

RICARDO OSCAR DÍEZ

¿SI HAY DIOS QUIÉN ES?

UNA CUESTIÓN PLANTEADA POR SAN AN-
SELMO DE CANTORBERY
EN EL *PROSLOGION*

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 136: Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion*

© 2001. Ricardo Oscar Díez

Imagen de portada: San Anselmo de Cantorbery

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle o, nº 31. Mutilva baja. Navarra

ÍNDICE

NOTAS PRELIMINARES	5
1. Los pensadores medievales	6
2. Los pensadores modernos.....	11
3. Los pensadores contemporáneos.....	17
4. Preferencias y metodología	28
I. INTRODUCCIÓN AL <i>PROSLOGION</i>	33
1. Primera etapa.....	35
2. Segunda etapa.....	36
3. Tercera etapa	37

DIACRONÍA DEL TEXTO

II. PRÓLOGO O <i>PROOEMIUM</i> : HISTORIA DEL TEXTO	45
III. ACTITUD FRENTE AL TEXTO:	51
IV. SITUACIÓN VIVIDA Y NECESIDAD DE LA INVOCACIÓN	51
V. EL PRIMER NOMBRE DE DIOS. INTRODUCCIÓN AL ARGUMENTO ÚNICO	61
I. PRIMERA ETAPA. EL <i>ESSE</i> DIVINO	62
1. Capítulo II: La palabra sobre Dios.....	63
2. Capítulo III: La realidad	68
3. Capítulo IV: La imagen de la creatura.....	72
II. SÍNTESIS DE LA PRIMERA ETAPA: CAPÍTULOS II-IV.....	74

VI. SEGUNDO NOMBRE DE DIOS.....	77
I. SEGUNDA ETAPA: EL <i>SUMMUM BONUM</i>	77
1. Capítulo V: Segundo nombre de Dios	77
2. Capítulos VI a XI: La palabra sobre Dios	80
3. Capítulos XII-XIII: La realidad.....	96
4. Capítulo XIV: La imagen de la creatura.....	101
II. SÍNTESIS DE LA SEGUNDA ETAPA: CAPÍTULO- LOS V-XIV	107
VII. TERCER NOMBRE DE DIOS	111
I. TERCERA ETAPA: <i>EMINENTIA</i>	111
1. Capítulo XV: El Tercer Nombre de Dios	111
2. Capítulo XVI al XXI: La palabra sobre Dios	115
3. Visión de los dos grupos de tres capítulos.....	129
4. Capítulos XXII-XXIII: La realidad.....	131
5. Capítulos XXIV-XXVII: La imagen de la creatura	142
II. SÍNTESIS DE LA ÚLTIMA ETAPA	156
LECTURA SINCRÓNICA	
VIII. SÍNTESIS GENERAL DEL <i>PROSLOGION</i>	161
BIBLIOGRAFÍA.....	177

NOTAS PRELIMINARES

El argumento anselmiano vertido en el *Proslogion* es una de las cumbres del pensamiento humano. Su problemática, centrada en la cuestión de Dios, convoca nuevas lecturas que generan interesantes interpretaciones porque, como dice E. Gilson, "... corresponde a san

Anselmo el honor de haber sido el primero en dar una fórmula definida"¹. Filósofos, teólogos y literatos se han ocupado de este libro, algunos mostrando su erudición, otros, su ignorancia².

Investigar las interpretaciones realizadas a lo largo de la historia constituye una rica veta para el pensamiento, pero, en este libro, se ha preferido seguir la obra originaria porque sólo el contacto con las fuentes permite juzgar lo hecho por los intérpretes.

Sin embargo, porque no se puede dejar de justificar un nuevo incremento en la gran cantidad de escritos sobre el *Proslogion*, esbozaré las líneas seguidas por los intérpretes a lo largo de la historia. Siguiendo la convencional división de los períodos históricos sintetizaré lo que, por aceptación o rechazo, se ha escrito sobre el argumento anselmiano. En primer lugar, se verán algunos de los pensadores medievales que hablaron sobre él. A continuación, los filósofos de la modernidad que, al buscar probar la existencia de Dios, creyeron haber seguido o rechazado los pasos de la argumentación original. Finalmente, en el tiempo contemporáneo se abre un abanico de posibilidades. Junto a quienes mantienen los prejuicios modernos se encuentran los que volviendo a las fuentes comienzan a recorrer nuevos senderos. En todos los casos el paso por los intérpretes será sumamente limitado porque el objetivo del libro es mostrar, con la mayor fidelidad posible, lo dicho por Anselmo.

¹ E. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1952, 66.

² Entre los literatos se encuentra J. L. Borges en un escrito de 1960 llamado *Argumentum ornithologicum. Obras Completas*, Emecé, Barcelona, 1996, T. II, 165.

1. Los pensadores Medievales

Sabido es que Gaunilo fue quien primero cuestionó los capítulos II, III y IV del *Proslogion* pero pocos saben la ponderación que hizo al resto de la obra. Su intención fue dar mayor fortaleza a los primeros pasos del argumento para que la totalidad del texto adquiriera la veneración y alabanza que merece.

Este intérprete percibió lo escrito por Anselmo en el prólogo de su obra, esto es, haber encontrado un único argumento (*unum argumentum*) que sea suficiente para probar estas cuestiones que expone a lo largo de todo el libro:

- Ⓜ que Dios verdaderamente es (*quia deus vere est*);
- Ⓜ que es sumo de todas las cosas (*quia est summum bonum...*);
- Ⓜ cuanto creemos de la sustancia divina (*et quaecumque de divina credimus substantia*).

Sin embargo, aunque percibió la necesidad del todo perdió el contexto donde el discurso se inscribe. El horizonte contextual supone un hombre que orienta su mente hacia la contemplación de Dios, y así lo hace, porque cree en Él. De esta manera lo expresa Anselmo en el prólogo de la obra: “... de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigiri mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligiri quod creditum, subditum scripsi opusculum”³.

Confirma este contexto el título del primer capítulo (*Excitación de la mente hacia la contemplación de Dios*) y sus palabras finales (*porque sino creyese, no entendería*) que señalan la fe como el lugar desde donde debe iniciarse la búsqueda de la intelección. Así lo expresa también la indicación de lectura que titulaba la obra

³ Lo que puede traducirse: “... de esto mismo y de algunas otras cosas escribí el presente opúsculo bajo la persona del que se esfuerza por erigir su mente hacia la contemplación de Dios y del que busca entender lo que cree”. En esta frase el “sub” que antecede a la persona (*sub persona*) unido al “subditum” del opúsculo (*subditum scripsi opusculum*) señalan el contexto que se explicita con mayor claridad en el título original, el que fuera puesto como indicación para la lectura *Fides quaerens intellectum*.

originaria: *Fides quaerens intellectum*. Por tanto, la argumentación no puede entenderse sin el acto de fe en el que se apoya. El creer anticipa el *argumento único* que se inicia en el capítulo II y termina en el XXVI. La última palabra del libro dice *amen* y con ella se constata que todo el recorrido es una oración. De esta manera, el libro, a partir de su contexto, puede ser entendido como el orar de un creyente que excitado por la búsqueda de Dios, pide, desea y espera la concreción de ese encuentro.

Gaunilo al ponerse junto a quien no cree (*en pro del insensato*) abandona la fe requerida por el argumento. Mediante esa acción el monje de la abadía de Marmoutier no sólo cuestiona lo que no entiende, sino también rompe la fraternidad benedictina. Esta ruptura exige al prior de Bec un nuevo libro, el *De Grammatico*. En él, un maestro enseña mediante el diálogo a un alumno cómo debe fundar sus palabras y razones en la visión de realidad y, de qué manera, en la medida que los interlocutores contemplan las cosas indicadas, pueden crecer en la hermandad de los que buscan juntos la verdad.

La cuestión de Dios presente en el *Proslogion* se completa con la *Disputa con Gaunilo* y el *De Grammatico*. Obras que deben ser tenidas muy en cuenta si se quiere saber qué quiso decir el autor original. La mayoría de los intérpretes al no tener presentes el conjunto de estas obras no sólo limitan el argumento a los tres capítulos cuestionados por Gaunilo, sino también fundan en esta parte la aceptación o el rechazo de la argumentación.

Después de la vida de Anselmo su influencia casi no aparece hasta el s. XIII. La figura de Pedro Abelardo (1079-1142) deslumbró con su lógica el tiempo intermedio. Solo puede encontrarse, como lo expresa P. Vignaux, cierta continuidad en san Bernardo: “Como el problema de la inteligencia para el Prior de Bec, el problema del amor para el abad de Claivaux se plantea en el resurgimiento de una naturaleza caída”⁴.

En el siglo XIII la influencia de la ciencia experimental de F. Bacon hace que san Buenaventura retome el camino del *quia nisi credidero, non intelligam*. Estas palabras, que constituyen una variación agustiniana del libro de Isaías (7,9b), se encuentran para

⁴ P. Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, 57.

Anselmo mediadas por la experiencia, como lo expresa en la *Epístola a la Encarnación del Verbo*⁵. Se verá al abordar el *Proslogion* en qué consiste este libro como paso experiencial de la fe al conocimiento, pasaje que realiza el *experto*, es decir aquel que sabe porque ha experimentado en sí mismo la verdad de lo que cree.

La llegada de Aristóteles y de los árabes sirve a Juan de Fianza para confirmar la tradición cristiana haciendo notar los errores de los filósofos que quieren comprender sin fe. En el *Itinerario de la mente hacia Dios* se escuchan los ecos de Anselmo. En el capítulo cinco retoma los nombres del *Proslogion* y reúne las perfecciones divinas: “Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius: et omne tale est immensum”⁶.

Conocidas son también las citas que hace de diferentes capítulos del libro anselmiano en *Breviloquium* Parte VII, c. 6, 6-9⁷ y en *Collatio* V, dice: “Unde Deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus”⁸.

A partir de estas pocas palabras se comprende que san Buenaventura no sólo aceptó el argumento, sino también que realizó una detenida lectura de la obra anselmiana.

Se deja sin profundizar a Duns Escoto que busca *colorear* la argumentación⁹ y a Guillermo de Occam que tiene sus paralelos en la

⁵ Cfr. San Anselmo, *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, editorial du cerf, Ep. de Incarnatione Verbi I, T. 3, Paris, 1988, 208, r.5-8.

⁶ Así lo traduce el texto citado: “Ya que siendo perfectísimo nada puede pensarse mejor, ni más noble, ni más digno, por consiguiente mayor que él: tal ser es inmenso”. *Itinerarium mentis in Deum*, BAC, Madrid, 1968, T. I, cap. 5, n° 7, p.522.

⁷ **san Buenaventura**, *Breviloquium*, T. I, p. 454-458.

⁸ “De donde de Dios no puede pensarse el no ser, como prueba Anselmo”. en S. Anselmo, *Collationes in Hexaemeron sive illuminationes Ecclesiae*, Collatio V, 32, BAC, Madrid, 1972, T. III, p. 276.

⁹ En 1993 se realizó en Roma un Congreso Scotistico Internazionale. En las actas editadas por el Antonianum en 1995 se encuentran tres artículos que muestran la relación entre el argumento anselmiano y Duns Escoto. Ellos son: O. Rossi, “Duns Scotto lettore de Sant’Anselmo. A proposito dell’argomento ontológico”, en Vol. II, 749 y ss. J. M. Udina í Cobo, “Duns Esoto y el argumento anselmiano”, en Vol. II, 783 y ss. R. Díez, “Una hermenéutica de la interpretación escotista acerca del argumento único de San Anselmo en el *De primo rerum omnium principio*”, Vol. II, 807 y ss.

valoración del nombre, el conocimiento experimental y la importancia del creer. Intérpretes que se incluyen en la *Fe que busca al intelecto* porque como dice E. Gilson: “Fides quaerens intellectum: he aquí el principio de toda especulación medieval;...”¹⁰.

Pero fue la figura más relevante del siglo XIII, santo Tomás de Aquino, quien, según dicen muchos, se opuso a lo dicho por Anselmo.

El Aquinate retoma el *quo maius cogitari no potest* en *Suma Teológica* I, q.2, a.1, ad 2 y en *Suma Contra Gentiles* L. I, cap. X. Conviene recordar que en ninguna de estas citas aparece el nombre del autor o de la obra porque el interés del Doctor Angélico radica en querer demostrar si el ser de Dios es por sí mismo evidente¹¹.

Porque ambos lugares se encuentran contenidos semejantes me limito a transcribir solo la primera: “... que quien escucha el nombre de Dios no entiende que se signifique algo que mayor no puede pensarse, pues algunos creyeron que Dios es cuerpo. Y aún entendiendo ser significado esto que se dice, a saber aquello que mayor pensarse no puede, no sin embargo se sigue que entendiendo esto que se significa por el nombre, sea en la cosa natural; sino tan sólo en la aprehensión del intelecto. Ni se puede deducir que sea en la cosa, a menos que se dé que sea en la cosa algo que mayor pensarse no puede: lo que no es dado a los que sostienen que Dios no es”¹².

Estas palabras incrementadas por algunos tomistas posteriores han provocado el rechazo del *Proslogion* en una suerte de división y disputa con los que lo aceptan. Es casi inexplicable por qué la historia del pensamiento ha creído que estas objeciones eran suficiente para contradecir la argumentación de Anselmo. Se verá en este libro la riqueza perdida por no haberse escuchado bien lo escrito por el monje de Bec y, tal vez, después de concluir la obra se perciban mejor las coincidencias que unen a estos dos pensadores medievales.

Un rechazo tan arbitrario solo puede surgir de algo más profundo. Ciertamente ha influido haberse identificado el argumento cartesiano con el anselmiano. Identificación que, como se verá,

¹⁰ E. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, 16.

¹¹ La cuestión de la *Suma Teológica* es: “*Utrum Deus esse sit per se notum*”.

¹² Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q.2, a.1, ad 2, Ed. BAC., Madrid, 1964, 317

pone en un plano de igualdad cosas opuestas. Sin embargo, después de transcurridos muchos siglos se leen estas palabras de un reconocido pensador contemporáneo como es J. Maritain: “Cinco siglos antes de Kant, santo Tomás, al hacer resaltar la efectividad del argumento de san Anselmo, que no coincide enteramente con el argumento cartesiano, pero que es del mismo tenor, había refutado a Descartes sobre este punto esencial donde una prueba falsa de algo verdadero habría de apartar la metafísica de su curso durante los siglos venideros, resultando ser en efecto pernicioso como la negación de la verdad misma”¹³.

Pensemos algo de lo dicho por santo Tomás dejando resonar la dureza de estas palabras. Lo afirmado por el Aquinate va del nombre de Dios a la significación del *quo maius cogitari non potest*. Anselmo en su discurso realiza el camino inverso, desde la denominación hacia lo divino. En la dirección del Angélico se alude a los que creen que la divinidad es cuerpo y al *no hay Dios* afirmado en el *Proslogion* por el insensato. La marcha anselmiana tiene su punto de partida en la fe del creyente cristiano y desde ella pide la intelección. El Dr. Magnífico supone que se cree, y desde lo que se cree el pensamiento se dirige invocando a Dios como *lo que más grande no puede pensarse*. Con la invocación se busca el diálogo y para ello es conveniente llamar al otro por su nombre. Esta denominación recibida de la cultura exige tanto la interpretación de las palabras que la enuncian, cuanto la visión de la realidad que señalan. Interpretar lo escuchado y ver lo real constituyen los dos aportes que el pensamiento recibe y que para no disolverse en la contradicción debe unir en su intimidad.

El Dr. Angélico postula a continuación el paso del pensamiento a la realidad como había sido sostenido por Gaunilo en una de sus objeciones. En el desarrollo del texto se mostrará que Anselmo nunca sostuvo una argumentación de este tipo. La realidad no está ausente en el argumento, y por eso, el mismo autor termina la disputa con su primer y católico objetante recordando estas palabras de san Pablo en Rom. 1, 20: “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus

¹³ J. Maritain, *El Sueño de Descartes*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956, 90. El subrayado es nuestro.

obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables”.

