

## II

### AQUEL QUE ES MÁS GRANDE DE LO QUE SE PUEDE PENSAR<sup>79</sup>

1. El *Proslogion* ocupa un lugar único en la obra, aguda y luminosa, de san Anselmo de Cantorbery. Junto a las cartas, a las oraciones y meditaciones, a los monólogos y a los diálogos, esta plegaria dialéctica, o esta dialéctica orante, es más que un eco de las *Confesiones* de san Agustín. Nace con ocasión de una necesidad urgente de unidad interior después de los análisis múltiples del *Monologion*, articula un deseo que parece exorbitante:

... He comenzado a inquirir si se podía encontrar tal vez un *argumento único* que, para ser probado, no necesitase de ningún otro que él mismo, y que fuera suficiente, *por sí solo* para demostrar que Dios es verdaderamente, que es el Bien supereminente, que no necesita de ningún otro y del que todos necesitan para ser, y ser bien... (Prefacio).

El opúsculo es una indagación acerca de la inteligencia de las cosas de Dios, tan interior a una súplica, e inversamente, que las distinciones, provenientes de santo Tomás de Aquino, entre la teología que se adquiere “por el estudio” y la mística que se recibe “por modo de inclinación” pierden su campo de aplicación (*Sum. Teol.* I, q. 1, art. 6,3 m). Numerosas citas bíblicas, sobre todo de los salmos, constituyen su respiración profunda, el punto de partida de un duro alumbramiento. Anselmo habla *de* Dios hablando *a* Dios y habla *a* Dios hablando *de* Dios, entendiendo por la palabra “Dios”, como lo dice en el capítulo XXIII, la persona del Padre en su unión con el Hijo y el Espíritu que procede de ambos. En una palabra, se va desarrollando una relación cada vez mayor con Dios, que es también de lo que se trata: Dios sobreeminente deseable para el hombre. Este invoca para conocer y conoce para invocar: orando, enraíza el acto de su razón en una relación siempre primera; razonando, deja que su oración poco a poco se modifique y se pacifique. Al volverse libremente hacia el Padre grande por encima de todo, pertenece al Cristo total, el único que en verdad reza los Salmos.

Para captar el carácter único de este discurso, su estilo benedictino y contemplativo, leeremos los capítulos XIV y XV, que son su momento más esencial. No trastocaremos el orden del texto porque despliega un *movimiento* que jamás puede ser captado, definido a la manera como abordamos las cosas de este mundo, sino solamente ejercitado, reiterado, redescubierto, como ocurre con los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. Leer a san Anselmo es una tarea peligrosa que exige pensar y orar con él en la dirección del Único.

2. ¿Has encontrado, alma mía, lo que buscabas? Buscabas a Dios y has encontrado que Él está por encima de todo (lo que existe), que nada se puede pensar mejor que Él; que es la vida misma, la luz, la sabiduría, la bondad, la bienaventuranza eterna y la eternidad bienaventurada; que está en todas partes y siempre.

El prior y el prefecto de estudios del Bec-Hellouin ha entrado en la cámara secreta de su alma para obedecer el mandamiento del Señor (*Mt* 6,6) y buscar allí a su Dios. Entró con todas sus fuerzas, con el corazón y con la razón, para meditar en y gustar el Nombre de Dios que cierto día se ofreció a él y puso fin a un largo caos interior: “creemos que Tú eres aquello de lo que no se puede pensar nada mayor” (cap. II). Suplicó a Dios que le mostrara “que es *como* lo creemos, y que es a *aquello* que nosotros creemos” (*ibidem*); le pidió no que lo ilustrara sobre esas abstracciones que son la esencia y

<sup>78</sup> Profesor del Instituto Católico de París.

<sup>79</sup> De *Lettre de Ligugé*, N° 206 -1981 - 2. Tradujo: Hna. Paula Debussy, osb. Abadía de Sta. Escolástica (Victoria, Bs. As., Argentina).

la existencia, sino que iluminara para él, en la apropiación personal, el *Credo* de la Iglesia. ¡Que la Palabra de Dios, transmitida sin interrupción desde los tiempos apostólicos, se hiciera de alguna manera carne en él, que comenzara a orientar hacia el Rostro de Dios, que cesara de ser vocablos oídos y se volviera presencia de Dios, de ese Dios que se da a conocer por su Palabra!

