illud vero quod Spiritu Sanctus sit inter omnia quae sic esse dicit apostolus, nimis est scrupulosum asserere». *Ibidem*.

174. «Impossibile namque est unamquamque de illis tribus personis inter illa omnia includere et duas alias excludere. Quod si Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt inter omnia quae sunt ex Patre et per Filium et in Spiritu Sancto, videat mens rationalis quanta sequatur confusio». *Ibidem*.

Como primer argumento de conveniencia, S. Anselmo afirma que en virtud igualmente de la Unidad, decimos que el Espíritu Santo no procede más que de la Divinidad, puesto que el Padre y el Hijo son un solo y el mismo Dios; por lo tanto, procede igualmente del Padre y del Hijo, y no de la divinidad del Padre por la divinidad del Hijo. Y esto es evidente, puesto que la tercera Persona procede de las otras dos en cuanto que son Dios —Dios que procede de Dios—, y no en cuanto a la paternidad o a la filiación, que sólo expresan su mutua relación ¹⁷⁵.

Sin embargo, parece deducirse del texto que esta razón no fue convincente, ya que se insiste en la argumentación a favor del *per Filium*: Todo lo que hace el Padre a través de su Verbo lo hace en virtud de su poder esencial, que es común al Verbo; sin embargo, se dice que lo hace *por el Verbo*. De la misma manera, parece que podría decirse que el Espíritu Santo podría proceder del Padre por el Verbo, si en esto se indica el poder consustancial que el Hijo tiene junto con el Padre ¹⁷⁶.

S. Anselmo admite como válidos los presupuestos de la argumentación: se puede decir que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, pero junto a esto debe también admitirse que la procesión *ex Patre* y la procesión *ex Filio* no son distintas. Por lo tanto, puede admitirse que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, y a la vez que procede del Hijo ¹⁷⁷. En defi-

175. «Cum enim Pater et Filius non differant in unitate deitatis, nec Spiritus Sanctus procedat de Patre nisi de deitate, si eadem deitatis est Filii, nequit intelligi quomodo procedat de deitate Patris per deitatem Filii et non de eiusdem Filii deitate, nisi forte quis dicat Spiritum Sanctum non procedere de deitate Patris, sed de Paternitate, nec per deitatem Filii sed per deitatem Filii sed per filiationem: quae opinio sua se patente fatuitate suffocat». *De Proc* c. 16.

176. «Cur non similiter possumus dicere Spiritum Sanctum de Patre per Filium procedere, sicut dicimus a Patre omnia facta per Verbum quod est Filius? Sicut enim cum Pater facit per Verbum suum, non facit per aliud quam per hoc quod ipse est, hoc est per essentialem potestatem quae est eadem Verbi, et tamen dicitur facere per Verbum, cur non similiter dicimus Spiritum Sanctum a Patre procedere per Verbum, cum non procedat a Patre, nisi de hoc et per hoc quod idem est illi cum Filio, quamvis non ut creatura, sed ut id ipsum de eodem ipso?».

177. «Nempe quae facta sunt a Patre per Verbum, facta sunt a ipso Verbo. Ipsum namque Verbum dicit: 'Quaecumque enim Pater fecerit, haec et Filius similiter facit'. Dicamus igitur quia Spiritus Sanctus, cum procedit a Patre per Filium, procedit et a Filio similiter, sicut quae facta sunt a Patre per Verbum, facta sunt similiter ab ipso Verbo». *Ibidem*.

nitiva, se trata en esencia del mismo argumento que S. Tomás desarrollará posteriormente¹⁷⁸: el *per Filium* indica únicamente que la virtud espiradora la tiene el Hijo, como todo su ser, recibida del Padre, pero no implica otra forma de proceder distinta, a modo de causa final, formal o instrumental del Padre. Si esto es así aceptado, *pax sit inter nos*¹⁷⁹.