Resumiendo: Santo Tomás cuestiona la primera de las tres denominaciones utilizadas por el pensamiento para denominar a Dios en el *Proslogion* y, al igual que Gaunilo, sale en defensa de los que no creen. El monje de Bec argumenta a partir de la fe del cristiano. El contexto del creyente está ausente en el primero, presente en el segundo. La intención de Anselmo es edificar con la palabra un diálogo orante con Dios, y de la oración se excluyen los que piensan que la divinidad es cuerpo. El Aquinate vuelve después a una de las objeciones de Gaunilo: el paso del intelecto a la realidad. Si lo sostenido por el argumento hubiese sido ese pasaje tendría razón J. Maritain al asociar la prueba anselmiana con el pensamiento cartesiano. Una diferencia radical los separa, para indicarla conviene dirigir la mirada hacia la época moderna.

2. Los pensadores modernos

Descartes es el pensador que, según muchos, retoma el argumento de Anselmo. Prueba que desligada de su fuente y fuera de contexto, ha permanecido limitada a tres capítulos y ha quedado interpretada como el paso del pensamiento a la realidad. Sin embargo, algunos historiadores sostienen también que nunca leyó el *Proslogion* y sus conocimientos se basan en las críticas de santo Tomás recibidas en su formación con los jesuitas. Convencida la historia de la filosofía que Descartes continuaba el núcleo del argumento anselmiano se abrió un camino que fue transitado, entre otros, por Malebranche, Leibniz, Spinoza y Hegel. En el extremo opuesto, pero con el mismo convencimiento, se encuentran los que rechazaron esa formulación racional, entre ellos se hallan principalmente, Locke, Hume y Kant.

Descartes habla de probar la existencia de Dios en la tercera y la quinta *Meditación Metafísica*¹⁴.

¹⁴ Como lo diremos más adelante en los capítulos II, III y IV del *Proslogion* no se habla de existencia sino de ser.

Al final de la *Tercera Meditación* dice: “Toda la fuerza del argumento de que me he servido aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no sería posible que fuese mi naturaleza tal como es, es decir, que hubiese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente, a saber, este mismo Dios cuya idea se da en mí; es decir, que posee todas esas perfecciones altísimas de que nuestro espíritu puede tener alguna ligera idea, sin poder comprenderlas, sin embargo; que no está sujeto a defecto alguno, ni tiene nada de lo que revela imperfección”¹⁵.

En la *Quinta Meditación* la prueba de la existencia de Dios radica en la idea de la esencia divina: “Sin embargo, fijando más la atención, me parece evidente que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, como de la esencia de un triángulo rectilíneo no es posible separar la igualdad de sus ángulos con dos rectos, o de la idea de una montaña, la de un valle; pues no repugna menos concebir un Dios, es decir un Ser soberanamente perfecto, privado de la existencia, o lo que es igual, privado de una perfección, que concebir una montaña que careciera de valle”¹⁶.

Basten estas pocas palabras para percibir que la prueba cartesiana radica sólo en el pensamiento porque su filosofía se inicia en el *cogito*.

Anselmo dice, al final del cap. II del *Proslogion* y en la disputa con Gaunilo, que no es lo mismo decir: *lo que más grande puede pensarse* que *lo que más grande no puede pensarse*. Comparando estas dos frases es fácil comprender que el primer enunciado radica solo en el intelecto porque ese es el lugar donde puede pensarse lo que es mayor. El segundo niega el poder del pensamiento y mediante esa negación puede abrirse a otros ámbitos de realidad. Aquel expresa el pensamiento cartesiano, este el anselmiano, la negación los opone y los separa.

La denominación de Anselmo está construida por tres elementos que no pueden faltar: el comparativo (*maius*), la negación (*nihil, non*) y un conjunto verbal formado por un verbo en voz pasiva y otro en voz activa. El verbo en voz pasiva permanece invariable, el de voz activa cambia del indicativo al subjuntivo y a

¹⁵ R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Clásicos PETREL, Buenos Aires, 1987, 146-147

¹⁶ R. Descartes, 163.

veces recurre a verbos similares al *potest* (*valet, nequit*). La acción es ejercida por el poder que en este caso se niega y recae sobre la pasividad del acto que no es otro que el mismo pensar (*cogitari*). Varias formas adquiere esta oración sin cambiar su significado, a veces la negación se acerca al comparativo: *nihil maius cogitari potest*, otras niega el verbo en voz activa: *maius cogitari non potest*. Mediante estas variaciones se señala hacia la realidad y hacia el pensar, dibujando la vinculación entre las palabras, las cosas y el pensamiento que sostiene el argumento.

El vínculo entre esos ámbitos impone ver en el texto, a veces una hermenéutica de la palabra, como se hace en el cap. II; otras, a la misma realidad, como se realiza en el III; finalmente, el discurso lleva, lo recibido por medio de la significación de las palabras y lo contemplado por la visión de las cosas, al pensamiento que crece cuando unifica esos aportes y se destruye cuando los mantiene en contradicción. Las palabras y las cosas anteceden al entender que aprende de ellas cuando las recibe y une. El pensar es en primer lugar pasivo, pasividad expresada por la voz del verbo: *cogitari*. Con ello se manifiesta ámbitos anteriores que por medio de la escucha y la visión son recibidos y aprendidos en la unidad del intelecto. El pensamiento es en primer lugar receptivo porque recibe del lenguaje y de la experiencia los elementos que lo construyen. Antecedentes que no se encuentran en la actividad del *cogito* cartesiano porque al iniciar sus reflexiones en el pensar, nada le es anterior. Basten, por ahora, estas palabras del cap. IV del *Proslogion* para indicar estas cuestiones: “Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur”¹⁷.

Si bien estos movimientos y vinculaciones deberán ser mostrados en el discurso anselmiano sirva lo dicho para comprender la diferencia esencial entre la argumentación de Anselmo y la edificada por Descartes. Confundir ambas pruebas constituye el error recibido de la modernidad que por desconocer al primero acepta o rechaza solamente la propuesta del segundo.

¹⁷ “De un modo se piensa una cosa cuando se piensa la voz que la significa y de otro cuando se entiende eso mismo que la cosa es”. S. Anselmo, *Proslogion*, T. I, cap. IV, p. 248, r. 18-19

Por tratarse de argumentos diferentes digamos solamente que Malebranche continúa el pensar cartesiano agregando que lo finito sólo puede verse desde lo infinito y que Leibniz le añade su conocida corrección.

Entre los que rechazan la prueba de la existencia de Dios se destaca la figura de Kant. Muchos historiadores marcan aquí el inicio del nombre *argumento ontológico* pero pocos se detienen a distinguirlo de la prueba anselmiana. En la gran mayoría de los intérpretes perdura la creencia de que Descartes continúa a Anselmo y la distinción se opera con el rechazo kantiano. Sin embargo, Kant tampoco leyó el texto original ni siquiera conoce el nombre del autor por lo que su rechazo recae también sobre la argumentación cartesiana.

Para no entrar en consideraciones mayores que deberían hacerse cargo de lo que este pensador entiende por *ser*, retengo solo estas palabras de la *Crítica del Juicio*: “La prueba ontológica de la existencia de Dios por el concepto de un ser primero es: o bien la que de predicados ontológicos(...) concluye a la existencia absolutamente necesaria, o la que de la necesidad absoluta de la existencia de una cosa, sea la que sea, concluye a los predicados del ser primero(...) Ambas exigencias creyose encontrarlas en el concepto de la idea ontológica de un ser supremamente real, y así nacieron dos pruebas metafísicas.

La prueba que pone a la base un concepto de la naturaleza meramente metafísico (la llamada propiamente ontológica) sacada del concepto del ser supremamente real la conclusión de su existencia absolutamente necesaria, pues (según dice la prueba), si no existiera, le faltaría una realidad, a saber, la existencia. La otra (llamada también la prueba metafísica cosmológica) sacada de la necesidad de la existencia de una cosa(...) No es aquí necesario descubrir el sofisma de ambas conclusiones...”¹⁸.

Conocida es también la distinción kantiana entre los 100 táleros reales y posibles. Algunos la han relacionado con la imagen de la *isla perdida* utilizada por Gaunilo. Ciertamente ambos ejemplos se apoyan en el paso del intelecto a la realidad, pasaje que el mismo Anselmo rechazara porque su argumento no se edifica de esa ma-

¹⁸ I. Kant, *Crítica del Juicio*, Ed. Austral, Madrid, 1999, Nota general a la teleología, 475.

nera. Si así fuera, debería probarse la existencia de esa cosa, pero no es esta la prueba del *Proslogion*. Cuando el discurso anselmiano en el capítulo III mira hacia la realidad indica que *lo que mayor no puede pensarse* es aquello de *lo que no se puede pensar el no ser*. Y porque los 100 táleros reales o posibles, no son 101, y la isla perdida o encontrada, no es el continente, de ellos siempre *se puede pensar el no ser*. La negación vuelve a hacerse presente señalando hacia lo que por no ser contingente *no puede pensarse no ser*.

La interpretación condiciona la traducción. Durante mucho tiempo el *esse* utilizado por Anselmo fue traducido como existencia y aquella frase decía de Dios que *no puede pensarse no existir*. Ante esta afirmación no se ve por qué tal cosa no pueda ser pensada. Debería entonces probarse primero que existe para luego comenzar a pensar.

Pero el autor medieval no habla de existencia divina porque es el *esse* lo que lo ocupa. Anselmo no utiliza esa palabra porque está antecedida del prefijo *ex* que denota procedencia y dependencia, acciones que no corresponden a lo que no procede ni depende. Solamente lo creado existe, Dios no, porque simplemente *es*. Este equívoco está muy difundido y pocos han reparado en él. El autor del *Proslogion* se hace cargo en el capítulo V de ese libro del existir divino diciendo ... *solum existens per seipsum*. Dios es *el que existe solo por sí mismo*, de manera tal que su existir recae sobre la mismidad de quien se da a sí mismo su propio existencia. En ese lugar, después de haber alcanzado el *esse*, comienza a mostrar los atributos divinos.

El lector atento podría preguntar: ¿si el *ser* se alcanza en el capítulo IV no culmina allí el argumento?. La argumentación anselmiana no termina con el *esse* porque recorre todas las tareas del pensamiento: discernir, definir y entender. Si falta alguna de esas acciones no hay propiamente saber, como muy bien lo expone X. Zubiri en su libro *Naturaleza, Historia y Dios*¹⁹. En la necesidad cumplir con cada una de esas ocupaciones, el *Proslogion* en los

¹⁹ Cfr. el trabajo de X. Zubiri, *¿Qué es saber?*, publicado en *Naturaleza, Historia y Dios*, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1948, 45-71. En las dos últimas páginas dice: “Resumiendo: el saber humano fue, en un principio, un *discernir* el ser del parecer; se precisó más tarde, en un *definir* lo que es; se completó, finalmente, en un *entender* lo definido...”

capítulos que van del II a IV discierne el ser del no ser. Entre el V y el XIV define lo que algo es separándolo de lo que no es. En la primera parte el no ser es la nada que se opone absolutamente al ser, en la segunda es lo otro que ayuda a la definición limitando lo que es. Al definirse algo se descubren los atributos, en este caso, los divinos que se muestran mediante la separación entre lo creado y lo no creado. De esa manera, la definición marca los límites que, en este caso, distinguen al Creador de lo diferente, la creatura. En la tercera parte el pensar busca entender, esa actividad se realiza desde el capítulo XV hasta el final. Pero, porque lo divino no puede ser entendido por el pensamiento humano, el lenguaje negativo lo busca como inefable, infinito, indivisible unidad e interminable inmensidad. El exceso de lo innombrable se mantiene inaccesible hasta que por la Revelación se comprende que lo imposible para el hombre es posible para Dios. Se descubre entonces la generosidad de quien se da a conocer revelando sus nombres y que, a pesar de su inaccesibilidad, se presenta a los que lo buscan. Se cumple al final el diálogo buscado y el libro alcanza el gozo de los elegidos. El argumento no termina en el capítulo IV no sólo porque no responde aún a las tres propuestas de Anselmo en el prólogo, sino también porque el pensar debe recorrer todas sus tareas: discernir, definir y entender quién es Dios.

Un párrafo aparte entre los pensadores modernos merece Hegel porque es uno de los que más ha citado a Anselmo²⁰. Las principales menciones se encuentran en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*²¹, *Lecciones de historia de la filosofía*²² y *Lecciones sobre filosofía de la religión*²³. En la *Enciclopedia* cita tres veces al

²⁰ Según algunos, Hegel contaba con esta edición francesa que sus citas manifiestan haber leído: *Anselmus C. Opera, Secunda editio, correcte e aueta, Paris, 1721*.

²¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. (1930) Meiner. Hamburg. 1991. En versión castellana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Ed. Alianza, 1997.

²² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Vorlesungen. 6. Meiner. Hamburg. Versión castellana: *Lecciones de historia de la filosofía*. Trad: W. Roces. México Fondo de Cultura Económica. 1997. T2.

²³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Die Vollendete Religion. Band 3. Meiner. 1995. (Der ontologische Beweis. Nach der Vorlesung von 1831. S271-276). Versión castellana: *Lecciones sobre filosofía de la*

autor medieval. En el Prólogo a la Segunda Edición hace una referencia al *Cur Deus homo*. En una nota y comentario al párrafo 78 hace una nueva mención. Finalmente en el comentario al párrafo 193 refiere al *Proslogion*. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía* Hegel presenta la vida de Anselmo y luego comenta sintéticamente el *Proslogion*. En las *Lecciones sobre filosofía de la religión* lo menciona para introducir el problema de la *prueba ontológica*.

Entre los seguidores de Hegel importa mencionar a D. Henrich que hace un estudio de las distintas pruebas de la existencia de Dios a partir de la modernidad. Su trabajo es sumamente exhaustivo y trata sobre la influencia que ha tenido la prueba ontológica en el pensamiento moderno²⁴.

Un libro interesante y novedoso es el de U. Guzzoni porque permite encontrar nuevas vías de comunicación entre el pensador moderno y el medieval al relacionar la *Ciencia de la Lógica* con el *Proslogion*²⁵. En el punto B de su tesis se ocupa de *La prueba ontológica de Dios y la Ciencia de la lógica de Hegel*. Guzzoni interpreta que Hegel mediante el pensar especulativo retoma la unidad entre concepto y ser que la filosofía de Kant había lesionado. Anselmo se situaría entre estos dos pensadores.

Estas referencias indican la importancia que tuvo para el pensamiento moderno el argumento ontológico. Pero, a pesar de la convicción de los filósofos, esa argumentación no coincide con la prueba anselmiana. Se espera que el aporte de este libro colaborare indicando esas diferencias no solo para corregir equívocos sino también para abrir nuevos caminos de investigación.

3. Los pensadores contemporáneos

Muchas y diversas opiniones se juegan en nuestra época. Sin embargo, la mayor parte de lo escrito continúa atado a la tradición

religión. Trad. Ricardo Ferrara. Alianza. Tomo 3 (La prueba ontológica. Después de la lección de 1831).

²⁴ D. Heinrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Dein Problem und sein geschichte in der Neuzeit*, Mohr, Tübingen, 1967.

²⁵ U. Guzzoni, *Werden zu sich*, Alber, Freiburg/München, 1963.

moderna y se sigue hablando del argumento anselmiano como una prueba racional²⁶. Muchos tienen palabras encendidas, algunos en contra como Maritain, otros a favor. Entre estos encontramos a S. Breton diciendo: “Es posible –pero yo estoy lejos de estar seguro– que la terna del léxico alemán: *dichten, denken, danken*, envía a una raíz común, como se observa en el texto del argumento anselmiano”²⁷.

Algunos son grandes y reconocidos medievalistas que deben ser tenidos en cuenta. Entre ellos no se puede dejar de reconocer la importancia de E. Gilson y rescatar algunas de sus palabras: “... si, en efecto, dejamos el mecanismo técnico de la prueba del Proslogion, por el cual no profeso demasiada admiración, veremos que aquella se reduce esencialmente a lo siguiente: que existe un ser cuya necesidad intrínseca es tal que se refleja en la idea misma que de él tenemos. Dios existe en sí tan necesariamente que, aun en nuestro pensamiento, no puede no existir: *quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse*”²⁸.