En los capítulos II al IV, Anselmo ha llegado –por la gracia de Dios que da la inteligencia– a confesar que Dios es verdaderamente, y de una manera única. En los capítulos V al XIII, se ha esforzado por responder a la simple pregunta: “¿qué eres Tú, Señor Dios, (para ser) aquello de lo que nada mayor se puede pensar?” (cap. V). En el capítulo XIV, se interroga sobre lo que ha encontrado efectivamente. Buscaba el rostro de Dios, encontró ciertas *denominaciones* de Dios, ciertos atributos posibles para proposiciones de forma: creemos que *Tú eres esto*. Estas denominaciones no siempre son equivalentes: primero viene el Nombre revelado y su transcripción óptica– Tú eres *supereminente* por encima de todo lo que existe, luego seis denominaciones concretas –vida, luz...– que han sido todas reconocidas gracias al Nombre, por fin, que este conjunto ordenado de atributos es “en todas partes y siempre”. Curiosamente omite Anselmo las seis denominaciones que fueron el objeto de los capítulos VI al XI: sensibilidad y omnipotencia, incorporeidad e impassibilidad, misericordia y justicia, para retener solamente –al parecer– las denominaciones *concretas* que se relacionan con el deseo humano del verdadero bien. Vida, luz, sabiduría... designan perfecciones, *bienes* de los cuales el hombre desea participar al ver a Dios. Pues ver significa compartir lo que el otro posee como propio, oír que le dice: “todo lo que es mío es tuyo” (*Lc 15,31*). Los seis bienes retenidos son los que el capítulo XII, en una ecuación formal audaz, ha identificado con el pronombre “tú” que designa a Dios en la invocación:

Ciertamente todo lo que (tú) eres, no lo eres por algo sino por ti mismo. Tú eres la vida por la que vives; la sabiduría por la que sabes; y la bondad misma por la que eres bueno con buenos y malos, etc.

Dios es *por sí mismo* los bienes deseados, mientras que los seres existentes los tienen *por otra cosa*: esta diferencia cualitativa infinita es la posición de la negación *por trascendencia* que pertenece necesariamente a toda palabra humana sobre Dios. Dios es diferente de todo porque está más allá de todo; sólo a El pueden ser atribuidos, en la identidad, los bienes designados por las denominaciones abstractas. La identidad, sin embargo, no ha desplegado su movimiento propio; simplemente *apoyada* en el uso del verbo “ser”, no ha recaído sobre la expresión de los bienes. Dios es *la* vida, no aun la vida más allá de toda vida (*summa vita*). La cópula “es” no ha mostrado todavía que *contiene* el movimiento efectuado por el hombre hacia Dios, y sin duda, esa es la razón, de la pregunta.

3. Pero, si no has encontrado a tu Dios, ¿cómo es Él aquello que has encontrado, y que de Él has reconocido con tanta verdad cierta y verdadera certeza? Si lo encontraste, ¿de dónde procede que no sientas aquello que encontraste? ¿Por qué no te siente mi alma, Señor Dios, si ella te ha encontrado? ¿O no ha encontrado a aquel que ha hallado ser luz y verdad? ¿Cómo lo ha reconocido sino porque ha visto la luz y la verdad? ¿O ha podido reconocer enteramente algo tuyo, sino por medio de tu luz y tu verdad? Así, pues, si ella ha visto la luz y la verdad, te ha visto; si no te ha visto, no ha visto la luz ni la verdad. ¿O tal vez lo que vio es la verdad y la luz; y sin embargo no te vio porque te vio un poco pero no te vio a ti como eres?

¿Hay que interpretar estas preguntas angustiadas a partir de la frase “de dónde procede que no sientas aquello que encontraste”? ¿Y discernir, con el P. Henri de Lubac (“Seigneur, je cherche ton visage”, *Archives de Philosophie*, abril 1976, T. 39, *cahier 2*, pp. 213 ss.), la indicación del paso de la ejercitación racional a la aspiración mística, “a la vez más sumisa y más ardiente, más humilde y más fundamental”? Anselmo, después de haber llevado a buen término su trabajo de la inteligencia, percibiría sus límites; después de haber buscado a Dios a quien se puede reconocer por la inteligencia, desearía a Dios sensible al corazón. Esta lectura es, en realidad, por demás rápida y olvida que la distancia entre “ver un poco (*aliquatenus*)” y “verte como eres” (I Jn 3,2) es simplemente la distancia entre esta vida más acá de la muerte y la otra vida más allá de la muerte; olvida sobre todo que el centro del texto está constituido por una alternativa donde los dos bienes que son luz y verdad desempeñan un papel esencial. *La alternativa supone una distancia entre Dios y sus denominaciones:*

o Dios es diferente de sus denominaciones y el capítulo XII que llegó a la conclusión de la simplicidad de Dios, se derrumba, o este capítulo debe ser mantenido y la inteligencia de la fe no es más que un conocimiento *parcial* de Dios, incapaz de revelar la visión de su rostro. La alternativa es un dilema que parece cortar toda salida, incluso la de la sensibilidad, ya que Anselmo confesará, en el capítulo XVII, que no ve, no oye, no siente al Dios que él desea. ¿Habrà de limitar el deseo sus ambiciones, tendrá que renunciar el creyente a ver a Dios y contentarse con algunas migajas accesibles a su inteligencia? Semejante mutilación del hombre está igualmente excluida. ¿Qué queda entonces sino volver a la ecuación formal que ha identificado a Dios y los bienes, reinterpretarla desplegando el “eres” de la proposición que atribuye los bienes a Dios? La distancia que apareció entre el reconocer y el sentir deviene como el espacio abierto en esa identidad para el movimiento del hombre. En efecto, en el capítulo XVIII, Anselmo menciona nuevamente las denominaciones o bienes:

¿Qué eres, Señor, qué eres? ¿Cómo ha de reconocerte mi corazón? Ciertamente, eres vida, eres sabiduría, eres verdad, eres bondad, eres beatitud, eres eternidad, *eres todo bien verdadero*. Numerosos son esos bienes y mi inteligencia estrecha no puede abarcarlos con una sola mirada para gozar de todos a la vez. ¿Señor, cómo eres todos esos bienes? ¿Son partes tuyas, o más bien cada uno de ellos es todo lo que eres Tú? Pues todo lo que es unión de partes, no es perfectamente uno sino en cierta manera muchos y es diverso de sí; puede ser disuelto ya por un acto ya por la inteligencia: cosas ajenas a ti *de quien no se puede pensar nada mejor. Ninguna parte hay en ti, Señor, y tampoco eres muchas partes*, pero eres de tal manera uno y el mismo que en nada eres desemejante a ti; más aún, eres la unidad misma que ninguna inteligencia puede dividir.

Admirable profundización: hay que decir, al mismo tiempo y dentro del orden, que Dios es *todos* los bienes y que no es *ningún* bien, puesto que ninguno de los bienes es una parte de Dios sino el todo de lo que El es. Convenía identificar anteriormente Dios a los bienes, y así establecer una primera vez la negación por trascendencia; ahora conviene, y mucho, reconocer que dicha negación se establece en una proposición que implica, por su forma, una composición ajena a Dios. La forma permite pensar, por decirlo así, en un *todo*, cuyos bienes serían *partes (omnitudo perfectionum* en la filosofía del siglo XVIII), rebaja el alcance de la negación por trascendencia, vuelve a colocar a Dios en el conjunto de los seres existentes, contradice al Nombre revelado. Puesto que cada bien es idéntico al todo que es Dios, este último “todo” es un Todo sin partes, es decir, *un Todo más grande que el todo que es más grande que sus partes*. A este Todo, que no es el Todo porque es más allá del Todo, lo nombraremos: *Super-plenitud*, sobreabundancia que el hombre no puede ni abarcar, ni agotar, ni sintetizar. Diremos también que el reconocimiento de la Super-plenitud divina, como se efectúa gracias al Nombre, es el *redoblamiento* de la negación por trascendencia, entendiéndolo por “redoblamiento” que esta negación propiamente extraordinaria, niega necesariamente su propia expresión en el marco de este mundo y de nuestro lenguaje. La negación, al negar toda afirmación, niega su propia inscripción en el corazón de las proposiciones humanas. Dios no está solamente más allá de todo, sino aún más allá de ese más allá, no es solamente la vida, más aún, es la vida más allá de toda vida. En una palabra, el latín *summum* es de tal modo el superlativo de *super* que debe traducirse por sobreeminente y no por “supremo”. En este redoblamiento, todas las denominaciones de Dios, sobrepasadas, colmadas y reunidas, son la Super-plenitud más allá de lo pleno en una identidad que contiene desde ya el redoblamiento, o movimiento del hombre hacia Dios siempre más grande.

¿Habrà que anticipar el pensamiento de Anselmo agregando algunas observaciones? La novedad del *Proslogion* respecto del *Monologion* y a las Sumas de santo Tomás, que no sobrepasan a aquél, consiste en haber integrado realmente el movimiento del deseo humano al análisis de la nominación de Dios. Imposible hablar *de* Dios sin hablar del hombre, sin establecer una relación de Alianza que se expresa como plegaria *a* Dios. El monje de Bec jamás propone la cuestión de santo Tomás, vuelta a tomar por Karl Barth: ¿se distinguen las perfecciones divinas en Dios *secundum rem o secundum rationem*? Conservando sin cesar ante los ojos la prioridad de la relación del hombre con Dios, se contenta con retomar el tema de la simplicidad cuando confiesa que Dios Padre engendra un Hijo: “Eres tan simple que de ti no puede nacer otra cosa que lo que Tú eres” (cap. XXIII). La simplicidad de Dios es *summa simplicitas*, un más allá del uno y del múltiple.

4. Señor, Dios mío, Tú que me formaste y me reformaste, di a mi alma llena de deseo, qué otra cosa eres más allá de lo que ella vio, para que con toda pureza vea lo que ella desea. Se aplica para ver más y nada ve más allá de lo que vio, sino tinieblas. Sin duda, no ve tinieblas ya que en ti no las hay, pero ve que no puede ver más a causa de sus propias tinieblas.