Sin embargo, si se aduce que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo de la forma en que un lago procede de la fuente por el río, no puede admitirse que proceda así el Espíritu Santo. Esto pone de manifiesto la inadecuación de la imagen anselmiana usada en la *Epistola de Incarnatione Verbi*¹⁸⁰; pero S. Anselmo defiende la semejanza, como ya lo hizo antes¹⁸¹, manifestando la manera en que debe ser correctamente entendida. Cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo no se indica en Este una causa externa al Padre, como lo es el río, que está fuera de la fuente: no se puede entender el ejemplo, por lo tanto, en cuanto material, compuesto de partes, y temporal¹⁸². Sin embargo, ni siquiera esa inexactitud supone que pueda decirse que el lago no procede del río, aunque proceda de la fuente por el río¹⁸³. Por lo tanto, tampoco se puede acudir a este ejemplo para negar que el Espíritu Santo procede del Hijo. Y si se admite esa procesión, como el Hijo no es exterior, en cuanto a principio espirador, al Padre, necesariamente ha de admitirse que el

178. S. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1. q 36, a. 3: «Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum; vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium».

179. *De Proc* c. 16.

180. Sobre el origen de esta semejanza de la Trinidad, cfr. notas 42-46.

181. Cfr. nota 45.

182. «Nisi forte intelligunt Spiritum Sanctum procedere de Patre per Filium, quemadmodum cum fons fluit in rivum et rivus cito colligitur in lacum, dicitur lacus esse de fonte per rivum. Sed ibi non est rivus in fonte sed extra fontem, sicut est Filius in Patre et non extra Patrem. Quare non sic est Spiritus Sanctus de Patre per Filium, sicut est lacus de fonte per rivum». *De Proc.* c. 16.

183. «Si tamen sic est, negari nequit esse de Filio, quam vis sit de Patre per Filium, sicut fatendum est lacum esse de rivo, quamvis sit de fonte per rivum. Qui enim negat lacum esse de rivo, quoniam prius est de fonte rivus, dicat se non esse de Patre suo sed de Adam, quoniam per patrem suum est de Adam». *Ibidem*.

Espíritu Santo procede igualmente de ambos ¹⁸⁴. S. Anselmo parece entender que los griegos niegan totalmente la procesión del Espíritu Santo del Hijo, reduciendo toda procesión al primer origen del Padre: para ellos *proceder* se aplica únicamente al *origen primero*: S. Anselmo pone en su boca estas palabras: «Vosotros afirmáis que (el Espíritu Santo) procede del Hijo, y nosotros lo negamos. Ves, por ejemplo, el río que procede de la fuente como de su principio original; en cambio, el lago no procede, sino que es *recogido* del río, aunque tenga el ser de él. Así, aunque el Espíritu Santo tenga el ser del Hijo, no se puede decir con propiedad que proceda del Hijo, sino del Padre como de su principio» ¹⁸⁵. Parece, pues tratarse de una cuestión meramente terminológica ¹⁸⁶, pero que exige una adecuada explicación de cómo el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, pues sólo se puede admitir que proceda de ambos como de un solo principio, como veremos en el siguiente párrafo. Si al decir que el Espíritu Santo no procede del Hijo, sino que por El recibe el ser. no se admite la identidad antedicha, no se respeta el contenido de la fe ¹⁸⁷.

e) *La procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo como de un solo principio*

Ya hemos anunciado el intento de S. Anselmo para salvar la analogía de la fuente, el río y el lago. Esto se realiza consi-

184. «Verum cum Filius nascens de Patre non exeat extra Patrem, sed in ipso manens, nec loco, nec tempore, nec essentia sit diversus a Patre; et cum unum idemque sit Patri et Filio id unde procedit Spiritus Sanctus, nec intelligi potest, nec dici debet Spiritus Sanctus procedere de Patre et non de Filio. Non ergo videtur qua ratione dicatur Spiritus Sanctus non procedere de Filio, sed de Patre per Filium, cum etiamsi per Filium, nequeat non de Filio». *Ibidem*.

185. «Ecce enim videtis rivum de fonte procedere quasi de originali principio. Lacus autem non procedit, sed colligitur de rivo, quamvis habeat esse de illo. Ita igitur etiamsi Spiritus Sanctus habeat esse de Filio, non tamen procedere proprie dicitur de Filio, sed de Patre quasi de principio». *Ibidem*.