En estas palabras, que terminan con una cita del cap. IV del texto anselmiano, y que el autor reconoce en la nota número 29 como *la primera frase del capítulo que sigue al argumento ontológico*, se encuentra la influencia que recorre la modernidad. La interpretación de Gilson mantiene el argumento en los capítulos II a IV y su contenido no difiere de la prueba cartesiana.

Esta reducción cuantitativa perdura también en quienes están a favor. Ciertamente leen el texto original pero la interpretación histórica es tan fuerte que condiciona su lectura. Alexandre Koyré, Jules Vuillemin y Joseph Moreau son algunos de los que entienden que el argumento está en esos tres capítulos.

Para ordenar las muchas opiniones existentes centrare la mirada en un coloquio realizado del 3 al 6 de enero de 1990 en Villa Mirafiori, donde se reunieron 46 pensadores para exponer sobre el ar-

²⁶ Cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1948,363

²⁷ S. Breton, *Deux Mystiques de l'Excès: J. J. Surin et Maître Eckhart*, du Cerf, Paris, 1985, 177

²⁸ E. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, 66-67. El subrayado es nuestro.

gumento. Las actas de ese encuentro reunido por el Instituto de Estudios Filosóficos “Enrico Castelli” y la cátedra de Filosofía de la Religión de la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Roma I “La Sapienza”, fueron publicadas en *Archivio di Filosofia*, Anno LVIII, 1990, N. 1-3.

Variadas fueron las interpretaciones que solo podrán ser brevemente desarrolladas. Franceses, alemanes, italianos, ingleses y holandeses se contaron entre sus participantes. Paul Ricoeur, Paul Gilbert, J. L. Marion, S. Breton y M. Henry fueron algunos de los invitados que sostuvieron diversas posturas.

En contra del argumento se puso M. Henry con su ponencia: “Acheminement vers la question de Dieu: Preuve de l’être ou épreuve de la Vie”²⁹. Ese escrito adquiere mayor importancia porque fue incorporado posteriormente, casi con las mismas palabras, en su libro *C’est Moi La Vérité. Pour une philosophie du christianisme*³⁰. Este autor se opone al acceso a Dios que, según él, fuera sostenido por Anselmo. Las palabras que sintetizan su postura dicen: “Que el acceso a Dios no puede cumplirse en el pensamiento y por él, y en el pensar racional menos que en ningún otro, he aquí lo que vuelve absurdo el proyecto mismo de reclamar una prueba de la existencia de Dios”³¹

A las cuestiones planteadas por M. Henry he contestado en un artículo publicado en la Revista *Patristica et Medievalia*³². Para no extenderme remito a ese escrito y sólo señalo que Anselmo no propone el acceso a Dios sino la excitación hacia Él. Excitación orante que atraviesa la noche y que alcanza su claridad mediante la revelación de un Dios que quiere volverse accesible al hombre. Según la interpretación que hago en este libro muchas de las cosas sostenidas por M. Henry en *C’est Moi La Vérité* coinciden con las afirmadas del autor medieval. Si este autor hubiese leído con menos prejuicios el *Proslogion* habría percibido esas coincidencias,

²⁹ M. Henry, *Archivio di Filosofia*, Anno LVIII, Italia, 1990, N. 1-3, 521-531.

³⁰ M. Henry, *C’est Moi La Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Ed. Seuil, Paris, 1996.

³¹ M. Henry, *Archivio di Filosofia*, 194.

³² R. Diez, “El acceso a Dios y la Prueba de su existencia. Un diálogo entre M. Henry y Anselmo de Cantorbery”, *Rev. Patristica et Medievalia de la Sección de Estudios de Filosofía Medieval*, Universidad de Buenos Aires, Volumen XIX, Buenos Aires, 1998, 65 y ss

pero la influencia de la interpretación recibida por medio de la cultura es muchas veces decisiva y condiciona nuestro modo de leer.

Entre quienes no se oponen al argumento se encuentra S. Breton³³. Este pensador habla de una tipología que refiere a tres modos de argumentar. En el primero se ocupa de Anselmo y distingue en el texto anselmiano tres actos: 1º) el acto de elevación que se encuentra unido indisolublemente al *du plus grand que l'on puisse penser*; 2º) el acto subsecuente de lo pensado; 3º) el acto terminal de restituir las gracias, y entre paréntesis cita estas palabras del capítulo VI del texto anselmiano: *gratias tibi, domine, gratias tibi*. Un poco más adelante ofrece en su ponencia algunas aproximaciones fenomenológicas donde sostiene la idea de perfección en Anselmo.

Conveniente es señalar el cambio de las palabras antes citadas (ver nota 27): “Yo he creído, antes, que las tres frases del argumento anselmiano tendrían alguna correspondencia con los verbos alemanes *dichten, denken, danken*, a los que yo asignaba, engañado por la asonancia, una raíz común. El uso que hace Heidegger, contrariamente a esto que yo suponía, no permite develar ninguna influencia del *Proslogion*”³⁴.

A pesar de estos cambios se percibe, en la ponencia de este renombrado pensador, la confusión de lo dicho por Anselmo con la argumentación cartesiana. Ello se muestra no sólo porque cuando cita, buscando señalar el acto de elevación, pierde la negación, sino también porque acusa una idea de perfección que no se encuentra en el pensador medieval. Al leer estas cosas se comprende la fuerza de las interpretaciones que, como herencia cultural, condicionan la lectura.

No se puede dejar de comentar la ponencia de P. Ricoeur que se titula: “*Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques?*”³⁵. En la nota nº 2 de su artículo reconoce la influencia de M. Corbin, porque había estado reunido con él pidiendo asesoramiento para escribir su ponencia. La búsqueda del diálogo manifiesta la pru-

³³ S. Breton, *Archivio di Filosofia*, 665-677

³⁴ S. Breton, *Archivio di Filosofia*, 667.

³⁵ P. Ricoeur, *Archivio di Filosofia*, 19-42.

dencia del invitado, junto al reconocimiento tenido por quien no estuvo presente.

Lo dicho por Ricoeur se ocupa de los nombres I y II que M. Corbin encuentra en el escrito de Anselmo. Ve las implicancias entre estas dos denominaciones y llega hasta el capítulo XIV del *Proslogion*. En el juego entre esos nombres percibe el funcionamiento del argumento pero sigue pensando que el mismo se encuentra en los capítulos II, III y IV³⁶. Después de esa primera parte su texto se dirige a las fuentes bíblicas donde muestra primero la auto-presentación de Dios y posteriormente la contestación a esa auto-presentación.

El interés de la ponencia de Ricoeur para este libro se centra en las interpretaciones de M. Corbin y porque este será el interlocutor principal durante mi lectura del *Proslogion*, no entraré en el contenido de la exposición. Solo conviene remarcar que ese estudioso de Anselmo ha sido el gran ausente del coloquio porque ha sido el más citado por los expositores.

Otro invitado al Encuentro fue J. L. Marion. Para no penetrar lo que este pensador llama *fenómeno saturado*, centraré mi mirada en la nota n°21³⁷ de su ponencia, porque ella ofrece interesantes sugerencias.

El expositor alude ahí a la disputa entre E. Gilson y K. Barth. El primero niega que *id quo nihil maius cogitari potest* pueda ser considerado un nombre divino como afirma el segundo³⁸. En una cita dentro de esa nota afirma el ponente que no es necesario ser un gran exégeta para darse cuenta que nunca se ha denominado a Dios con esas palabras en las Escrituras. Los teólogos medievales se han ocupado de esta cuestión afirmando también que lo así denominado sigue a la obra de Dionisio *De divinis nominibus*. Este nombre, opina Marion, debe mantenerse a pesar de la radicalización que Corbin hace de la tesis barthiana. Sin embargo, el autor

³⁶ “Du même coup, on comprend rétrospectivement comment fonctionne l’argument des chapitres II et IV...”. J.L. Marion, *Archivio di Filosofia*, 23.

³⁷ J. L. Marion, *Archivio di Filosofia*, 51

³⁸ La misma cita aconseja ver *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München 1931, y la trad. Fr, par J. Corrèze, *Saint Anselme, Fides quaerens intellectum, La preuve de l’existence de Dieu*, Neuchâtel/Paris 1958, libro que fuera posteriormente reeditado con un prefacio de M. Corbin, Genève, 1985, en particular las páginas 69 y ss.

de la ponencia reconoce también que, a la luz del *Corpus dionysianum* y de la teología de los nombres divinos, lo dicho por Corbin no parece imposible porque asienta las tres vías (afirmativa, negativa y eminente) sobre tres pretendidos nombres divinos disimulados o diseminados en el *Monologion* o en el *Proslogion*.

Sostendré en este libro que el *id quo nihil maius cogitari potest* no es un nombre emanado de las Sagradas Escrituras sino del medio cultural habitado por Anselmo. Por ser un nombre surgido de la cultura permanece como un grito del hombre que busca por medio del pensamiento dialogar con Dios. Sin embargo, el cumplimiento del diálogo solo puede realizarse cuando lo divino revela sus nombres y, así como antes el pensar humano busca nombrarlo, ahora lo conoce porque Él mismo se ha dado a conocer. Estas nominaciones edifican el argumento sobre un eje nominal. Mediante tres nombres el hombre se excita invocando a Dios, y lo nombra porque al llamarlo se exige la respuesta de aquel a quien se dirige la palabra. En el Antiguo y en el Nuevo Testamento se revelan los dos nombres que cumplen el diálogo buscado. Los capítulos XXII y XXIII del *Proslogion* introducen las denominaciones reveladas que provocan el gozo final, alegría que motivó la escritura de ese libro.

En esa misma nota Marion agradece y reconoce lo descubierto por Corbin. Sin embargo, así como Ricoeur no recorre los tres nombres encontrados por el anselmiano, éste no sigue el orden que aquel encuentra en el texto de Anselmo. Por eso, este ponente puede hablar de nombres *disimulados o diseminados*, cuando, en verdad, están en una ordenación que promueve al diálogo.

Un renombrado anselmiano también fue invitado al Encuentro, Paul Gilbert. Su ponencia pasa de la argumentación a la necesidad para volver luego a recorrer el sentido inverso, desde lo necesario hacia el *argumento ontológico*. A partir de ese marco piensa el ser divino. En primer lugar agradece a M. Corbin la diferencia entre *cogitari* y *intelligere*, luego se encamina hacia la Trinidad señalando en ella el *unum necessarium*. Sin embargo, dado lo limitado de la exposición pierde muchos detalles en su recorrido.

Otros asistentes al coloquio citan a K. Barth, Gaunilo, santo Tomás, Heidegger, Hegel, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling, M. Eckhart, Kierkegaard y Pascal; en sus ponencias introducen aportes interesantes pero pocos se mantienen en las palabras del texto anselmiano.

Abandonando ese Encuentro, merece una dedicación especial Etienne Gilson, no sólo por su dedicación a la Filosofía Medieval, sino también porque Marion ha resuelto demasiado rápido la disputa con Karl Barth.

Para mostrar su postura tomaré el artículo de *Archives D'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* donde se expone las cuatro últimas clases del curso de 1934 en el *Collège de France* sobre *La doctrine de saint Anselm*. En ese lugar Gilson no solo muestra su interpretación del argumento, sino también toma posición respecto de Karl Barth y de P. Anselm Stoltz.

Lo que el autor dice del *Proslogion* se encuentra bajo el título *Existencia y Verdad*. En ese lugar se hace cargo de lo que entiende es la objeción clásica: "... saber si se puede o no hacer sacar la existencia de una cosa, sea esta Dios, de la idea de esa cosa"³⁹.

Supone, a continuación, la validez de este cuestionamiento desde una teoría del conocimiento, perspectiva que juzga ausente en el autor medieval: "Cuestión que Anselmo no podía ponerse, porque no tiene teoría del conocimiento que requiere la experiencia sensible como su fundamento necesario"⁴⁰.

Con el supuesto de esta ausencia afirma Gilson la existencia en el *Proslogion* de una epistemología. Ausencia y presencia que resultan para este pensador el inconveniente más grave de las refutaciones.

Conforme a esta herencia acusa al autor medieval de conocer solo dos dialécticas: una que reduce el contenido del pensamiento a las voces y otra, a lo que encuentra en las cosas. Nominalistas y realistas son los nombres como, según Gilson, conocemos estas dos reducciones presentes en el pensamiento de Anselmo.

Siguiendo estas afirmaciones rescata del cap. IV del *Proslogion* las palabras, ya citadas, que diferencian a la *vox* de la *res*. Para aclarar su interpretación pone junto a la noción de Dios la de fuego y agua. Estas palabras no están en el texto anselmiano y basta ir al lugar indicado por Gilson para percibir cómo fuerza lo escrito procurando dar validez a su interpretar. Para apreciar mejor su esfuer-

³⁹ E. Gilson, "*Sens et Nature de l'argument de saint Anselm*", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1934, 6.

⁴⁰ E. Gilson, "*Sens et Nature...*", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1934, 6.

zo lo cito en su idioma original: “Ainsi que lui-même le dit au chapitre IV du Proslogion, quand on pense au “feu”, ou à l’“eau”, on peut entendre par là, soit des mots, soit des choses”⁴¹.

En el desarrollo que equipara fuego, agua y Dios, el intérprete asegura un poco más adelante: “... si no se tiene un concepto empírico de Dios, no hay nada de donde se pueda traer su existencia... Nosotros encontramos el concepto de Dios en la experiencia sensible... como recibimos del fuego la noción de fuego y del agua la noción de agua, recibimos nuestra noción de Dios de la revelación”⁴².

A partir de estas palabras Gilson no puede dejar de afirmar que la fe es la que enseña y el creyente sólo tiene que aceptarla. En esto consiste, para él, el origen de la prueba. Alcanzado el origen se pregunta a continuación: “¿demuestra lo que se propone?”.

En este camino indica lo que, según este medievalista, Anselmo cree haber probado: “... que el “aliquid quo maius cogitari non valet” existe, y que no existe solamente “in intellectu”, sino también “in re”⁴³.

Con el fin de probar la demostración argumental incorpora el *De Veritate* rescatando de este libro solamente dos ideas: la rectitud y el hecho de que no existe más que una sola verdad: Dios. En la lectura que hace de este texto no contempla ni la cuestión de la justicia (cap. XII), ni el movimiento textual que el libro aporta. La movilidad del discurso es aquí esencial. El escrito anselmiano se construye a través de un camino ascendente que atraviesa la verdad en el hombre, el mundo y Dios. En el hombre se ocupa de la verdad de la enunciación, del pensar, de la voluntad, de la acción y de los sentidos; en el mundo, de la verdad de la esencia y la existencia de las cosas; en Dios, de la causalidad de la verdad y su definición, la respuesta de la voluntad libre como acción justa, y, la única y

⁴¹ E. Gilson, “*Sens et Nature...*”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1934, 7.

⁴² E. Gilson, “*Sens et Nature...*”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1934, 8.

⁴³ E. Gilson, “*Sens et Nature...*”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1934, 9.

misma verdad que reúne los movimientos en la quietud de la Suma Verdad⁴⁴.

De este libro Gilson utiliza sólo la rectitud en la enunciación y el pensamiento, y el movimiento causal de la verdad. En el marco de sus reflexiones acepta que san Anselmo describiera el universo de su pensamiento y lo sintetiza del siguiente modo: “Hay proposiciones enunciadas en el discurso; para ser verdaderas deben hacer eso para lo que ellas han sido hechas, es decir, expresar exactamente eso que es el pensar del cual ellas son la fórmula. Hay pensamientos formulados por estas proposiciones; para ser verdaderos deben hacer eso para lo que fueron hechos, es decir expresar las cosas tal como ellas son. Hay otras cosas, que estos pensamientos expresan; para ser verdaderas, estas cosas deben hacer eso para lo que han sido hechas, es decir habitar fieles en su esencia, conformarse a sus ideas en Dios. Hay Dios, el Verbo, y las Ideas divinas, que no se conforman con nada, puesto que ellas son causa de todo el resto; siguen las cosas, con la verdad que le es propia, y que, causada en ellas por Dios causan a su vez la del pensamiento y la de la proposición que lo expresa. En cuando a la verdad que se encuentra en la proposición y en el pensar, ella es el reflejo de las verdades precedentes; causada por ellas, ella no causa a su vez ninguna otra”.