Para medir el alcance del párrafo que precede al pedido de una palabra, nos hemos visto obligados a adelantarnos al vuelco que provocan este pedido y su respuesta. Entre la *simple* y la *doble* negación por trascendencia, existe el cambio de la angustia en confesión apacible de la incomprehensibilidad divina. El movimiento trazado evoca irresistiblemente el del capítulo 14 del Evangelio según san Juan, desde la pregunta de Felipe: “Señor, muéstranos al Padre y eso nos basta” (v. 8) a la respuesta de Jesús: “*Quien me ha visto a mí ha visto al Padre*” (v. 9). El que desea comienza por preguntar *lo que* Dios es además de las denominaciones ya reconocidas: ¿sería definible al modo de los seres existentes (o cosas de este mundo), por un conjunto de denominaciones esenciales? Para poder verlo, ¿sería cuestión simplemente de encontrar las denominaciones que faltan para que el conjunto esté completo, total? De ningún modo, pues el planteamiento de la pregunta contiene en sí mismo su propio desplazamiento y *el enunciado de la plegaria ya es la respuesta esperada*. ¿Qué puede haber más allá de lo que ya ha sido reconocido, y que contiene el atributo *summum* en su simple posición como “más allá de todo”, sino el más allá de todo más allá? La pregunta adopta un esquema espacial –¿qué Dios muestre más!–, presupone que pueda haber un conocimiento *parcial* y un conocimiento *total* de Dios, mientras que Dios es ya reconocido como totalidad de la vida, no como parte. La pregunta pone un límite contra el cual choca el que desea, proyecta ese límite inmediatamente en Dios, reconocido sin embargo como *incircunscriptible* (cap. XIII), espera que Dios conceda franquear ese límite, sabiendo desde ya que no hay límite para Dios. Necesariamente la plegaria reconoce que su objeto no es conforme a la verdad y por eso confiesa que no puede ver *más* de lo que ve, recuerda el versículo joánico: “Dios es Luz, y en él no hay tiniebla alguna” (1 Jn 1,5) y sitúa en sí misma las tinieblas.

¡Qué las tinieblas del no-conocimiento se vuelvan luz del conocimiento! Es suficiente recordar la autoridad bíblica para que suceda esta maravilla, para que, sin dejar de ser tinieblas, las tinieblas sean luz. Dios no necesita cambiar, como si en Él hubiera un cambio de las tinieblas a la luz, o, en términos bíblicos de la ira a la paciencia y a la gracia: quien debe cambiar es el que desea, éste es quien debe *dar otro significado a las tinieblas*. No es Dios quien rehúsa algo suyo al hombre es éste quien es radicalmente incapaz de ver más de lo que ve. Ve que Dios es más que todo, *ve que no puede ver más*; ve lo que Dios es en tanto que otro, ve sin ver. De este modo comprende que la formulación de su plegaria queda prisionera de un esquema espacial –más grande que– que no está en Dios, y que la negación por trascendencia debe *redoblarse*. El límite, aceptándose como tal, se quebrará, *devendrá pasaje al reconocerse como límite*, trampolín hacia Dios cada vez más grande. Entonces, lo que ve el que desea no es ya un conocimiento parcial, incompleto con respecto a un conocimiento total imaginario, sino un anticipo para un camino que avanza siempre hacia Dios. Las tinieblas ya no son el vacío abismal donde se pierde la mirada angustiada, sino el espacio indefinido, no recorrido aún, ofrecido al deseo por la generosidad de Dios. Como el redoblamiento es un cambio total, el lector piensa indefectiblemente en el célebre pasaje de Gregorio de Nisa sobre la tiniebla en la que entró Moisés al subir la montaña:

La voz divina concede lo que se le pide, por medio de las cosas que rehúsa, ofreciendo en pocas palabras un abismo inmenso de pensamiento; la munificencia de Dios le concede el cumplimiento del deseo; pero al mismo tiempo no le promete el reposo o la saciedad. Y en efecto, *no se habría mostrado a su servidor si esta visión hubiese sido* tal que hubiese detenido el deseo del vidente. Porque en eso consiste la verdadera visión de Dios, en el hecho de que el que levanta sus ojos hacia Dios no cesa jamás de desearlo (cf. *Vie de Moise* II, 232; SC 1 bis, p. 107).

Las tinieblas se han vuelto *la* tiniebla: el ojo no ve, pero al ver que no puede ver más, hace de esta tiniebla un llamado, que respeta la alteridad radical de Dios, quien “hizo de las tinieblas su velo” (Sal 18,12) y ensanchamiento cada vez más ancho del corazón.