186. S. Tomás, que recoge en *I Sent.* d. 12 q. 1., a. 2. el ejemplo de la fuente, el río y el lago, pone el acento en este punto: para los griegos la preposición latina «a» indica únicamente relación al primer origen, y en este sentido para ellos el Espíritu Santo, que procede «a Patre», no procede del Hijo.

187. Cfr. nota 182.

derando estos elementos en su realidad total atemporal, según la cual los tres son una y la misma agua. Visto así, es claro que la fuente y el río forman un solo principio del lago¹⁸⁸. De esta misma manera S. Anselmo afirma que el Espíritu Santo es igualmente del Padre que del Hijo, y de ambos como de un solo principio.

Esto es también una consecuencia de la Unidad de la Esencia divina. Así como ser Creador se dice de Dios y se predica de cada Persona, pero hay un solo Creador y no tres Creadores, porque lo son por aquello por lo que son Uno y no por las relaciones que los distinguen, así el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo¹⁸⁹.

S. Anselmo precisa el uso análogo del término *principium*: no se trata de indicar una causa que produce su efecto de tal forma que éste comience a existir, porque en este sentido no puede ser aplicado a Dios¹⁹⁰. Pero si se dice *principium* en cuanto al origen del Hijo en el Padre, y del Espíritu Santo en el Padre y el Hijo, sabiendo que se dice de modo inefable, no hay problemas en usarlo¹⁹¹. Y este sentido, Padre e Hijo son un solo principio, por lo mismo que son un solo Dios. Y esto confirma lo antedicho de que el Espíritu Santo *ex Patre Filioque procedit*.

188. Cfr. *De Proc.* c. 17.

189. «Quippe cum dicimus Deum principium creaturae, intelligimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum principium, non tria principia, sicut unum creatorem, non tres creatores, quamvis tres sint Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, quoniam per hoc in quo unum sunt, non per hoc per quod tres sunt, est Pater, aut Filius, aut Spiritus Sanctus principium sive creator. Sicut igitur, quamvis Pater sit principium, et Filium principium, et Spiritus Sanctus principium, non tamen sunt tria principia sed unum, ita cum Spiritus Sanctus dicitur esse de Patre et de Filio, non est de duobus principibus sed de uno, quod est Pater et Filius, sicut est de uno Deo, qui est Pater et Filius». *De Proc.* c. 18.

190. «Principium namque videtur non nisi rei incipientis esse et causa non nisi effectus, et Spiritus Sanctus numquam incipit esse, nec est effectus alicuius. Quod enim incipit esse, proficit de non esse ad esse; et nomen effectus rei quae fit aptari proprie videtur». *Ibidem*.

191. «Quoniam tamen verum est Filium esse de Patre, et Spiritus Sanctus de Patre et Filio, si suo quodam modo ineffabili intelligitur, quoniam aliter proferri nequit, dici non incongrue potest Pater quodam modo principium Filii, et Pater et Filium principium Spiritus Sancti». *Ibidem*.

CONCLUSIONES DE LA TESIS

1. Omitimos en las conclusiones todo aquello que forma el entorno histórico-cultural de S. Anselmo puesto que esto es materia propia de los muchos y buenos volúmenes de historia de la teología o de la filosofía que existen.

Con respecto a los aspectos filosóficos de S. Anselmo, tenemos que concluir en primer lugar que el Abad de Bec no es propiamente filósofo, si bien maneja el instrumental que esta ciencia le brinda con singular maestría. Pero no se plantea nunca un problema más que desde un punto de vista estrictamente teológico. En todo caso, se podría decir que a él se puede aplicar con propiedad el concepto de *Filósofo cristiano*.

Sin embargo, las exigencias de la defensa racional de la fe le llevan a definirse sobre varios temas candentes en la filosofía de su tiempo. Entre estos, quizás el primordial lo constituye la controversia de los universales. S. Anselmo se define como «realista exagerado», si bien tenemos que decir que no trata nunca esta cuestión directamente, más que cuando lo necesita para defender el dogma trinitario frente a las desviaciones nominalistas.