A esta descripción agrega: “Esta jerarquía de causa y efecto en el orden del conocimiento me ha parecido siempre la pieza central en la armadura de las pruebas de la existencia de Dios”⁴⁵.

Wilson y Karl Barth coinciden en la importancia de la verdad en la prueba del *Proslogion*. El primero reconoce esa coincidencia expresada por el segundo. Conforme a ello le otorga el mérito de haber sido el primero en señalarlo, pero no deja de afirmar que es algo que en su cátedra enseña desde hace tiempo.

La relación del argumento con la verdad expuesta en el *De Veritate*, es desde donde se puede saber si la demostración es verda-

⁴⁴ Cfr. E. Brianesco, *Un Triptyque sur la Liberté. La doctrine morale de saint Anselme, De Veritate, De Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982 y R. Diez, tesis doctoral inédita, *Una ética por, en y para la Justicia*, defendida en la Universidad Católica Argentina en 1990 bajo la dirección del Dr. E. Brianesco.

⁴⁵ E. Gilson, “*Sens et Nature...*”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1934,11

dera. En esa vinculación se sostiene lo dicho por Karl Barth y por Gilson pero, aunque parten de lo mismo no llegan a idénticas conclusiones.

En el transcurso de este libro se mostrará la necesidad de hacer algunas precisiones a estos aportes porque la verdad anselmiana tiene otros aspectos que deben ser considerados. En Anselmo la unidad de la Verdad sostiene la relación entre las palabras, las cosas y el pensamiento. Esta relación surge de unificar dos escritos del autor tanto, el *De Veritate* y el *De Grammatico*. Ambos textos son importantes porque uno fundamenta lo que el otro presenta como camino del pensar. Se nota en estos intérpretes la ausencia del itinerario que lleva a la verdad y creo que la lectura del libro sobre gramática hubiese cambiado la comprensión de estos intérpretes. En ese texto el pensamiento contempla el movimiento que va de la cosa a la palabra y de la *vox* a la *res*. El sentido cumple la primera dirección, el significado la segunda. Ambos caminos dibujan una figura quiástica que mantiene la concordia de los contrarios. Nunca hay una perfecta adecuación y el vaivén entre ellos, tanto corrige la interpretación de las palabras con la visión de realidad, cuanto señala hacia dónde hay que dirigir la mirada. Por estas dos vías el pensamiento aprende cuando reúne en sí ambos aportes.

Porque Gilson no tuvo en cuenta este libro, no solo se le escaparon estos movimientos, sino también aspectos de la verdad que sostiene el argumento. En el *De Veritate* el movimiento causal es el primero de tres rostros que, por su carácter trinitario, adquiere la verdad. El segundo rostro es la justicia de la acción, que responde a la donación causal desde la intimidad de la voluntad cuando la rectitud es por sí misma conservada (*iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*⁴⁶). La rectitud de la obra es anterior al querer humano, y dejándose obrar por ella se supera la deuda por la justicia⁴⁷. Quien obra la justicia es el justo pensado según su sentido bíblico. El tercer rostro es la comparación de la verdad con el tiempo, que finaliza el libro. La única y misma verdad es semejante al tiempo, en él todas las cosas habitan pero ninguna lo tiene en

⁴⁶ Cfr. S. Anselmo, *De Veritate*, cap. XII.

⁴⁷ Cfr. las obras de la nota n°45 y R Diez, “Los Tres Rostros de la Verdad”, en el libro *Vigencia del Filosofar*, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1991, 135-143.

propiedad. Las cosas tienen su edad pero no son propiamente el tiempo. De modo semejante el hombre y el mundo son impropia-mente verdaderos, porque son en sí mismos propiedad de la Suma Verdad.

En las palabras de Gilson hay que corregir la propiedad de la verdad de las cosas y remitir la jerarquía causal a su último lugar, la verdad como *topos* donde todo lo que es habita. En ese ámbito los movimientos de la verdad hacia las cosas y la respuesta justa alcanzan la quietud del orden definitivo. En esa quietud, el hombre y el mundo habitan un orden que, en ellos y entre ellos, configuran las palabras, las cosas y el pensamiento según la Verdad que los sostiene.

En este texto no sólo se retomarán esas relaciones sino también se remitirá la jerarquía a su espacio último, la unidad de la verdad que sustenta al argumento en la quietud de un lugar donde todas las cosas habitan.

El artículo de Gilson continúa con el capítulo III del *Proslogion* pero no lo ve como una indicación hacia la contemplación de las cosas, sino como la necesidad de someter el pensar a la primacía de una esencia.

La influencia histórica es decisiva en su interpretación y, aunque percibe cosas importantes, no puede liberarse de ella. El discurso de este notable medievalista se limita a ver si prueba o no, si demuestra o no lo que supone ha sido bien interpretado. Sin embargo, no piensa el probar o la demostración según lo que el mismo abad de Bec dice en el *De Grammatico*, sino según el modo que adquieren estas categorías en la escolástica posterior.

La segunda parte del artículo de Gilson se llama, El *Proslogion* y la Teología. En este lugar debate con Karl Barth no sólo si hay que ver a Anselmo como un teólogo, sino también la cuestión del nombre de Dios señalada por Marion. Del nombre afirma que si el autor no dice que el *quo nihil maius cogitari possit* es una denominación divina no hay porque suponerlo. Nuevamente se nota aquí que el autor no ha leído el 'De Grammatico' porque en el centro crucial del quiasmo formado por el sentido y la significación, que constituyen los dos movimientos que unen a las palabras y a las cosas, se encuentra el nombre. El sustantivo es gramaticalmente el que mejor indica hacia lo real y sintetiza en un signo lo que está entre las cosas. Toda forma de la gramática está en función del

nombre porque él es el que mejor realiza el señalamiento deíctico. La denominación constituye ese señalar que, como expresa el capítulo central (XI) del libro sobre el gramático, al discípulo le resulta más fácil indicar con el dedo que con argumentos. Por otro lado, el nombre cumple también una función dialógica al dirigirse hacia un interlocutor. Este aspecto está presente también en el 'De Grammatico', que es la primera obra escrita en diálogo. Ambos movimientos están ausentes en Gilson y en Karl Barth, aunque éste los intuye al percibir aquella formulación anselmiana como nombre.

La tercera parte del escrito que nos ocupa se llama, *El Proslogion y la Mística*. En ella el autor debate con P. Stoltz que presenta un Anselmo místico. Si Gilson hubiese percibido el argumento anselmiano como un diálogo entre el hombre y Dios hubiera escuchado mejor lo intuido por su interlocutor. Este lo percibe en la expresión *ad contemplandum Deum* que, como se dijo, constituye el contexto donde se inscribe la argumentación.

Finalmente, Gilson trata de buscar la naturaleza del *Proslogion* para saber si Anselmo es un filósofo, un teólogo o un místico. En esas cuestiones pasa de la *confusión* a la *mezcla* pero en ningún momento se le ocurre imaginar la posibilidad de un pensar que las unifique. Tal vez, situados en un autor anterior a esas distinciones, se pueda hoy empezar a construir un pensamiento que vuelva a reunir lo que la autonomía de las ciencias ha separado. Tarea de unidad que debe tener en cuenta lo dicho por J. Greisch en su paso por Buenos Aires: "¿Acaso el hecho de que estos pensadores queden entre filosofía y teología no hace de ellos interlocutores más interesante?"⁴⁸.

4. Preferencias y metodología

Diversas interpretaciones se han ido gestando en lo escrito por estos y otros pensadores. Algunas entiendo que deben ser corregidas, otras fundan mis preferencias. Las convergencias de opiniones opuestas me han llevado a escribir este libro donde creo

⁴⁸ Estas palabras fueron dichas por el autor en una conferencia en la Univ. Nacional de San Martín el 16 de octubre de 1999, bajo el título: "Idipsum": *l'Ipséité divine et le sujet postmoderne*.

exponer una nueva manera de interpretar la cuestión de Dios presentada por Anselmo en el *Proslogion*.

Con ella busco corregir aquellas interpretaciones que no surgen directamente del texto anselmiano y que anteponen la razón a la fe. Se trata de volver a poner, como dice E. Briancesco, *La razón ante Dios* en actitud orante, a diferencia de lo que quiso la modernidad, cuando se hizo cargo del argumento, pretendiendo poner a Dios frente a la razón para juzgarlo desde su tribunal⁴⁹. Por esa apetencia la época moderna ha identificado incorrectamente una parte del libro anselmiano con el argumento ontológico iniciado por Descartes. Esa identificación debe ser corregida junto a la reducción del texto anselmiano a los tres capítulos donde se supone, por una equívoca convicción, que radica la prueba. Finalmente, será necesario aclarar la confusión que hace de ella el paso del intelecto a la realidad.

Estos errores exigen volver al texto originario para comprender lo que el autor quiso decir. Una cuestión que debe ser entendida en su contexto y puesta en la constelación del pensamiento que la gestó. En ese ámbito, mostraré que el libro constituye un llamado por el cual el autor invita al lector a gustar –y en este sentido probar– la verdad de estas palabras: “Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno”. Esta frase de Jesús se encuentra en el último capítulo del *Proslogion* y cambia lo que racionalmente se entiende por argumento y por prueba. El autor invita al lector a probar la verdad de esas palabras para que constate en la propia experiencia que el pedido obtendrá respuesta y lo llenará de gozo. Compartir ese gozo justifica la escritura de una argumentación sustentada en la fe del creyente, confianza que espera el cumplimiento de esas palabras porque confía en quien las ha pronunciado.

Estos contenidos deberán ser mostrados en la lectura de esta obra de Anselmo porque solamente de ella puede surgir una nueva interpretación. Comprensión novedosa que tiene sus deudas tanto en quienes habitan apasionados por este autor medieval, como en la metodología utilizada.

⁴⁹ Cfr. el excelente artículo de E. Briancesco titulado “La razón ante Dios: en torno al argumento ontológico en Anselmo”, en *Cuatro Filósofos y la existencia de Dios*, Ed. Asoc. Patriótica y Cultural Española, Buenos Aires, 1999.

Me siento deudor de K. Barth y su vuelta a la denominación divina. Con mayor cercanía mi deuda es con M. Corbin porque ha contribuido con sus escritos a gran parte de lo encontrado. No incluyo aquí sus reflexiones porque prefiero hacerlo junto a lo dicho por Anselmo.

Sin embargo, el método de investigación tiene un camino diferente. En gran parte, los nuevos descubrimientos del contenido se deben a cambios metodológicos que han ido operándose en el tiempo. Conviene destacar los aportes de estudiosos medievales como M. Grabmann y O. Lottin que acoplaban a la lectura sistemática la lectura histórica. Era la consagración del *método histórico crítico* en el análisis de los escritos medievales. Gilson testimonia ese esfuerzo en el Congreso Escotista realizado en Roma en 1951 y coloca el acento sobre la doctrina. El interés del investigador radicaba entonces más en el contexto que en la obra. Hacia esta se orienta la mirada a partir del giro exegético acentuado por la lingüística, la semántica y la estructura. P. Glorieux, M. D. Chenu y P. Vignaux recorrieron esos caminos. A partir de entonces el interés comienza a centrarse en el texto, actitud que se traduce en el *método lingüístico estructural*. El contacto con el libro crece en uno de los discípulos de Vignaux. Este es el caso de E. Briancesco que comenzó a aplicar el método hermenéutico a sus lecturas. Este autor, sin abandonar los aportes anteriores, se encaminó hacia lo que llama el *método hermenéutico estructural*. Con él tengo mi mayor deuda, no sólo por los 20 años de trabajo juntos, en los cuales he aprendido su metodología, sino también por haber descubierto gracias a él el pensamiento anselmiano⁵⁰.

En mis estudios sobre toda la obra de Anselmo he comenzado aplicando el método aprendido y, después de muchos años, experimentado sus alcances y limitaciones. Junto a ese camino he descubierto el movimiento propio de la gramática latina y el juego de la *letra (gramma)* para nombrar y señalar lo real. Las sutilezas de esta disciplina, como una forma más simple y anterior al buen uso de la lógica, las aprendí en la estructura del *De Grammatico*.

He aprendido en ese texto que el pensamiento se puede edificar según la forma estética de una figura, el quiasmo. En sus entre-

⁵⁰ Cfr. E. Briancesco, “¿Cómo leer textos medievales?”, *Panorama histórico*, en la *Rev. Patristica et Mediaevalia*, Vol. IX, 1986, 5-36.

cruzamientos se modifica la dialéctica que encuentra siempre una *Aufhebung*, porque se mantiene la tensión y el movimiento en la concordia de los contrarios⁵¹. En esa forma el pensar se une a la imagen y se despliega mediante el aprendizaje y la expresión de lo contemplado e interpretado. Lo que he llamado una ontología del nombre unifica estos aspectos que descubren la riqueza de un pensamiento que puede aportar mucho a la multiplicidad contemporánea.

Me ocuparé del *Proslogion* como un todo único, un todo que no puede ser fraccionado porque las partes que lo integran constituyen, como dice P. Ricoeur, una *totalidad singular*⁵². Por ser tal, recorreré cada una de sus parcialidades hasta obtener una visión de conjunto. El movimiento desde el todo a la parte y de la parte al todo arbitrará los vaivenes de la escritura.

Si bien la singularidad de la obra excede toda hermenéutica espero poder aportar algunos elementos que motiven nuevas lecturas para que, libres de los prejuicios señalados, permitan interpretaciones que nos acerquen a las intenciones del autor.

Recorreré el *Proslogion* procurando que en la forma gramatical hable la ontología. Finalizado el camino unificaré los contenidos buscando comprender el modo en que la problemática se muestra. En esa unidad los distintos fragmentos son integrados en el esbozo de una pintura⁵³. De esa manera, *la cuestión de Dios* no será resuelta sino abierta para que fecundada por la imagen abone el suelo de nuestros pensamientos.

⁵¹ Cfr. lo que dice J. Greisch del quiasmo heideggeriano en réplica a la dialéctica hegeliana en su libro: *La Parole heureuse, Martin Heidegger entre les choses et les Mots*, Ed. Beauchesne, Paris, 1987, 237.

⁵² P. Ricoeur, *Hermenéutica y Acción*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1985, 37, lo repite en la página 63

⁵³ Para que no crea el lector que esta es una pretensión desmedida recuerdo que el mismo Anselmo se propone hacer una pintura en los capítulos II y IV del libro I del *Cur Deus homo*.

I

INTRODUCCIÓN AL *PROSLOGION*

Penetrar este libro de Anselmo supone recorrer junto al autor un camino hacia Dios. Sin embargo, reconocida la tarea e iniciado el tránsito, el hombre toma conciencia del exceso de su propósito. La desmesura del mismo no deja otra salida que acompañar el recorrido con un diálogo orante. Mediante la invocación se pide al interlocutor divino la ayuda necesaria para realizar lo que por sí mismo no se puede, para cumplir con un itinerario que sobrepasa las fuerzas humanas.

La palabra dirigida a Dios se despliega en un discurrir que cumple los mismos movimientos de lo que algunos llaman la *via eminentia*. El discurso recorre las distintas posibilidades expresivas del lenguaje humano. Primero afirma, luego niega, y finalmente, cuando sus fuerzas se encuentran agotadas por la tensión propia de una lengua que no puede en absoluto nombrar lo inefable, recibe en donación la presencia de aquello que se le muestra como eminente. Movimientos de un lenguaje que expresa un pensamiento que busca a Dios porque cree en Él; movimientos de un creyente que mediante el pensar dirige la palabra hacia aquello que polariza su existencia; dirección vertical por cuyo intermedio el autor busca compartir con el lector lo que inquieta a todo el que cree.

Tanto estos movimientos cuanto el motivo que impulsa el pensamiento deben ser escuchados en el discurso anselmiano.

Antes de entrar en la lectura buscaré trazar el itinerario que habré de seguir porque es más fácil orientarse en un trayecto cuando se posee el mapa que orienta por el camino. Este itinerario esquemático constituye la estructura que ha emergido de la misma obra después de un paciente y detallado análisis, luego de muchas idas y vueltas propias del leer y del meditar. El trayecto ya ha sido recorrido numerosas veces y el mapa sirve para intentar ahora,

junto al lector, cumplir los movimientos presentes en la diacronía de este difícil, sugerente y apasionante texto.