5. ¿Por qué esto, Señor, por qué esto? ¿El ojo (de mi alma) está entenebrecido por su flaqueza o ennegrecido por tu fulgor? Ciertamente, entenebrecido en sí mismo y ennegrecido por ti. Oscurecido por su pequeñez y abrumado por tu inmensidad. Verdaderamente oprimido por su estrechez y vencido por tu amplitud. ¡Qué grande es aquella luz de la que saca su resplandor todo lo verdadero que ilumina al alma racional! Qué amplia es esa verdad en la cual es todo lo que es verdadero, y fuera de la cual, solamente la nada y lo falso. ¡Qué inmenso es Aquel que ve con una sola mirada todo lo que ha sido hecho, y por quién, y de quién y de qué modo todo ha sido hecho de la nada! ¡Qué pureza, qué simplicidad, qué certeza, qué esplendor hay allí! Ciertamente *más de lo que la creatura pueda reconocer*.

La súplica cede su lugar a la admiración, la angustia a una alabanza que sin cesar irá amplificándose hasta la asombrosa plegaria para obtener la esperanza y el gozo (cap. XXVI). La respuesta divina ha sido dada, no como una gracia que puede palpase sino como un cambio total en el hombre. Las tinieblas no sólo han cambiado de sentido al no ser ya proyectadas sobre Dios, sino que se han vuelto la consecuencia y el signo de una *desproporción*: la tiniebla en la que el hombre entra desde que está frente a Dios. “Llamamos inaccesible e invisible Tiniebla a la Luz inaccesible, porque trasciende la luz que se ve” escribía Dionisio (*Los nombres divinos*, VII,2; PG 3,869 A); y Anselmo, en el capítulo XVI que, constituye en la economía total del *Proslogion*, como un paralelo con el final del capítulo XIV, habla de la misma manera. Recordando que está escrito que “*Dios habita en la luz inaccesible*” (1 Tm 6,16), exclama:

¡Oh luz suma e inaccesible! ¡Oh verdad total y bienaventurada, qué lejos estás de mí que estoy tan cerca de Ti! ¡Qué remota estás a mi mirada, mientras que yo estoy tan presente a la tuya! En todas partes estás enteramente presente, y yo no te veo. En Ti me muevo y en Ti soy y no puedo llegar hasta Ti. Estás en mí y me rodeas y no te siento.

La *desproporción* entre lo amplio y lo estrecho, lo inmenso y lo pequeño, trae consigo ese *cambio total* por el cual el que desea trueca el límite en trampolín. Ya no es cuestión de captar a Dios con la mirada, de abrazarlo, sino de aceptar el ser tomado y abrazado por Él, el tener que moverse en Él. Al entrar en sí mismo, y haber atravesado la angustia, experiencia de un abismo original, el que desea reconoce que se interna más y más y continuamente en Dios. “Nada te contiene: Tú lo contienes todo”, dirá más lejos (cap. XIX). Esta confesión es la actitud filial.

Formalmente hablando, el enunciado de la desproporción es el *redoblamiento* de la negación por trascendencia señalado más arriba. Confesar que Dios es inmenso, fuera de toda medida y más allá de toda medida, mientras que el hombre es estrecho, por debajo de la medida, es idénticamente pensar la no-medida como una relación de más grande a más pequeño, expresarla según el esquema espacial de la magnitud. Puesto que el hombre, en su estrechez, puede siempre pensar en lo más grande, puesto que está estructurado por una dinámica de crecimiento hacia lo más grande, y ya ha reconocido que Dios posee la denominación de supereminencia *summum* o más allá de todo, el planteamiento de la desproporción es necesariamente el redoblamiento del esquema espacial, que comienza a actuar sobre sí mismo y a excluir su propia objetivación. En adelante, *el enfocado está más allá del enfoque*, el Dios a quien se reza desborda la plegaria, el objeto del pensamiento sobrepasa el pensamiento. Al pensar en algo mayor de lo que piensa, al pensar en un objeto mayor que el objeto en que pueda pensar, el hombre que tiene el deseo de Dios reconoce que “Dios está más allá de lo que decimos y concebimos acerca de Dios” (Sto. Tomás, *Suma Teológica* Ia., q. 1, art. 9, 3 m). Pensando en un más allá de su propio pensamiento del más allá, el hombre duplica la negación por trascendencia que pertenece a sus expresiones sobre Dios, comienza a situar a Dios no solamente “en los cielos” (Mt 6,9) sino “en lo más alto de los cielos” (Lc 2,14). El cambio total que ha efectuado san Anselmo en el párrafo precedente es este redoblamiento; inversamente, *el redoblamiento es un cambio total* pues la verdadera humildad sucede a la voluntad de dominio, y la limitación deja de ser objeto de impaciencia para tornarse pasaje. Redoblamiento y cambio profundo no se adquieren de una vez para siempre, como un dinero que se deposita; por el contrario, siempre se han de rehacer, siempre se han de

recomenzar, como ocurre con el constante balanceo de la súplica a la alabanza en el corazón de los Salmos.