Este realismo exagerado de base condiciona en gran medida todo su pensamiento y explica la facilidad con que pasa de lo mental a lo real.

Sin embargo, al no ser propiamente un filósofo, nunca se conforma con la sola luz de la razón, pues no olvida nunca que posee además el *lumen fidei*. Por eso, es difícil encajar su obra en el esquema del realismo, entendido este último como un sistema filosófico en contraposición al idealismo. S. Anselmo trasciende el esquema realismo-idealismo.

2. Por lo dicho más arriba, se ve con claridad que desde el punto de vista filosófico toda la doctrina anselmiana es, de una forma u otra, teodicea. Pero una teodicea asentada en la fe sobrenatural, que es base no sólo de sus demostraciones de la existencia de Dios, sino de cualquier otro aspecto que trate. Siempre la criatura es vista precisamente como criatura, depen-

diendo totalmente en su ser y en su obrar del Creador. La filosofía de la imagen, inspirada en la doctrina platónica de las ideas, forma así la base de la ontología anselmiana: nuclearmente, el ser creado debe su existencia a un acto recibido de Dios, que convierte en sustancia individual concreta, esencia actual, la esencia posible que para cada ser es la imagen que preexiste en la mente divina, causa ejemplar de cuanto es. Al sostener esta doctrina, se ve que S. Anselmo tiene una concepción análoga del ser: por un lado Dios, aquel ser que no necesita más que de sí mismo para ser; por otro; la criatura, que precisa añadir, o mejor dicho, que sea añadido por Dios, a su esencia el acto de existir. También la teoría de S. Anselmo sobre la verdad confirma esta concepción analógica del ser. Esto permitirá hablar analógicamente de Dios, sin caer en los extremos racionalistas o panteístas.

3. Pensamos que los textos de S. Anselmo ofrecen suficiente garantía como para poder afirmar sin ninguna duda la total primacía de la fe en la doctrina anselmiana. En cuanto al concepto de misterio, S. Anselmo lo define fundamentalmente como una verdad que supera totalmente las fuerzas del intelecto humano, inefable, pero no indemostrable. Esta sorprendente afirmación podría parecer, a primera vista, una sobrevaloración de las fuerzas de la razón, pero de hecho desaparece esta sorpresa si acudimos a la noción anselmiana de *demonstración*, noción que nunca deja de presuponer la fe. No afirma, por tanto, que el misterio puede ser comprendido por las solas fuerzas naturales de la razón. En cuanto al origen de esa imposibilidad de la mente humana para acceder a la intimidad del misterio, S. Anselmo pone el acento en la condición de la naturaleza caída, en las reliquias del pecado.

4. El papel de la razón en teología se concreta en la comprensión del contenido cognoscitivo de la fe, puesto que nada puede ser creído si no es comprendido, y en buscar, en la medida de lo posible, el máximo de esa comprensión, de forma que se haga más firme la certeza de lo creído. Esta labor tiene como meta el *intellectum fidei*, que es para S. Anselmo la máxima

cota a la que se puede llegar en el ámbito del *lumen fidei* inmediatamente anterior a la visión beatífica, fruto del *lumen gloriae*. De esta forma, fe y razón se unen para alcanzar el *intellectum fidei*: la fe constituye el más fundamental de los objetos del intelecto, y éste profundiza al máximo en ese contenido sublime, para actualizar toda su rica virtualidad cognoscitiva, pero sin rozar siquiera el velo que cubre al misterio sobrenatural. No hay, por tanto, en la doctrina anselmiana, una distinción especulativa entre fe y razón, al menos a nivel de sus respectivos objetos; pero esto no es porque se confundan ambos ordenes de conocimiento, claramente diferenciados a lo largo de su quehacer teológico: lo que ocurre sencillamente es que S. Anselmo no considera la posibilidad de separarlos. Su gozo está en Dios y no en la razón, o, en todo caso, en Dios por la razón.