La totalidad del libro se inaugura con un *prooemium* donde el mismo autor aporta elementos relevantes para la interpretación.

Le sigue el primer capítulo que señala en su título la intención de excitar la mente hacia Dios¹. Sin embargo, en la búsqueda de esa excitación, autor y lector perciben, ante la situación vivida, la necesidad de invocar. En el contexto orante que aquí se abre, el libro puede estructurarse según tres etapas claramente diferenciadas.

Para que el invocar sea efectivo y encuentre respuesta, lo más adecuado es dirigirse a quien se invoca por su nombre porque al llamarlo de ese modo se requiere su atención. Buscando hacer eficaz la invocación, el autor comienza cada una de las etapas con tres nombres dirigidos a Dios. Los capítulos II, V y XV introducen cada una de esas denominaciones que el pensamiento asigna a lo divino intentando entablar el diálogo. Los tres nombres son:

1. ... te esse aliquid quod nihil maius cogitari possit c. II, p.244, r. 5		1. ... tú eres algo que nada más grande puede ser pensado
2. Sed qui es nisi id quod summum omnium... c. V, p. 250, r. 11-12		2. pues qué eres sino lo que (es) sumo de todas las cosas...
3. ... es quidam maius quam cogitari possit c. XV, p. 266, r. 14-15		3. ... eres ciertamente mayor que lo que puede pensarse

Recorramos cada una de estas etapas para esbozar su contenido.

¹ El título del capítulo I es "*Excitatio mentis ad contemplandum deum*".

1. Primera etapa

Ésta se desarrolla entre los capítulos II y IV. Ellos comienzan la prueba que fue llamada por Anselmo en el *Prooemium: unum argumentum* (único argumento)².

En esta etapa se verifica un ritmo ternario que puede ser sintetizado de la siguiente manera: Primer momento: el capítulo II despliega la palabra sobre Dios. La tarea del pensamiento es interpretar el nombre dado a lo divino que puede asociarse a la hermenéutica contemporánea.

Segundo momento: el capítulo III refiere a la realidad o *esse* divino que la palabra señala. Se actúa una descripción a partir de las cosas mismas que podría hoy llamarse fenomenología.

Tercer momento: el capítulo IV introduce una imagen del hombre que, por sus características, adquiere aquí el nombre de *insensato*. El sentido antropológico desarrollado es eminentemente reflexivo porque reúne armónicamente lo interpretado y lo contemplado en la realidad.

El tema central de este ritmo ternario, es el *esse* divino que intenta responder a la primera cuestión de la síntesis que el autor hace en el prólogo (*prooemium*):

Quia deus vere est Pr., p. 228, r. 7		que Dios verdaderamente es
---	--	----------------------------

Esta cuestión anunciada también en el título del capítulo II (*quod vere sit deus*) alcanza su cumplimiento al final del IV, lugar en que Anselmo da gracias por haber recibido el don pedido al comienzo del itinerario.

El ritmo comienza en las palabras del capítulo II, sigue en la *res* del capítulo III y culmina en el capítulo IV donde el pensar se concreta en la figura del *insensato*. Este personaje es quien no puede

² La palabra *prueba* tiene una significación totalmente diferente en el contexto anselmiano que en el racionalismo. La aclaración de este término en el pensador medieval señala hacia el *De Grammatico*, lugar donde se expone lo que entiende por prueba y argumento. Cfr. principalmente los capítulos que van del VII a IX en ese libro.

armonizar en su pensamiento la significación de lo que dice con la realidad que contempla: en esa discordia consiste su insensatez.

El *nihil maius* es la categoría que permite el paso de un ámbito a otro y el concepto que utiliza el pensamiento para alcanzar la síntesis de esta primera etapa. Este *maius* mueve el pensar en su significación negativa diferente de la positiva idea de perfección cartesiana que, como veremos, también confunde a Gaunilo y a muchos intérpretes del argumento. Designar a Dios como *maius quam* también es posible pero constituye una denominación que no puede ser abordada en esta etapa. El discurso anselmiano lo desplaza al tercer nombre, lugar donde también se mueve la negación que acompaña. Aquí se niega el comparativo, allá el lenguaje utilizado por el texto.

Las otras cuestiones introducidas en el prólogo como propuestas que serán desarrolladas son las siguientes:

<p>Et quia (Deus) est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indiget ut sint, et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia...</p> <p>Pr., p. 228, r. 8-9</p>	<p>Y porque (Dios) es sumo bien de ninguna cosa necesita y es del que todas las cosas necesitan para ser y para ser buenas y cualquier otra cosa que creemos de la divina substantia.</p>
--	---

El despliegue de estas cuestiones se inicia en el capítulo V y alcanzan respuesta al final del capítulo XXIII. Este discurso se completa con tres capítulos finales. Dos etapas dividen el itinerario que asume las respuestas; cada una configura un movimiento rítmico ternario similar al encontrado en los capítulos que van del II al IV. Ellas completan nuestro mapa.

2. Segunda etapa

Se despliega entre los capítulos V y XIV inclusive. Este tramo del recorrido se inicia con el segundo nombre dado a lo divino. Aquí, el término *nihil maius* es reemplazado por otro comparativo: el *melius*. Con este movimiento se pasa de la negatividad del mayor en el orden del *esse* a la positividad del mejor (*summo*) que pone a la substantia divina en comparación con las otras cosas que ella no son: las creaturas. Lo negativo se desplaza desde el término

que compara hacia la distinción que hace posible separar y mostrar el grado sumo del Creador respecto de lo creado.

Guiado por este nuevo comparativo y bajo el segundo nombre divino que lo explicita se asume en el primer momento lo que de Dios puede decirse (de manera semejante al primer momento del ritmo de la primera etapa). En este tramo se comienza a dar contenidos (o atributos) al *esse* encontrado. Los capítulos VI a XI desenvuelven este movimiento mediante dos grupos iguales. El primer grupo se extiende desde el capítulo VI al VIII y el segundo, del IX a XI.

En el segundo momento se acentúa la realidad de lo divino (de manera similar al ritmo de la primera etapa) que se realiza en los capítulos XII y XIII. Los términos *Te ipsum* y *solus* aplicados a Dios dibujan su exceso respecto de todo lo creado.

El tercer momento se actúa en el capítulo XIV. Tal como el insensato encarnó el momento correspondiente en el primer ritmo, aquí es el creyente quien configura la imagen de lo humano. Sin embargo, así como antes la sensatez llenó de alegría el discurso anselmiano, ahora la creencia lo angustia. Por este sentimiento se realiza en este capítulo un nuevo pedido a Dios que recuerda la excitación del capítulo I. En esta súplica el pensamiento manifiesta la distancia infinita que hay entre lo que ha comprendido y la realidad divina, desmesura por la cual reconoce que Él es más que lo que la creatura puede entender.

El sujeto de este ritmo ternario es Dios en tanto *summum bonum*. En el itinerario discursivo se van dando algunos atributos divinos. La angustiada súplica se inicia cuando se reconoce el exceso de la realidad divina respecto de cualquier cosa creada y consecuentemente, de lo que el mismo pensamiento puede comprender.

3. Tercera etapa

Si las dos etapas anteriores asumen la forma de un pensamiento que se expresa mediante un lenguaje afirmativo, la tercera percibe que nada puede decirse de lo que es mayor que lo que puede pensarse. La negación está siempre presente en el movimiento discursivo.

sivo. En primer lugar se la ve en el *nihil maius* que se desplaza posteriormente al vínculo que separa al Creador de aquello que Él *no* es: las cosas creadas. Finalmente se niegan las posibilidades de que el pensamiento pueda alcanzar lo propuesto, en consecuencia la expresión asume un lenguaje negativo.

El capítulo XV titulado *Quod maior sit quam cogitari possit* (Que sea mayor que lo que puede pensarse), abre el camino hacia lo inefable. El primer momento, al igual que las etapas anteriores, recorre el ámbito de la palabra. Dos grupos de tres capítulos cada uno son recorridos por la negatividad del lenguaje. El primero se extiende del capítulo XVI al XVIII y el segundo, del XIX al XXI. Estas agrupaciones coinciden con diferencia de diez capítulos con las de la etapa anterior.

Sin embargo la expresión negativa es momentánea. La realidad de Dios (de modo semejante al segundo momento de las otras etapas) pasa del *eres lo que eres (es quod es)* al *eres el que eres (es qui es)*. Este pasaje realizado en el capítulo XXII personaliza el abstracto *quod* al reemplazarlo por un *qui* que pone en segunda persona lo que en Éxodo 3, 14 estaba dicho en primera: *Yo soy el que soy*. Por este cambio el pensar, que ha pasado de estar situado objetiva y positivamente frente a lo divino a no saber de su ubicación (negatividad), se abre ahora al don que se revela. Un pensamiento no situado debe acallar su expresión y cambiar su actitud. Debe pasar de un buscar activo que desea emitir su propia palabra, aunque sea orante, a escuchar la Palabra Revelada. Esta nueva dirección se completa y confirma en el capítulo XXIII donde lo eminente se presenta bajo el nombre de *Trinidad*. El Dios Uno y Trino de la Revelación no constituye ni una afirmación ni una negación del pensamiento; su realidad excede lo pensable y se muestra como siendo: *illud unum necessarium* (aquel Único necesario). La Palabra revelada se inscribe en el momento de realidad divina porque es palabra creadora. En este momento el discurso orante que intenta el diálogo con Dios alcanza la respuesta buscada. En esta concreción el *unum argumentum* se cambia en *unum necessarium*. La nueva noticia que recibe el pensar lo invita a participar de la Vida divina y a situarse confiado en su intimidad.

En el tercer momento de la tercera etapa el movimiento en la creatura (de manera similar al momento correspondiente en las etapas anteriores) también se modifica y se despliega en los tres

capítulos finales. Con este cambio cuantitativo se puede interpretar:

Σ la irrupción de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo en el corazón de aquellos que, por su gracia, tienen fe. Lo revelado modifica y penetra todas las cosas otorgando al creyente la dicha del que se sabe habitado por lo divino.

Σ que el itinerario se sitúa ahora más allá del insensato y del creyente, porque alcanza al elegido. El autor y todo aquel que constata la verdad de la Palabra Revelada es un elegido que se sabe llamado a participar del Bien prometido: la misma Vida Divina. Participación que se percibe como *eminencia* porque es exceso y desmesura respecto de lo creado y que representa para la creatura el cumplimiento de la promesa.

Esbozemos finalmente la totalidad del libro anselmiano y hagamos coincidir su estructura con los capítulos que recorreremos, mapa en mano, en nuestro itinerario:

Capítulo I: *Prooemium*

Capítulo II: c. I † Situación vivida y necesidad de la invocación

Capítulo III: c. II † Primer nombre de Dios

Comienza aquí el lenguaje afirmativo acerca de lo divino.

Se desarrolla el *esse* en

c. II - la palabra sobre Dios

c. III - la realidad *esse* divino

c. IV - la imagen de la creatura

Capítulo IV: c. V † Segundo nombre de Dios

Se desarrolla el *summum bonum* en:

c. VI-XI - la palabra sobre Dios

c. XII-XIII - la realidad *summum bonum*

c. XIV - la imagen de la creatura

Capítulo V: c. XV † Tercer nombre de Dios

Comienza el lenguaje negativo

Se desarrolla la *eminencia*

c. XVI-XXI – la palabra sobre Dios

comienza el lenguaje revelado

c. XXII-XXIII – la realidad *eminencia*

c. XXIV-XXVI – la imagen de la creatura

Cada uno de estos puntos será recorrido en el trayecto que aquí iniciamos según dos modos de lectura. En primer lugar se hará una *lectura diacrónica*. Ésta es la que sigue el itinerario discursivo ofrecido por el texto; constituirá nuestra primera aproximación a la palabra anselmiana. Posteriormente utilizaremos los elementos que se han presentado en el acto de leer para reunirlos en una síntesis abarcadora del todo que llamaremos *lectura sincrónica*. La visión de conjunto sobre la obra será realizada en nuestro capítulo VI. Por medio de la sincronía alcanzada se confirmará y completará el mapa inicial, al tiempo que se motivará al lector para continuar la marcha hacia nuevas y propias lecturas. Por la lectura diacrónica y sincrónica se inicia un diálogo espiritual que cultiva el alma de quien lee y aporta alimento a los hombres que aprovechan de la siembra.

Ciertamente en ningún mapa se aprecian los detalles del terreno. Sin embargo, en el que aquí presentamos se observa que hasta la numeración de los capítulos tiene importancia para el autor del *Proslogion*. Nótese la diferencia de diez capítulos entre los momentos de la segunda y tercera etapa. Estos y otros recursos son utilizados por Anselmo y exigen una atenta lectura para no dejar escapar ningún detalle que ayude a la elaboración conceptual. Muchas cosas merecen ser pensadas en este texto, muchos indicios deben ser contemplados. Que ellos sirvan, por ahora, para inflamar el placer de una lectura, pendiente del paisaje que se atraviesa, en la diacronía ofrecida por el libro.

Dos últimas aclaraciones son necesarias antes de emprender el recorrido: cada capítulo se verá acompañado por un subtítulo que busca sintetizar la forma estructural. Este agregado difiere del título puesto por el autor justamente porque mira más la estructura que los contenidos.

Las citas que se transcriben se han tomado de *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry* edición bilingüe francés/latín editada por la editorial du cerf bajo la dirección de Michel Corbin. s. j.³. Referiremos a este libro señalando el capítulo, la página y los renglones de la versión latina. La traducción al castellano es mía y busca seguir principalmente el sentido del pensar anselmiano.

³ El *Proslogion* está en el primer tomo de este libro publicado en París, en 1986 y abarca desde la página 228 a la 287.

DIACRONÍA DEL TEXTO

II

PRÓLOGO O *PROOEMIUM*: HISTORIA DEL TEXTO

Siguiendo la sucesión temporal del discurso comenzaré por el prólogo o *prooemium*. Su importancia excede el hecho de situarse al comienzo del libro porque, al haber sido escrito después de finalizado, sintetiza su historia.

Seis pasos lo estructuran. Los tres primeros figuran en el primer párrafo, los dos siguientes en el segundo, y el último en el tercero. En ellos se ofrecen diversas indicaciones que merecen ser tenidas en cuenta para la interpretación de la obra.

En el párrafo inicial se inscriben tres pasos:

Σ El primero comienza citando un libro anterior a través del título que el mismo autor le había dado como indicación para su lectura: “Ejemplo de meditación sobre la razón de la fe”¹. Considera aquí que el defecto del *Monologion* es tener *muchos argumentos concatenados*². Su idea es corregir en el *Proslogion* ese defecto mediante el despliegue de un *único argumento*³ que oriente hacia las cosas que quiere mostrar.

Σ El segundo paso busca asumir la unidad argumentativa en un pensamiento que alcance a probar por sí solo los siguientes contenidos de fe:

... quia deus vere est		... que Dios verdaderamente
		es

¹ **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry, Proslogion, Prooemium*, p.228, r. 2: *exemplum meditandi de ratione fidei*. El autor transcribe aquí este título sin decir que se trata de la indicación para la lectura del *Monologion*. Ver nota 6.

² **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme, Proslogion, Prooemium*, p.228, r. 5: “multorum concatenatione contextum argumentorum”.

³ **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme, Proslogion, Prooemium*, p. 228, r. 6: “unum argumentum”.

et quia est summum bonum Y que es sumo bien sin necesi-
nulla alio indigens; sidad de ninguna otra cosa;

Et quo omnia indiget ut Y que todas las cosas necesi-
sint, et ut bene sint; tan para ser y para ser buenas;

et quaecumque de divina Y cualquier cosa que creemos
credimus substantia. de la divina substancia.

Pr, p.228, r. 7-9

Se repite en esta cita con la debida separación las cuestiones presentadas anteriormente. Después de señalar el ser en la primera, el discurso pasa a la bondad divina, la cual por ser suma no necesita de ninguna otra cosa. El argumento único, por sí solo debe alcanzar para probar que *Dios verdaderamente es*, es decir, debe mostrar en primer lugar la verdad de su *esse*. Al mismo tiempo, la clarificación argumentativa debe extenderse a la relación que hay entre ser *summum bonum* y el no tener ninguna necesidad de otra cosa: *nulla alia indigens*. Por otro lado, el no necesitar de otra realidad tanto para ser como para ser buena no puede sostenerse en las cosas creadas, al menos así lo indican las palabras que siguen y hacen referencia a las creaturas.