Algunas observaciones resultarán útiles para despejar el acceso al carácter invisible e inefable de la respuesta de Dios en el ejercicio mismo de la oración. San Anselmo no ha citado explícitamente la Sagrada Escritura, pero sus frases remiten muy claramente a dos versículos del Nuevo Testamento: “Sin mí nada pueden hacer” (*Jn* 15,5) y “Todo es de Él y por Él y para Él” (*Rm* 11,36). No ha mencionado el nombre de Jesús, pero las dos denominaciones de luz y verdad están tan asociadas a la posibilidad de conocer a Dios que es imposible olvidar los dos versículos joánicos: “Yo soy la Luz del mundo, quien me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (*Jn* 8,12), y: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (*Jn* 14,6). La misteriosa desaparición del límite, que sin dejar de ser límite se vuelve trampolín y apertura hacia Dios “más grande” (*Jn* 14,28) parece el comentario de la enigmática expresión de Jesús: “Todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado” (*Lc* 14,11).

6. Por consiguiente, Señor, Tú eres no solamente aquello de lo que nada mayor se puede pensar, sino aquello que es mayor de lo que se puede pensar. Como en efecto, es posible pensar que algo sea así, si Tú no eres eso mismo, se puede pensar en algo mayor que Tú: y eso no se puede hacer.

Esta es la cumbre del opúsculo, el centro geométrico de su estructura literaria, lo que hemos denominado “curva esencial”. Dos frases, cuatro líneas, componen este enigmático capítulo XV que se da como la conclusión del precedente y confiesa la incomprehensibilidad divina, la *sobre incomprehensibilidad*. ¿Cómo leerlo en verdad sin multiplicar con anterioridad los análisis de detalle?

1° Junto a las denominaciones *concretas*, a las seis que han sido recordadas en el capítulo XIV: vida, luz, sabiduría, bondad, eternidad, beatitud y a las otras seis que fueron omitidas: sensibilidad e incorporeidad, omnipotencia e impasibilidad, misericordia y justicia, el texto hace uso de otras tres denominaciones que llamamos *formales* porque despliegan el movimiento contenido en el simple verbo ser que sirve de cópula a todas las proposiciones humanas sobre Dios: Tú *eres* la vida, la luz... Estas tres denominaciones están en este orden: el Nombre revelado que sirve de argumento único (*id quod majus cogitari nequit*), su transcripción óptica (*summum omnium solum existens per seipsum*), su desenvolvimiento hasta la confesión de la sobre incomprehensibilidad (*quiddam majus quam cogitari possit*). Para simplificar, diremos: Nombre I, Nombre II, Nombre III, y añadiremos que esta sucesión ordenada lleva la lógica interna del *Proslogion* y, por lo tanto, la condición de inteligibilidad del argumento impropiamente llamado “ontológico” (caps. II al VI).

2° Si el Nombre I es dado, al comienzo del capítulo II, al modo de “los primeros principios” evidentes por sí mismos, y ofrecido “cierto día” como regalo (*Prefacio*) y que puso fin a una interminable discusión interior, si el Nombre II es simplemente la repetición de la denominación utilizada incesantemente en el *Monologion*, el Nombre III tiene su génesis en el capítulo XIV. El capítulo XV no lo deduce a priori sino que lo supone, y así presupone en él el cambio total y el redoblamiento. Descubierta como la única salida posible a la angustia, el Nombre III contiene, en su formulación misma el redoblamiento: mayor de lo que se puede pensar, más grande que lo más grande que pueda ser pensable por el hombre.

3° La primera frase del capítulo XV enuncia que Dios no lleva *solamente* el Nombre I *sino también* el Nombre III. Expresa el paso del Nombre I al Nombre III y corresponde a la pregunta central del *Proslogion*: “¿Qué eres Tú, Señor Dios, de quien nada más grande puede ser pensado?” (cap. V). Como el Nombre I da a conocer a Dios de tal manera que signifique al hombre la prohibición de todo ídolo. “No habrá para ti otros dioses delante de mí” (*Ex* 20,3), como el Nombre III recoge el redoblamiento de la negación por trascendencia y manifiesta a Dios de tal manera de significar al hombre su *super-plenitud*, la frase desarrolla un movimiento desde el NO que Dios proclama frente a todas las vanidades inventadas por el hombre hacia el SÍ, más allá del sí y del no, que desde toda la eternidad Él dice al hombre en Jesucristo (*2 Co* 1,20). Desde el juicio de condenación hasta el juicio

de gracia y de protección, desde la prohibición de los ídolos vanos hasta el reconocimiento de la supertrascendencia: el movimiento puede ser comparado al de volcar una medalla del reverso al anverso, o, inversamente, de lo visible a lo invisible.

4° La segunda frase contiene la demostración *por el absurdo* de la verdad de la atribución a Dios del Nombre III: si Dios no llevara este Nombre, el hombre pensaría en algo mayor que Él y contradiría al Nombre I que lo coloca bajo una regla de pensamiento y le prohíbe todo ídolo. El Nombre I es al mismo tiempo un nombre que se abre sobre otro nombre excluyendo de alguna manera su posición como nombre último, y un operador. Es el punto de partida y el operador mismo del paso, en cuanto recoge, en una expresión compuesta por una negación, una inversión y un comparativo, el movimiento que el *Monologion* efectuaba desde los seres a Dios, por exclusión de toda limitación sobre sí mismo del conjunto de los seres. El Nombre I recoge, en nuestro marco simbólico del “más grande”, el *vector* del movimiento hacia Dios y expresa la negación por trascendencia como exclusión de toda limitación.