5. El método teológico anselmiano está rectamente definido en su *Fides quaerens intellectum*. La fe da la materia prima a la razón; teniendo en cuenta esos contenidos intelectivos de la fe, aquélla puede comenzar el ascenso hacia una mayor comprensión, pero siempre guiada por la certeza de las verdades que aporta la fe. También el resultado final del proceso de la razón es contrastado por la fe. De este modo, esta virtud sobrenatural está siempre presente en el razonamiento anselmiano.

El término de ese razonamiento es la consecución de una *ratio necessaria*, que constituye propiamente una contraprueba racional de la fe, basada en la misma fe. La *ratio necessaria* no es una mera razón de conveniencia, sino, por así decir, una ampliación de la certeza de la fe aquello que necesariamente se deduce con argumentos de razón de lo creído, y que constituye propiamente el *intellectus fidei*.

Este *intellectus fidei* hace que el alma goce más aún de la posesión de esas verdades que no ha adquirido, puesto que ya las poseía al menos implícitamente en el contenido de la fe, pero que se muestran entonces con una mayor luz, sólo inferior al brillo del *lumen gloriae*. El *intellectus fidei* es, por tanto, fruto y causa de la contemplación, que es la principal intencionalidad de la teología de S. Anselmo. En cambio, la intencionalidad apologética, aunque presente también en sus escritos tiene menor importancia en su obra.

6. Con respecto a la teología trinitaria, es patente que S. Anselmo se basa fundamentalmente en S. Agustín. Emplea la analogía psicológica para ir desde la Unidad a la Trinidad, poniendo en Dios las procesiones inmanentes del Verbo y del Amor. Nos parece evidente el uso de la analogía, quizás inconsciente, en la argumentación anselmiana, basándose en la predicación en Dios de lo que descubre tras una autoreflexión que lleva a la afirmación del Verbo interior como consecuencia necesaria de la inteligencia. Esto, liberado de toda imperfección, es aplicado a Dios, cuyo Verbo ha de ser necesariamente uno, coeterno y consustancial. A esta procesión del Verbo sigue de forma igualmente necesaria la del Amor, puesto que la misma autorreflexión hace ver la necesidad de afirmar la tendencia afectiva —voluntad— allí donde hay inteligencia.

Partiendo de las procesiones, S. Anselmo desarrolla con profundidad el concepto de relación, de forma magistral. La oposición de relación es lo que funda a las Personas, puesto que en Dios todo es Unidad salvo donde media esa oposición. Esta es, quizás, la más clara aportación de S. Anselmo a la teología trinitaria.

En cuanto al concepto de Persona sigue la doctrina de Boecio, tomando su clásica definición, que recoge casi al pie de la letra. El resto de las nociones trinitarias son tratadas con muy poca extensión, siguiendo netamente a S. Agustín.

7. Con respecto al Espíritu Santo, se hace especialmente patente la escasa extensión de la obra anselmiana. Su procesión, la define, como ya se ha dicho, como consecuencia necesaria de la procesión de la inteligencia. Al término de esta nueva procesión, al Amor, se aplican, por un razonamiento análogo al usado con el Verbo, los atributos divinos. En efecto, al ser Dios el objeto amado, el Amor tiene como medida la misma inmensidad de Dios, y no puede ser, por lo mismo, algo diferente de Dios: uno, coeterno, consustancial con el Padre y el Hijo, ya que en caso contrario se multiplicaría la Esencia divina; y a la vez, distinto de ambos en virtud de la oposición de relación que la procesión produce.

En virtud de las características de la procesión de la voluntad, afirma S. Anselmo que esta segunda procesión divina no

puede ser llamada generación, puesto que no procede por semejanza del objeto amado, como la procesión de la inteligencia. Esto supone un avance sobre la doctrina de S. Agustín, de la que, sin embargo, no se separa totalmente al decir que esto no puede afirmarse más que por la analogía, pero no porque podamos comprender cómo es en Dios la procesión del Espíritu Santo. Lo que sí se puede afirmar de El es que procede de forma distinta a como procede por generación el Hijo.