Lo creado tiene siempre necesidad de Dios, depende de Él tanto en su ser cuanto en su bondad. Su verdadero ser no es por sí mismo, sino por Otro. Cuestiones que deben ser mostradas por el argumento. No tener necesidad de otra cosa parece indicar la subsistencia de Dios como ser verdadero y como suma bondad. Distinta es la realidad de la creatura porque su modo de ser y su bondad necesitan del Creador, la subsistencia de lo creado solamente se sostiene por participación en la realidad divina.

El último *et* que une las cuestiones propuestas por el discurso, amplía la relación Creador/creatura a todo aquello que creemos de la divina substancia. Dejemos que el mismo texto profundice las conexiones que, por ahora, están aquí sólo señaladas.

Σ El tercer paso se centra en la lucha librada por el mismo Anselmo cuando intentaba concebir las ideas que configuran el argumento único. La temporalidad es el ámbito donde los verbos

expresan los comportamientos que el espíritu anselmiano tenía respecto de sus propios pensamientos. Cuando creía alcanzar la argumentación, ésta huía de él, cuando le parecía posible resolver la cuestión, la imposibilidad venía a su mente. Se encontraba obsesionado por las dificultades que estas ideas le ocasionaban al impedirle crecer en otros aspectos. Quiere entonces defenderse y no prestarles atención, y sin embargo, volvían a importunarlo. La última frase muestra lo difícil del combate y su entrega por no poder resistir más. Es en ese momento cuando se le presenta (*se obtulit*) aquello de lo cual desesperaba. Finalmente así como antes había rechazado las inoportunas ideas, ahora con igual cuidado (*sollicitus*) las recibe.

En la biografía anselmiana escrita por Eadmero se muestra también lo que significó esta lucha para Anselmo⁴. En esa narración después de las dificultades señaladas se cuenta que una noche, durante la vigilia nocturna, la gracia de Dios brilló en su corazón, la cosa que buscaba le fue evidente a su intelecto y su interior se llenó de inmenso gozo. Escribió inmediatamente lo encontrado y se lo dio a un hermano, pero lo escrito se perdió. Volvió entonces a escribirlo pero las tablillas aparecieron rotas. Finalmente reconstruye el texto con los fragmentos encontrados y le pone como título *La fe que busca al intelecto*.

Si bien nos apartaría de nuestra lectura dedicarnos a interpretar la biografía de Anselmo, hemos querido narrar este pasaje porque el hecho no pasó desapercibido ni para el autor ni para sus hermanos. Este suceso tuvo gran importancia para todos y según narra Eadmero se habría vivido como una lucha entre la *tentación del demonio* y la gracia de una revelación particular. Lo importante en nuestro caso es preguntarnos: ¿por qué la insistencia en narrar este acontecimiento? ¿cuál es el motivo que impulsó al autor a escribirlo en el prólogo de su obra?

El segundo párrafo contiene dos pasos:

Σ El primero muestra su interés en compartir lo encontrado. El argumento que Anselmo acoge le causa satisfacción y quiere participar ese gozo por medio de la escritura

Σ El segundo juzga que ni este *opusculum*, ni el anterior tienen la jerarquía de libros. Por eso no sólo no les pone título sino

⁴ **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...*, T. IX, Eadmer, L. I, 19, p. 270-271.

tampoco escribe en ellos su nombre. Este hecho, que pasó desapercibido para Eadmero, muestra la importancia que tiene para el autor el dar, tener y llevar una nominación⁵. Los títulos que en un principio da a los dos primeros textos sólo sirven como una indicación para la lectura. Ellos son respectivamente: “Ejemplo de meditación sobre la razón de la fe y La fe que busca al intelecto”⁶.

Finalmente el último párrafo asume en un único paso la obediencia. Después de muchas transcripciones, obligado por muchos y obedeciendo la autoridad del arzobispo, da nombres a estos escritos y escribe en ellos su nombre como autor. Surge así el *Monologion* y el *Proslogion* que define respectivamente como soliloquio (*soliloquium*) y alocución (*alloquium*).

Síntesis del contenido

El prólogo cuenta la historia del *Proslogion*. El contenido del primer párrafo se inicia como una idea que se gesta en el autor y termina con una revelación particular. A la revelación sigue querer compartir el gozo de lo encontrado, motivo que impulsa a la escritura. Finalmente lo escrito se ofrece a la comunidad juzgándolo como indigno de ser llamado libro. Sin embargo, por obediencia a sus hermanos le da nombre y escribe en él su nombre.

A través de este devenir diacrónico de un texto evocador de una historia personal, se pasa:

1. de la ocurrencia inicial a la obediencia final;

⁵ Sin embargo, para percibir la real importancia del nombre para Anselmo, sería necesario dirigir la mirada al libro que escribe posteriormente, el *De Grammatico*.

⁶ **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...*, *Proslogion, Prooemium*, p. 230, r. 6-7: “Exemplum meditando de ratione fidei, et sequens Fides quaerens intelligentum diceretur”.

2. de los contenidos que desarrollará el argumento único al nombre;

3. de la lucha personal al deseo de compartir lo pasado y gestado o, lo que es lo mismo, lo pensado y gozado en el corazón de su autor como revelación particular.

Movimientos existenciales del autor que incitan a la lectura.

III

ACTITUD FRENTE AL TEXTO: SITUACIÓN VIVIDA Y NECESIDAD DE LA INVOCACIÓN

El capítulo primero del libro anselmiano no entra aún en los movimientos del texto. Su función es señalar la actitud que el lector debe tener frente a la búsqueda de Dios que el pensamiento inicia. Se titula: *Excitación de la mente hacia la contemplación de Dios*¹, y para hacer más comprensible el contenido y la movilidad de este tramo lo dividiremos según los seis párrafos que lo componen.

Primer párrafo: el momento inicial de la excitación se cumple como separación del mundo. El hombrecillo (*homuncio*) es incitado por el discurso a abandonar, huir, posponer sus labores y ocupaciones para entrar en la intimidad de su alma². Penetrar en el aposento interior significa escuchar los consejos que da Mateo para orar³. Oración de un corazón que busca a Dios y elige decir las palabras del salmo 26,8:

Dic nunc totum cor meum, dic nunc Deo: quaero vultum tuum; vultum tuum Domine, requiro.	Di ahora con todo corazón mío di ahora a Dios: busco tu rostro; tu rostro Señor, busco
c. I, p. 236, r.9-10	

¹ **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...*, *Proslogion*, c. I, p. 236, r. 3: "Excitatio mentis ad contemplandum Deum"

² **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...*, *Proslogion*, c. I, p. 236, r. 7: "'Intra in cubiculum' mentis tua..."

³ Tú, en cambio cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre que está allí, en lo secreto... Mt. 6,6.

En esta cita, la acción verbal del buscar y la urgencia temporal del decir (*dic nunc*) imperan sobre el corazón que quiere dirigirse hacia Dios. La forma quiástica⁴ muestra un primer movimiento que acentuando la acción desplaza lo que se busca (*vultum tuum*), iniciativa que se completa posteriormente anticipando lo buscado y posponiendo el acto. Se va así del corazón al rostro de Dios y de éste se vuelve a aquél, subrayando con el entrecruzarse de la búsqueda y de lo buscado la tensión hacia un único encuentro.

La excitación propuesta en el título comienza con el movimiento del hombre hacia su intimidad y desde ésta surge la invocación hacia Dios. Movimientos iniciales que serán retomados en los tres capítulos finales. El c. XXIV vuelve a la excitación (*excitata*), el c. XXV al hombrecillo (*homuncio*) y el c. XXVI al decir (*dic*) cambiando de dirección. Al final del libro la palabra se dirige desde Dios al alma del autor y del lector que lo acompaña.

Segundo párrafo: Anselmo intercala distintas preguntas después de una súplica inicial. Dos afirmaciones se entremezclan con las cuestiones que se concretan luego en siete imposibilidades.

La anhelada búsqueda del rostro de Dios comienza pidiendo:

<p><i>Eia nunc ergo Tu, Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat. Ubi et quomodo te inueniat.</i></p> <p>c. I, p. 238, r. 1-2</p>	<p>Y ahora Tú, Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y de qué modo te busca. Dónde y de qué modo te encuentra.</p>
--	--

Se mantiene bajo esta invocación la urgencia temporal del párrafo anterior (*nunc*) y se pide la enseñanza para que el corazón aprenda a buscar y encontrar a Dios. En estas dos acciones el dónde (*ubi*) y el cómo (*quomodo*) permiten imaginar el movimiento que bajo la iniciativa divina la creatura pide al nombrarlo como

⁴ La figura del quiasmo es muy usada en Anselmo. La desarrolla especialmente en el *De Grammatico* donde la muestra cómo dibujo estructural de su pensamiento. Sobre su importancia en el pensamiento contemporáneo me permito recomendar a J. Fr. Mattei, "Le chiasme heideggerien", en *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, en colaboración con D. Janicaud, Paris, PUF, 1983, 49-162.

Domine Deus meus. Esta formulación se repite tres veces en este párrafo, que podría ser estructurado según estas invocaciones.

Dos preguntas siguen a la súplica inicial asumiendo el misterio del lugar (*ubi*) que se actualiza en la primera afirmación. El discurso afirma, siguiendo la primera carta a Timoteo (1 Tim. 6, 16), que Dios habita una *luz inaccesible*.

Cuatro nuevas preguntas intentan a continuación decir algo del modo (*quomodo*) en que es posible alcanzar esa *luz*. Sin embargo, al percibir la inaccesibilidad de lo que se busca el itinerario encuentra y afirma la propia frustración:

<i>Num quam te vidi, omine Deus meus, novi faciem tuam</i> c. I, p. 238, r. 7		Nunca te vi, Señor Dios mío, no conozco tu rostro
--	--	--

Al pronunciar por segunda vez el *Señor Dios mío* el texto reúne la negatividad del ver y del conocer que tiene la creatura respecto de lo divino. Ante tal panorama dos cuestiones preguntan por lo que se debe y puede hacer (*quid faciet...*).

Finalmente, el sombrío paisaje que presenta el discurso después de la invocación inicial se termina de construir con siete imposibilidades. Por ellas se dibujan las dificultades que el corazón humano tiene al pretender acceder a lo inaccesible. El acceso a Dios no está en absoluto dentro del poder del hombre. En el modo como el discurso expone lo imposible la conjunción *et* separa, en las cuatro primeras oraciones, el corazón anhelante y deseoso de aquello a lo que no puede llegar. Las otras tres imposibilidades, precedidas por una nueva invocación al *Señor Dios mío*, separan con el *et* correspondiente lo que lo divino es en sí mismo de su hacer respecto del hombre. Por último, se constata que el Creador hizo al autor y al lector para que lo contemplen, y sin embargo, la negación toca en cada una de estas creaturas su visión, su conocimiento y la imposibilidad de hacer aquello para lo cual fueron hechos.

La estructura de todo el párrafo se divide entonces en una invocación inicial, dos preguntas, una afirmación, cuatro nuevas preguntas, una nueva afirmación, dos preguntas finales, y siete imposibilidades que impiden encontrar lo que ahora (*nunc*) y siempre se desea respecto de Dios.

Por lo tanto, la síntesis de esta primera búsqueda culmina señalando la imposibilidad absoluta del hombre para acceder a lo divino: aunque fue hecho para verlo nada puede por sí mismo. Sin embargo, a pesar de esa inaccesibilidad, el texto queda signado tanto por el contexto de la enseñanza pedida en la invocación inicial: *doce cor meum*, como por las tres denominaciones: *Señor Dios mío* que, de algún modo, acercan al nombrado.

Tercer párrafo: dos interjecciones anteceden las dos primeras oraciones justificando las imposibilidades encontradas y subrayando la mísera suerte del hombre como consecuencia de una caída originaria.

Cuatro verbos dibujan esa miseria que, por causa del pecado, privó al hombre de la felicidad inicial, del tiempo donde comía también el pan de los ángeles. El acontecimiento de la caída de Adán hizo de la creatura un hombre caído, en quien la felicidad inicial devino en miseria, el pan angélico, en pan del dolor y esta condición se extendió del primer ser humano a nosotros. Por ello padecemos en nuestra intimidad la desdicha de sabernos expulsados, exiliados, precipitados fuera de nuestra *patria*, esto es, de la contemplación de Dios y de la misma vida divina.

Misera mutatio!, de quanto bono in quantum malum! Grave damnum, gravis dolor, grave totum. c. I, p. 240, r. 6-7	¡Miserable cambio! ¡de cuánto bien a cuánto mal! Grave (pesado) daño, grave dolor, gravedad total.
--	--

Con estas palabras termina este doliente párrafo que esboza la condición humana acontecida como consecuencia trágica del pecado.

Cuarto párrafo: el mismo Anselmo se ve aquí como uno de los miserables hijos de Eva y asume sobre sí la mísera condición que le pertenece a cada hombre en cuanto tal. El lector también debe encontrarse involucrado y asumir sobre sus espaldas la acción de los primeros padres que, como parte del género humano, ha heredado. Ante tal situación ambos deben mirar hacia atrás para observar el itinerario recorrido y ante lo contemplado se expresa sorprendido:

<i>Tendebam in Deum, et offendi in me ipsum</i> c. I, p. 240, r. 10-11		Tendía hacia Dios y he dado conmigo mismo
---	--	--

El camino emprendido por el hombre que busca a Dios se ha vuelto sorpresivamente sobre su propia intimidad (*secreto, mentis, cordis*). Cambio direccional que permite percibir la diferencia entre lo buscado y lo alcanzado. El punto de partida se inscribe en la quietud, el gozo y la confianza de poder alcanzar lo deseado, sin embargo el trayecto ha conducido a la propia miseria, a las tribulaciones provocadas por el dolor, y al deseo que suspira ausencia.

Cuando toca el oscuro fondo del propio corazón el hombre percibe la imposibilidad y la inconveniencia de continuar por esta senda y debe intentar entonces un nuevo camino. Ciertamente cabría la posibilidad de complacerse en la tragedia de la existencia pero de esta manera no se encuentra a Dios. Para Anselmo los dos párrafos que exponen la condición humana a partir de la caída constituyen sólo un momento, un paso que es necesario transitar pero en el que no conviene detenerse. Esta situación debe superarse lo antes posible aunque, a pesar de su negatividad, sirve para que el hombre urgido por la propia condición se eleve con todas sus fuerzas hacia una nueva invocación. Parecería incluso que sólo por la percepción de esta tragedia y desde la nada del mal puede salir la auténtica oración del desesperado. Situación que sugiere la imagen del condenado a muerte, el único que por su condición, camino al cadalso, puede convenientemente invocar, pedir e implorar la clemencia de quien tiene el poder de perdonar la condena.

Quinto párrafo: comienza con una conjunción y una interjección (*Et o*) que intenta unir la mísera condición del hombre con la dirección hacia Dios que el itinerario debe retomar. Las expresiones hasta, cuando (*usquequo, quando*) abandonan el ahora (*nunc*) de los primeros pedidos y ponen en manos de Dios el hacer posible lo imposible. Un grupo de preguntas asume la situación humana que ahora sabe de su impotencia y suplica por lo imposible. Los verbos orientan el pedido hacia quien puede dar lo anhelado. Invítanos (*Invitas nos*), ayúdanos (*adiuva nos*) pasan a ser las formulaciones que encauzan el pedido. Súplica que, desde el tiempo vivido, desde la desesperada situación histórica y desde el lugar

de lo imposible, se eleva en una invocación centrada en tres oraciones que comienzan con Te ruego Señor (*Obsecro Domine*).

Mediante estas palabras el alma turbada de quien reza comienza a confiar en el poder del invocado. Sólo Él puede arrancar, exonerar esas cargas e iniquidades que pesan sobre el género humano. De esta manera el discurso presenta al hombre un nuevo camino: el de la oración. El orante busca ahora, por medio de las palabras, situarse entre Dios y el pecado, entre la luz y las tinieblas. Pide porque sabe que sólo lo que ilumina puede contra la oscuridad, porque de las propias tribulaciones solamente puede liberarlo quien está libre de ellas, quien no se inscribe en la culpable complicidad respecto de aquella terrible acción a partir de la que todo hombre merece, por el hecho de serlo, padecer las consecuencias.