5° Si tal es la significación del Nombre I, explicación *como tal* del movimiento que todas las otras “pruebas” clásicas de la existencia de Dios trazan hacia Dios y no tematizan jamás, la demostración hecha en el capítulo XV remite necesariamente a la demostración célebre de los capítulos II al IV. Aquí san Anselmo se sirve del Nombre I para excluir toda limitación del X que lleva el Nombre a una simple existencia en la inteligencia, y allí la utiliza para excluir toda limitación del “más grande” a su espacialización inmediata. Si se puede pensar un ser de X a la vez en la inteligencia y en la cosa, reconocer su propio límite y pensar más grande que su propio pensamiento, estructurado éste también por el más grande, toda limitación de Dios a una existencia intra-mental y al *simple* “más grande” queda excluida como idolatría o elevación del hombre por encima de Dios (cf. cap. III). Las dos demostraciones son indisolubles: Dios es y no puede no ser en tanto que El es más grande de lo que se puede pensar; inversamente, Dios es super-incompreensible en tanto que es. La  *fuerza* del Nombre I, *tanta vis* responderá Anselmo a Gaunilon (cap. X) reside en este vínculo, en su posibilidad de manifestar el *redoblamiento* de la negación por trascendencia así como el *cambio total* operado por el hombre bajo la presión del mandamiento que le prescribe entrar en su cuarto para rezar allí al “Padre que ve en lo secreto”.

6° Si el Nombre I excluye su propia limitación y demuestra su propio paso al Nombre III, si este movimiento es el redoblamiento de una negación inaudita formulada sobre sí misma al formularse sobre toda afirmación, si un vínculo esencial queda así establecido con la demostración de que Dios es, la consecuencia para nuestro objetivo es grande.

Hemos sostenido que el Nombre III tiene su génesis en la necesidad humana de encontrar una salida a la angustia y que el cambio total de las tinieblas en *la* Tiniebla como Luz inaccesible es un acto del hombre que cambia la significación de las tinieblas y da vuelta la situación, hemos afirmado que la respuesta de Dios se comunica en el enunciado mismo de la pregunta y en su propia modificación. Está claro ahora que esta decisión del que desea no es una invención de su parte, sino la *respuesta* a aquel que se comunica de esta manera invisible, como Fuente de la libertad humana. Dios precede radicalmente al hombre de manera única: manifestándose *después* de la decisión libre que Él ha suscitado. Como si el hombre, topándose con las tinieblas y enfrentándose al vacío de su alma (cap. I), encontrase primero la salida, que es *salida hacia el más alto*, y luego confesase que esta salida le ha sido ofrecida gratuitamente. En sus obras ulteriores, san Anselmo no cesará de meditar estas maravillas de la gracia.

7° Los capítulos que siguen ofrecen la confirmación de esta lectura. Anselmo no solamente descubre, en el capítulo XVIII, que todas las denominaciones concretas de Dios –vida, luz, verdad...– son sobrepasadas, colmadas y reunidas en la Sobreplenitud que es Todo sin partes, Todo más allá del Todo, no solamente reconoce que en vez de querer hacer entrar a Dios en él, el hombre debe entrar más y más en Dios, sino que más aún todo su discurso acaba por recogerse en dos versículos escriturísticos: la revelación de Dios en la Zarza (“Yo soy lo que soy” *Ex* 3,14; *quod sit solus quod est et qui est* - cap. XXII) y el mandato de bautizar a todos los pueblos (“Bautícenlos en el nombre del

Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”, Mt 28,19; *quod hoc bonum sit pariter Pater et Filius et Spiritus Sanctus et hoc sit unum necessarium, quod est omne et totum et solum bonum* - cap. XXIII). La inteligencia de la fe que comienza donde cesan las citas de la Escritura conduce a los textos sagrados como a aquello que, desde el comienzo, atrae hacia la búsqueda y la reclama.