El nombre de la tercera Persona surge de la acomodación del término *spirare* a la procesión de la voluntad y, en segundo lugar, por lo adecuado que parece que esta Persona, procedente de las otras dos, tenga como nombre propio uno común a los tres.

8. Fue la controversia del *Filioque* lo que motivó, en S. Anselmo, la aplicación práctica de su doctrina sobre el Espíritu Santo. La participación de S. Anselmo en el concilio de Bari, reunido para tratar con los teólogos griegos los puntos de discordia, nos ha permitido disponer de un valioso complemento a su pneumatología teniendo en cuenta a la doctrina expuesta en esa ocasión. Ya antes, en el *Monologium*, S. Anselmo había defendido la procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo, fijándose en las características de la procesión del Amor, que presupone la Memoria y la Inteligencia: el propio Amor procede necesariamente del tenerse presente a sí mismo y de conocerse previamente. En esta ocasión, trae a colación la necesaria distinción de las Personas del Hijo del Espíritu Santo, dentro de la incuestionable unidad de la Esencia divina: en virtud de ésta se debe predicar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo por igual todo aquello que no esté impedido por una oposición de relación. Pues, siendo el Padre principio del Hijo por generación y del Espíritu Santo por espiración, hay que admitir o que el Espíritu Santo procede del Hijo como del Padre, o que el Hijo procede del Espíritu Santo como del Padre, si se quiere mantener que son tres, y que no rompen la unidad de la Esencia. Demostrar la imposibilidad de la segunda afirmación es fácil en virtud de lo enseñado por la revelación, que nos habla del Espíritu del Hijo, mientras que no se puede admitir un Hijo del Espíritu. S. Anselmo busca apoyo para su

razonamiento con el recurso a múltiples citas de la Sagrada Escritura, fundamentalmente en los capítulos 14 y 15 de S. Juan.

La controversia se completa haciendo ver la necesidad de admitir la procesión del Padre y del Hijo como de un solo principio si se quiere hacer un uso correcto de la expresión de la procesión *ex Patre per Filium*. Aunque el Espíritu Santo proceda del Hijo en cuanto Este recibe la virtud espirativa del Padre, no puede decirse en modo alguno que procede distintamente de uno que de otro.

Los argumentos anselmianos en la controversia del *Filioque*, aún siendo los primeros y naciendo sin un profundo conocimiento de las posturas opuestas, tienen una profundidad que sólo superará S. Tomás, quien en buena medida se basa en ellos. Constituyen, a nuestro juicio, la gran aportación de S. Anselmo dentro del campo estricto de la pneumatología.



INDICE

	Págs.
PRESENTACION	175
INDICE DE LA TESIS	179
ABREVIATURAS	181
BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS	183
INTRODUCCION A LA DOCTRINA PNEUMATOLOGICA DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY	
CAPITULO I. PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA TRINITARIA DE S. ANSELMO ...	189
1. El paso de la Unidad a la Trinidad	189
2. La via de analogía en el proceso hacia la Trinidad	196
3. Sistematización y precisión de los conceptos	203
a) Las procesiones divinas	203
b) Las relaciones divinas	206
c) Concepto de persona	211
d) Pericoreisis, apropiaciones, misiones	214
CAPITULO II. CARACTERISTICAS FUNDAMENTALES DE LA TERCERA PERSONA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN LA TEOLOGÍA DE S. ANSELMO ..	217
1. Naturaleza y posición intratrinitaria del Espíritu Santo	217
a) La procesión del Amor	217
b) La procesión del Amor no es generación	223
c) El nombre del Amor subsistente	225
2. La procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo	228
a) Situación histórica de la controversia	228
b) Los argumentos escriturísticos	230
c) La argumentación dialéctica a favor del «Filique»	235
d) La procesión del Espíritu Santo a <i>Patre per Filium</i>	245
e) La procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo como de un solo principio	249
CONCLUSIONES DE LA TESIS	251