Situado ahora el impotente entre el poder de Dios y las tribulaciones de su miseria, el texto retoma el enseñame (*Doce Me*) que iniciaba el segundo párrafo. Quien hasta aquí no podía cumplir de ningún modo su propósito muda en el orante que por medio de dos poéticas súplicas configura el pedido que finaliza este párrafo.

La primera oración une la necesidad de que Dios enseñe con el hecho de tener que mostrarse para que la enseñanza se concrete. Finalmente el mostrarse divino se enmarca en medio de dos acciones: la búsqueda del orante y el correspondiente encuentro.

<p><i>Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum nisi tu doceas nec invenire nisi te ostendas.</i></p> <p>c. I, p. 242, r. 8-10</p>	<p>Enséñame a buscarte y muéstrate al que te busca porque no puede buscarte sino le enseñas, ni encontrarte sino te muestras.</p>
--	---

La segunda oración contiene dos quiasmos que si bien están dirigidos a Dios (*Te*) ponen el acento de la acción en el hombre. Las acciones que se cruzan en cada uno de ellos son presentadas por dos grupos verbales: buscar y desear; encontrar y amar.

Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo. Inve- niam amando, amen inve- niendo.	Te buscaré deseando, te de- searé buscando. Te encontraré amando te amaré encontrando.
c. I, p. 242, r. 10-11	

Mediante estas acciones se supera la inquietud que produce la trágica condición y comienza a crecer la confianza de la creatura en el único que puede liberarla de la pesadez del pecado.

Sexto párrafo: el último tramo retorna a la intimidad del hombre y concluye el camino recorrido por el capítulo. Se inicia dando gracias por la imagen de Dios creada en cada persona que el autor sabe presente en su propia mismidad. Esta imagen es la huella del Creador en todo lo creado que permite recordarlo, pensarlo y amarlo. Sin embargo, en el hombre se encuentra destruida y oscurecida por el humo de los vicios y pecados. Por la conciencia que tienen quien escribe y quien lee que sólo el Señor puede renovar y reformar esa imagen, se renueva el deseo que mueve el pensamiento. Se desea entender la verdad de Dios que ya es creída y amada por el corazón del quien excita su mente hacia Él. Lo que se cree y ama precede la búsqueda del intelecto que se formula en el texto mediante la famosa frase, *creo para entender (credo ut intelligam)*. Sin embargo, esta afirmación no está aislada, se completa a continuación con estas palabras que finalizan el capítulo:

<i>Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam</i>	Pues esto también creo: por- que si no creyese no entendería
c. I, p. 242, r. 19	

Dos creencias están contenidas en esta cita, la primera asume un creer particular (*hoc credo*) que involucra un porque causal (*quia*) referido negativamente al creer necesario para entender. Por esta sucesión la afirmación universal *Creo para entender* se completa con un creer particular que la condiciona *porque si no creyese, no entendería*. Presentado de esta manera, el creer para entender se encuentra entre la fe puesta en la verdad de Dios y la creencia par-

ticular que, presentada negativamente, parece mostrar casi un hecho de experiencia⁵.

Según estas afirmaciones el pensamiento no es para Anselmo autónomo y objetivo, antes bien, depende de la creencia subjetiva que condiciona la búsqueda intelectual. Clarificar los deseos que orientan una aparente y declamada objetividad representa el primer paso de un pensamiento que busca entender la verdad. Esta parece ser la intención del autor en un discurso que no enfrenta aquí las implicancias de su afirmación. Buscar ahora clarificar lo dicho sería también para nosotros apartarnos de nuestro propósito. Por tal razón sólo enfrentaremos las implicancias mutuas entre lo que se cree y lo que se entiende según el modo en que el texto las presenta conforme con el interés que nos mueve en la búsqueda del discurso.

Síntesis del contenido

La sincronía da cuenta de una figura quiástica a través de seis párrafos: el primero se extiende desde las ocupaciones cotidianas hasta la intimidad del corazón humano dirigido a Dios. El sexto lo completa cuando asume la tarea de entender lo que se cree y ama, esto es, lo que se busca en lo íntimo del hombre.

El segundo párrafo abarca desde el *doce me* hasta la imposibilidad del acceso a Dios. El quinto lo completa cuando confía la impotencia humana al poder divino y suplica su ayuda. La súplica transforma al impotente en un orante que pide según el modo de un nuevo y diferente *doce me*.

El tercer párrafo dibuja la miseria del hombre como consecuencia de la caída de Adán. El cuarto lo completa cuando el autor

⁵ Para no distraer el texto de la obra anselmiana sugiero comparar estos modos de la fe con la división que hace H. Urs von Balthasar entre *fides qua* y *fides quae*, en su texto traducido al castellano bajo el nombre de *Gloria, una estética teológica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985, en el T. I llamado *La percepción de la forma*, 123 y ss.

asume en la propia persona el pecado de Eva y constata la urgencia de tener que traspasar la tragedia buscando más allá de sí misma.

El camino trágico mostrado a través de los tres primeros párrafos debe abandonarse para iniciar el itinerario confiado que se comienza a construir en los tres siguientes. El punto de inflexión entre ambos movimientos se sitúa cuando se reconoce la angustia que se padece por ser parte del género humano. Aceptar la condición histórica es asumir la imposibilidad de acceder a Dios y sólo queda como camino comenzar a confiar en su poder. Cada hombre se sabe entonces situado entre las tinieblas y la luz, y debe implorar a ésta para que ilumine la oscuridad de sí mismo. La súplica constituye el motor para que la potencia divina se haga cargo de la propia impotencia, liberando y elevando al hombre más allá de sí mismo. Las siete imposibilidades del segundo párrafo se confían finalmente a la búsqueda de la verdad de Aquel en quien cree y ama el propio corazón. Búsqueda de lo que, de algún modo, ya se ha encontrado porque se lo ama, pero aún no en la totalidad deseada. Tal vez, los dos quiasmos implicados al final del quinto párrafo ofrezcan la mejor síntesis de la nueva actitud que pide el texto. En ellos el gerundio de la acción ejercida y continuada en el tiempo se une a los verbos que la actúan temporalmente. Buscar y desear, encontrar y amar se obran y mezclan en el acto y en su continuidad, produciendo la actitud que el lector debe tener y ejercitar en su lectura. Actitud que a través de la propia imposibilidad busca, mediante la súplica, alcanzar la confianza para excitar la mente hacia Dios. Excitación requerida por el autor para leer el resto de la obra.

IV

EL PRIMER NOMBRE DE DIOS. INTRODUCCIÓN AL ARGUMENTO ÚNICO

Todo el libro anselmiano se inscribe en el contexto de un lenguaje orante iniciado en el capítulo I y que concluye, como es habitual en toda oración, con el *Amén* correspondiente. En la modalidad de una palabra dirigida directamente a Dios e indirectamente a los hombres, se inscribe el argumento único de Anselmo. Olvidar que se trata de un libro donde se expresa un pensamiento orante es tergiversar la intención del autor. Semejante olvido violenta el discurso reduciéndolo a una argumentación puramente racional.

Por otra parte, el contexto de un pensar orante indica la unidad que sostiene y compone la totalidad del texto, echando por tierra las interpretaciones parciales que han prevalecido a lo largo de la historia de la filosofía. Al no tener en cuenta este aspecto del libro, las aceptaciones o críticas al argumento se limitaron sólo a los cuatro primeros capítulos creyendo agotar con ello la cuestión. Esta reducción no hace justicia a la verdad del todo e impide interpretar lo que el mismo Anselmo quiso decir.

Si se busca dialogar con quienes sostienen estas interpretaciones es necesario aclarar en primer lugar que se está hablando de cosas distintas y con actitudes diferentes.

La oración es la acción primera donde se inscriben las otras que realizan tanto el autor como el lector. Ambos, mediante la escritura y la lectura, deben buscar invocar a Dios porque confían en su Palabra y la confianza es la fe que los mueve hacia la búsqueda dialógica que desea realizar el intelecto. Sin embargo, cuando se busca invocar a alguien conviene hacerlo mediante la pronunciación de su nombre porque al nombrarlo se reclama la atención de aquél con quien se quiere comunicar. Sabiendo Anselmo de esta conveniencia edifica el libro a través de cinco nombres. Por los tres primeros el pensamiento se dirige a lo divino intentando conocerlo;

por los dos últimos es el mismo Dios quien se revela dándose a conocer. Dos citas bíblicas completan este diálogo nominal a través de dos gestos que sostienen la religación personal. La primera surge del Antiguo Testamento e inicia el libro en el primer párrafo del capítulo I, en el cual, como se ha visto, el corazón humano expresa su deseo: “Busco tu rostro; tu rostro, Señor, busco” (Ps. 26,8). La segunda cita cierra el texto en el último capítulo y dirige el pedido confiando en lo anunciado por el mismo Cristo en el Nuevo Testamento: “Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea colmado” (Jn. 16,24).

El argumento es para Anselmo un diálogo entre Dios y el hombre, dialogar confiado y guiado por estas palabras de Jesús a sus amigos en su despedida, la última cena. El libro puede verse como la interpretación e intelección de la verdad de estas palabras. Verdad prometida a aquellos que confían en quien las ha pronunciado y se ha puesto además como referente verdadero al presentarse como *Camino, Verdad y Vida*. El *camino* seguido por las palabras del texto señala a aquel que entre las cosas ofrece y mueve a probar la *verdad* presente en lo que dijo. El discurso se inicia con el pedido hacia quien finalmente dona lo que el orante ha suplicado; pedido suplicante que, después de recibir y constatar la realización del diálogo, exulta en gozo por la respuesta donde lo divino se presenta y se da a conocer. Revelación de quien sostiene y garantiza la promesa de salvación mediante el amor que restaura la culpa originaria. Probar es aquí saborear la verdad de las palabras que el mismo Dios ha dirigido personalmente al hombre. Dialogar con Él es dejarse inscribir en la Alianza amorosa de quien ha dado la *vida* por nosotros.

El movimiento total del argumento único se ha esquematizado en el mapa inicial en tres etapas que recorreremos ahora en sus detalles. La primera de estas trilogías se inscribe entre el segundo y cuarto capítulo del libro y desarrolla el *esse* divino.

I. PRIMERA ETAPA. EL *ESSE* DIVINO

Recordando lo dicho anteriormente, la trilogía del *esse* está compuesta por un primer momento donde el pensar se hace cargo de la palabra que habla sobre Dios. Ella comienza con el primer nombre dado a lo divino por el pensamiento y que Anselmo recibe

de la cultura de su época. Esta denominación tiene antecedentes en Cicerón, Séneca, Proclo, Boecio, San Agustín¹. El segundo momento refiere a la realidad que señalan las palabras expresadas. La visión de lo real corrige los posibles equívocos del lenguaje indicando lo que debe ser afirmado como verdadero. Sólo la verdad puede unificar las palabras y las cosas. Finalmente estos dos ámbitos pueden unirse o separarse en el pensamiento el cual según lo verdadero o falso se encarna en una determinada figura humana. El pensar que en este ritmo ejemplifica la separación entre la palabra y la realidad adquiere la figura del insensato.

1. Capítulo II: La palabra sobre Dios

El capítulo II continúa situado en el ámbito de la creencia abierto al final del capítulo anterior. Su discurso se despliega en estos tres niveles de la creatura, tres lugares por donde circula la palabra que busca nombrar a Dios: creer, entender y pensar.

Se pide desde el inicio, a quien da la intelección de la fe, el don del entendimiento para saber fundamentalmente dos cosas estrechamente implicadas. La primera mira el acto del creer humano y quiere saber si Dios es como lo creemos (*quia es sicut credimus*). En esta formulación el *sicut* comparativo se sitúa como mediador entre dos términos, uno que señala lo divino (*quia es*) y el otro que indica nuestra creencia (*credimus*). Por esa mediación el acto de creer busca edificarse conforme a la realidad de lo que es. La segunda cosa que se desea entender está ligada a la anterior por la conjunción *et* y busca saber si Dios es eso que creemos (*hoc es quod credimus*).

El texto de lo que se desea entender dice en conjunto:

<i>Quia es sicut credimus, et</i>	Que eres así como creemos y
-----------------------------------	-----------------------------

¹ Cfr. para los primeros a M. D. Philippe, *De l'être à Dieu*, Topique historique, t. I, Paris, 1979, 161 y t II, 321, nota 26 y al mismo M Corbin en la Obra de Anselmo que utilizamos para citar el *Proslogion* en la cita c de las páginas 245-246 trae los textos de Agustín, Boecio y Séneca que anticipan esta denominación anselmiana.

<i>hoc es quod credimus</i> c. II, p. 244, r. 4	eres esto que creemos
--	-----------------------

En la unidad de estas dos oraciones la primera refiere a la acción de nuestro creer mientras que la segunda la completa con aquello que creemos, es decir, con determinados contenidos de la misma creencia. Por lo tanto, lo que se cree se divide según el modo que lo expresa en el discurso en, el hecho de creer o acto y lo que se cree o contenido. Ambas partes mutuamente se implican y completan.

Acto y contenido constituyen dos aspectos de la misma cosa que creemos y por tanto se integran a continuación en una fórmula que los reúne:

<i>Et quidem credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.</i> c. II, p. 244, r. 4-5	Y en efecto creemos que Tú eres algo que nada más grande puede pensarse.
---	--

Atendiendo a la división entre acto y contenido podemos separar la afirmación *Te esse aliquid*, del decir *aliquid quo nihil maius cogitari possit*. El *aliquid* mediador reúne en la mismidad del singular a la acción de creer que lo señala como ser y al contenido de lo que creemos como algo que es según una manera determinada.

La distinción entre acto y contenido no se agota aquí y se encuentra presente a lo largo de todo el texto anselmiano mediante nuevas fórmulas verbales, por ejemplo: *audit, quod audit; intelligit, quod intelligit; dixit, quod dico...*

Acto y contenido se vuelven a reunir en la expresión que enuncia lo que el insensato de algún modo entiende:

<i>Dixit insipiens in corde suo: non est Deus?</i> c. II, p. 101, r. 6-7	Dice el insensato en su corazón: ¿no hay Dios?
---	--

Notemos en primer lugar que el texto no habla de la existencia de Dios porque este término se construye con el *ex latino* que deno-

ta procedencia. Estrictamente hablando se podría afirmar que Dios no existe porque simplemente *es*. Cuando Anselmo habla del existir divino en el capítulo V lo hace para separarlo de la existencia de las creaturas: de manera distinta a la existencia de lo creado el Creador “sólo existe por sí mismo” (*solum existens per seipsum*, c. V, p.104, r. 12). El agregado del *sí mismo* hace recaer la procedencia inscrita en el término existencia sobre la mismidad de Dios. Lo divino subsiste sólo por sí mismo; de otro modo las cosas creadas existen por otro, destacándose la dependencia que tienen *de* o *desde* (*ex*) su Hacedor.

Las palabras del creyente que cree en Dios y las del insensato que lo niega constituyen dos formas opuestas y posibles para la palabra humana. Son idénticas en cuanto actos porque en tanto lenguaje pueden ser expresadas. Se oponen en cuanto al contenido que el texto anselmiano debe recorrer y el hombre elegir. Entre las dos, la tarea corresponde al pensamiento que debe optar por una de ellas porque no puede sostenerse en la contradicción, antes bien, los opuestos impiden su edificación.

Presentada las palabras del creyente y del infiel, el discurso debe continuar por uno de esos caminos. Pero lo dicho por el insensato al afirmar que no hay Dios no tiene otro contenido que la nada, luego el discurso sólo puede recorrer el itinerario abierto por el decir de la fe.

Al escuchar las palabras que enuncian el primer nombre divino se inicia un movimiento, que mediado por el oído, llega al entendimiento. Lo dicho en tanto objeto o contenido es lo que constituye en el intelecto su ser. El *acto* de hablar acerca de algo comunica a otros determinados contenidos de *lo que se dice* y pone en ejercicio la acción del intelecto. Un *esse* queda configurado en el entendimiento mediante el acto de escuchar los contenidos que se pronuncian. Decir, oír y entender constituyen las acciones que en tanto *esse* actualizan los contenidos que el intelecto del oyente, sea insensato o creyente, necesariamente recibe.