¿Podremos tal vez, provisoriamente y a modo de conclusión reunir estos siete puntos y ver, en el paso de la prohibición de los ídolos (Nombre I) a la apertura de la Super-trascendencia (Nombre III), en el cambio total del No del juicio en el Sí de la gracia, *una afirmación de Resurrección?* Si el capítulo XV despliega toda la fuerza del Nombre revelado a Anselmo y si el descubrimiento gratuito de este Nombre es presentado en el Prefacio como un paso de las tinieblas y del caos a la luz y al gozo, la hipótesis se impone como la única que respeta el pensamiento anselmiano como oración y pensamiento *en dirección* a Aquel que se ha revelado como Dios en la Resurrección de Jesús, “que se entregó por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación” (Rm 4,25). Está claro que el Nombre III –*quiddam majus quam cogitari possit*– habla de Dios colocándolo en relación al hombre que Lo piensa y Le reza. Al significar a Dios mientras significa al hombre la super-trascendencia que lo domina por todas partes, el Nombre en cuestión lleva consigo un redoblamiento negativo e implica el cambio total del hombre. Cuando las tinieblas se cambian en Luz enceguecedora, Luz que sobrepasa toda luz, cuando se inicia un movimiento hacia Dios, siempre más grande, entonces el Nombre que habla de Dios en relación a la facultad humana de pensar convierte el deseo en vestigio del Deseable, un vestigio tal que *el Deseo pertenece al Deseable*. Esta pertenencia expresa que todas las distinciones humanas entre el ser y la revelación de Dios han sido sobrepasadas: ella es otro nombre de la Alianza que Dios ha concluido desde siempre con el hombre, por ser Él –sin que haya habido ningún comienzo– el Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

Correlativamente, la plegaria que expresaba el deseo de ver se vuelve plegaria para esperar y desear, es decir *plegaria para rezar*.

Señor, por tu Hijo nos ordenas, más bien, nos aconsejas pedir y nos prometes que recibiremos para que nuestro gozo sea colmado. Pido, Señor, lo que aconsejas por el admirable consejero nuestro; que yo reciba lo que prometes por medio de tu Verdad, a fin de que mi gozo sea pleno. Dios veraz, pido recibir para que mi gozo sea pleno. Que entre tanto mi espíritu lo medite, y a partir de ahí hable mi lengua, que mi corazón lo ame, que mi boca lo proclame, que mi alma tenga hambre, y mi carne tenga sed de él, que toda mi substancia lo desee hasta que entre en el gozo del Señor, que es Dios Uno y Trino, bendito por los siglos. Amén (cap. XXVI).

Como la plegaria consiste en volverse hacia Dios con las manos vacías y transparentes, en ejercitar la relación filial hacia el Padre “más grande”, la fórmula “rezar para pedir” contiene el misterioso redoblamiento negativo que acompaña el cambio de la angustia en esperanza. El bien que se pide –*omne et totum et solum bonum* (cap. XXIII)– ya no es exterior al ruego como un lleno que viniese a colmar un vacío. Sin que las manos dejen de estar vacías –y el corazón– devienen, en su calidad de manos cada vez más vacías, y transparentes y levantadas hacia lo más alto, una señal de la Super-plenitud divina, la *comunicación misma de Dios al hombre*. Esta comunicación es el ser hijo en el Hijo, ser más allá del ser y del devenir porque es al mismo tiempo un tender –*se intendere*–. Más tarde, en sus tres diálogos sobre la verdad, la libertad y el pecado, Anselmo va a meditar este redoblamiento del “rezar para pedir” a través de una definición, también redoblada, de la justicia: “Conservar la rectitud de la voluntad por causa (*propter*) de la rectitud misma” (*de Veritate* cap. XII). Séanos permitido leer, en todas estas expresiones, una meditación del *logion* enigmático que Jesús pronunció, según san Marcos, después de haber arrojado los vendedores del Templo: “Todo lo que pidan rezando, crean que ya lo han recibido, y se les concederá” (Mc 11,24). La plegaria recibe lo que ya ha recibido para poder ser plegaria, lo recibe más allá de la medida –con añadidura– en una capacidad de ensanchamiento cada vez mayor en el interior de Dios, siempre más y más grande.

Si es verdad que el cambio de la angustia en esperanza, del límite en paso, se parece por *homología* al cambio de la súplica en alabanza que se encuentra en los Salmos, si Anselmo conoce las *Enarraciones sobre los Salmos* de aquel a quien llama “el bienaventurado Agustín” (*Monologion*, Prefacio), la curva

de los capítulos XIV y XV reproduce el paso de la *ausencia vacía a la ausencia colmada* donde los relatos de Pascua ven la presencia de Resurrección en el corazón del hombre. En el día de Pascua, la relación única y sobreeminente de Jesús con su Padre se abre como relación con Dios, permitida y ordenada al hombre. Y la relación del hombre con Dios se inserta en la relación del Hijo con su Padre “más grande” (Jn 14,28). Toda plegaria del hombre, todo deseo son “recapitulados” (Ef 1,10) en Aquel que es la Cabeza del Cuerpo, el único que agota la plenitud del sentido de los Salmos. Tal vez el Nombre revelado que “un día” se dio como regalo, sea un eco del “Nombre que está sobre todo nombre” (Flp 2,9) con que Jesús fue gratificado en razón de su obediencia. ¿Expresará tal vez que Dios no tiene nada mejor para damos que su propio Hijo, herido por nuestros pecados? La Resurrección se da como el despojamiento de la Cruz.

*Francia*