Para distinguir estos ámbitos, Anselmo completa lo afirmado con una imagen que toma el camino inverso. El ejemplo es el del pintor que tiene en el intelecto el cuadro que todavía no hizo. En esta figura es necesario distinguir el *esse* y los contenidos presentes en el entendimiento, del cuadro que con posterioridad puede pintarse y que una vez realizado se incorpora al mundo como algo

real. El discurso anselmiano expresa la diferencia entre el *esse* y los contenidos, ambos presentes tanto en el intelecto del pintor como en la realidad que cuenta a partir de un momento determinado con un nuevo ente:

<p><i>Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse</i> c. II, p. 244, r. 9-10</p>	<p>Una cosa es ser en el intelecto, otra, entender una cosa ser.</p>
--	--

La cosa se muestra en esta afirmación según dos modos distintos de ser, uno en el intelecto (*in*), otro fuera de él. Estas dos modalidades del *esse*, según fueron anticipadas en el texto por el decir de la fe y por el ejemplo del pintor que hace el cuadro, tienen sus correspondientes contenidos. Por tanto se puede afirmar que lo que está en el intelecto tiene un modo de ser, compuesto de acto y contenido, diferente de lo que llamamos realidad. Escuchar y pensar constituyen las acciones mediadoras entre lo interior (*entender*) y lo exterior (*res*). La primera, respecto de lo que se recibe al oír la cosa dicha; la segunda, respecto de lo que el pensamiento hace a partir de lo dicho y escuchado, y de la visión directa de las cosas.

Se llega mediante estas afirmaciones a una primera conclusión:

<p>Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. c. II, p. 244, r. 13-15</p>	<p>Luego el insensato tiene que convenir ser ya en el intelecto algo que nada más grande puede pensarse porque esto cuando oye entiende y cualquier cosa que se entiende en el intelecto está.</p>
---	--

El modo que adquiere esta conclusión va del *esse* del intelecto a su contenido y de éste vuelve a aquél. Pero el contenido es por un lado lo recibido al oír lo que se dice cuando la palabra nombra lo divino y, por otro, lo que el intelecto entiende a partir de lo escuchado. Tanto el creyente como el insensato oyen lo mismo y así lo reciben en el intelecto. Sin embargo, es distinto lo que a partir de lo

que entienden creen porque el primero cree que lo divino es según lo que se dice mientras que, el segundo cree que no hay Dios.

Los contenidos de la palabra y del entendimiento muestran su convergencia y divergencia en el seno del pensamiento respectivo del creyente o del insensato. Optar entre ambos modos de entender lo que se dice será el próximo paso del discurso.

En las palabras del creyente se hace referencia al *maius* contenido en el nombre divino y se afirma que no puede limitarse a ser un acto sólo en el entendimiento. Visto que hay una realidad del entender y otra fuera de él, el *maius* por ser tal debe pertenecer a los dos ámbitos. De no ser así el pensar estaría afirmando como mayor lo que no es tal, esto es, haciendo ser lo que no es, porque se podría pensar algo mayor. Luego, para que el pensar que asume los contenidos de la palabra recibida no se contradiga a sí mismo al entender lo que se dice debe comprender que el contenido de lo que se cree impone que sea no sólo en el pensamiento sino también en la realidad de la cosa. El pensamiento mirando lo entendido e interpretando lo dicho debe sintetizar ambos contenidos; consecuentemente, y en obediencia a lo que señala la palabra de fe, el *maius* significa que lo que es de ese modo debe ser tanto en el intelecto cuanto en la realidad:

Et in intellectu et in re c. II, p. 246, r. 3		no sólo en el intelecto sino también en la realidad
--	--	--

El movimiento que el discurso despliega en este capítulo puede finalmente sintetizarse de la siguiente manera:

Nivel del creer: se presenta el acto y el contenido de lo que creemos en la formulación del decir de la fe.

Nivel del entender: se inicia al escuchar lo que dice quien cree, que es escuchado tanto por el insensato como por el creyente. Cualquiera que oye las palabras del creyente necesariamente entiende lo que escucha. Al entender se actúa un acto en el intelecto mediante un movimiento que va desde lo dicho en la realidad exterior de las palabras a la intimidad del entendimiento.

Nivel del pensar: comienza con la interpretación de lo entendido. Se destaca en el nombre dado a lo divino la presencia de un *maius* que como contenido de lo dicho se impone al contenido de

lo que debe entenderse sin contradicción. Sería contradictorio pensar que lo que es *mayor* pueda ser sólo en el intelecto, porque la misma palabra exige que por ser tal sea también en la realidad de las cosas.

Crear, entender y pensar constituyen tres acciones de la creatura con determinados contenidos que se edifican entre un afuera y un adentro, un decir del creyente que nombra a Dios y un obrar que debe sintetizar lo escuchado con lo entendido y pensado. Lugares y momentos ligados por movimientos que van de uno hacia el otro. Sentidos y direcciones que unifican modos de ser diferentes y que el pensamiento debe mirar buscando reconciliarlos sin contradicción.

Sin embargo, la síntesis alcanzada por la interpretación de la palabra no resuelve la cuestión que habita entre el creyente y el insensato. Convenir lo que debe ser entendido en lo que se dice necesita completarse aún con la visión de realidad de aquello que el lenguaje señala. El pensamiento se construye entre lo interpretado y lo contemplado. La palabra se dirige al pensar y señala la realidad que es necesario contemplar. La cosa es el referente último y corrector tanto de lo que se dice como de lo que se piensa. Miremos guiados por el discurso la realidad que se presenta.

2. Capítulo III: La realidad

Después que el pensar unifica lo que entiende con aquello que ha escuchado decir sin ninguna contradicción, debe constatar lo pensado con la visión de las cosas señaladas por la lengua a fin de encontrar la verdad de las palabras. La mirada intenta ver la realidad de aquello que se ha afirmado como *maius* conforme al contenido aportado por la denominación del creyente.

Instalados en el orden de la *res*, el *maius* exige dirigir la atención hacia aquello que está más allá del pensamiento como siendo o no siendo en la existencia. Las cosas percibidas son algo (*aliquid*) finito y contingente porque son y no son al mismo tiempo. Ellas habitan en la temporalidad siendo alguna vez y dejando de ser, en un tiempo son y en otro no son, o bien serán o no serán en un futuro. De modo semejante están situadas en un espacio con-

forme a un lugar donde han estado o no, están o no están, estarán o no estarán.

Por otro lado, la cosa singular situada en un determinado espacio y tiempo no está aislada y se diferencia constantemente de otras cosas que también son finitas y contingentes. Entre ellas es posible esbozar un orden que permite sostener un más y un menos. Algunas cosas son más que otras según la jerarquía que se ponga en juego. En la comparación que se inscribe entre el ser y el no ser de la cosa, el *maius* de la nominación divina mira hacia un mayor en el orden del *esse* que debe consecuentemente ser el menor en el *non esse*.

Por ser tal el *maius* de la formulación, para no entrar en contradicción con el saber que aporta la visión de lo singular, exige que el *aliquid* que se intenta configurar como mayor, no pueda ser pensado como no ser. El texto concluye de la siguiente manera:

*Sic ergo vere est aliquid
quod maius cogitari non
potest, ut nec cogitari possit
non esse.*

c. III, p. 248, r. 1-2

Así, pues, verdaderamente algo es lo que más grande pensarse no pueda cuando no puede pensarse el no ser.

El modo negativo del no ser manifiesta lo que limita al ser de las cosas y se presenta como una ausencia para la visión del pensamiento. Para que no exista contradicción en el pensar, la palabra *maius* debe señalar algo que no tenga en la realidad ninguna limitación y por eso no pueda pensarse ni percibirse su no ser.

Lo que siempre es –tal vez para cuidar el peso de las palabras y adecuarlas a lo que significan– se dice negativamente mediante el no ser. El discurso anselmiano no utiliza, aunque las supone, las categorías de absoluto y necesario para oponerlas a lo contingente y relativo. El cuidado en el uso del lenguaje muestra que estos conceptos tendrían en este momento del discurso y para los oídos del insensato demasiada carga significativa. Si bien el *ab-solus* se irá dibujando a partir del párrafo siguiente, tanto la dimensión total de su contenido como el del concepto de necesidad serán alcanzados en el capítulo XXIII. El discurso anselmiano enseña a limitar nuestro entender al movimiento discursivo; por eso, en este capítu-

lo, nos limitamos al ámbito del *esse* divino sin pretender todavía decir algo de su esencia (si es posible utilizar aquí esta categoría).

Sin embargo, el mismo Anselmo en el segundo párrafo parece querer anticipar algo de lo que se está buscando. Tres *et* configuran una primera parte que termina en una conclusión. Esta estructura se completa con tres preguntas finales que vuelven al *insipiens*. Veamos el aporte del discurso en cada una de estas partes.

El primer *et* remite a Dios según lo que se ha alcanzado del *esse*. El texto vuelve aquí a lo que se buscaba tanto en el entender como en la cosa y, cumplida la mirada del pensar, se señala a Dios como aquel del cual:

Nec cogitari possit non esse. c. III, p. 248, r. 4	No puede pensarse el no ser
---	-----------------------------

El segundo *et* completa esta referencia con el absurdo que sería para alguien pensar algo mejor que Dios. El *melius* es la categoría que comienza a configurar la relación entre el Creador y la creatura, la cual de ningún modo puede juzgar a Dios poniendo su mente sobre Él. El juicio del pensamiento muestra el absurdo del pensar soberbio que pretende mirar más allá del Creador. En estas relaciones el *maius* adquiere concreción y se abre a configurar con el *melius* los contenidos que el discurso comenzará a aportar a partir del capítulo V.

El tercer *et* separa las otras cosas de la soledad de Dios pues de ellas puede pensarse el no ser. El *Te solum* separa toda otra cosa del único del cual no puede pensarse el no ser.

Los tres *et* establecen la relación entre Dios y el pensamiento. A partir de ella se ve la imposibilidad de la mente de ponerse sobre Él y la soledad de su ser respecto de las cosas que permiten pensar su no ser. De esto concluye el discurso:

Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse c. III, p. 248, r. 7-8	Luego Tú solo verdaderamente entre todas las cosas y por tanto máximo de todas las cosas tienes el ser
--	--

En esta afirmación se manifiesta que el modo en que Dios tiene el *esse* es *verissime* y *maxime* comparado con las cosas creadas. Que el *maius* se exprese mediante estas categorías muestra que el discurso ha seguido un camino de ascenso que culmina al alcanzar la cima en el orden del *esse*. Recién a partir del capítulo V se comenzará a utilizar el *summo* que indica una mirada desde la altura hacia abajo.

Por último tres preguntas retoman el decir del insensato. Dos de ellas se inician con un por qué (*Cur?*), la primera, respecto del decir del salmo (*non est Deus?*), la tercera, respecto del que lo dice, al cual se lo juzga como ignorante e insensato (*stultus et insipiens*). Entre estas cuestiones se intercala una pregunta modal que manifiesta la facilidad de pensar a Dios según el máximo modo de ser (*Te maxime omnium esse*).

Sintetizando el recorrido realizado hasta aquí puede decirse:

1º) se escucha el decir de la fe: “Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest”.

2º) Independientemente del modo como se interprete lo escuchado, no se puede negar que las palabras pronunciadas, de alguna manera se entienden y están en el intelecto.

3º) Lo que llega al intelecto, para no ser contradictorio en el pensar, debe armonizar la palabra *maius* con lo que por ella se entiende. Lo que es mayor impone a quien interpreta una realidad que no puede ser sólo *in intellectu* porque más grande es lo que está en el intelecto y en la realidad (*in re*) al mismo tiempo.

4º) Por último, el contenido del *maius* exige, para no contradecirse, tener que pensar ese aliquid según el modo de un *esse* que no puede pensarse que no sea. Por lo cual puede concluirse que sólo Dios tiene el ser de modo *verissime* et *maxime*.

Se ha pasado en el discurso de la exterioridad de la palabra (c. II) a la de la cosa (c. III) superando dos contradicciones posibles en el pensamiento. La primera, al escuchar la palabra entre el *maius* contenido en el discurso del creyente y el modo de entender lo escuchado. La segunda, al adecuar lo dicho con el *esse* de la realidad (*res*). El decir de la fe y la cosa anteceden al pensamiento y lo configuran sin contradicción cuando éste entiende que lo significado por la palabra es conforme a lo que se ve en la realidad. La armonía entre estos elementos permite al pensamiento una correcta

expresión. Sólo resta saber por qué y cómo el insensato puede mantener en sí mismo lo contradictorio que no puede superar.

3. Capítulo IV: La imagen de la creatura

El capítulo IV, movido por la pregunta que finaliza el III, busca asumir la contradicción en la intimidad del insensato. La contradicción se actúa cuando se afirma y se niega al mismo tiempo dos realidades idénticas. Esto sucede cuando la afirmación y la negación se ocupan del decir del corazón y del pensamiento en la figura del insensato.

La identidad de estas realidades señala la verdad que las contiene cuando se afirman o niegan simultáneamente, esto es, sin ninguna separación. La contradicción surge cuando se destruye lo idéntico mediante la negación de una y la afirmación de la otra.

Para clarificar el modo del insensato, el discurso vuelve sobre sus pasos y dibuja un quiasmo que explica el contenido y supera la insensatez².

Dos modos de pensar la realidad son posibles para los hombres. Uno, siguiendo el discurso del capítulo III, cuando se piensa a partir de las cosas mismas. Según este modo nadie que entienda bien lo que Dios es puede pensar que no sea. Otro, cuando la *vox* media entre las cosas y el pensamiento. En este caso la palabra puede significar lo que es siendo entonces verdadera, o la significación puede estar ausente, o ser extraña a la misma realidad, como ocurre con la mentira. Cuando el modo es el de la significación mentirosa se puede significar algo que permita a un pensamiento afirmar que *Dios no es*. Este es el caso del insensato que no entiende la ausencia divina según lo real sino según la palabra que significa con un significado que no corresponde a lo que es³.

² La figura quiástica es en el *De Grammatico* la que contiene el decir correcto, porque dibuja el movimiento que se dirige desde la cosa hacia la palabra y su vuelta; ambas direcciones se cruzan en el centro donde radica el nombre que el pensamiento percibe.

³ Para el movimiento entre la significación de la palabra y la realidad cfr. *De Veritate*, cap. II.

De otra manera el decir de la fe está bien interpretado cuando se lo entiende según la misma realidad de la cosa porque, en este caso, el ser divino no puede no ser pensado.

Hay un movimiento continuo desde las cosas hacia las palabras y desde éstas hacia aquéllas. El pensar mira hacia las cosas para corregir su palabra y hacia las palabras para entender cuándo significan correctamente a las cosas en lo que son, esto es, para entender la realidad de lo que es, realidad que, en este caso, es el ser mismo de Dios⁴.

La relación entre el pensamiento y las cosas explicita lo afirmado en el capítulo III. La relación pasa del pensar al entender y de éste se dirige al creer que afirma la palabra de fe. Se sigue en este itinerario un camino inverso al recorrido en el capítulo II que no sólo lo completa, sino que pone, a quien lo percibe, frente al ámbito de lo que hay que creer. Movimientos que justifican el cambio discursivo: una vez alcanzada la visión del panorama se ve en la obligación de dar gracias. Agradece a Dios por haber incrementado el don de la fe con un nuevo don: el que fuera pedido para iluminar el entendimiento del creyente. De esta manera termina el discurso con una nueva inversión que recoge los contrarios:

... iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.	... ya así entiendo lo que me iluminaste para que si en Tu ser no quisiera creer, no podría no entender.
c. IV, p. 250, r. 6-7	

Rescatemos antes de pasar a la segunda etapa del texto anselmiano una síntesis de la primera a fin de poder marcar los momentos que se repetirán en las siguientes.

⁴ Para estos movimiento cfr. el *De Grammatico* especialmente en sus tres capítulos finales.

II. SÍNTESES DE LA PRIMERA ETAPA: CAPÍTULOS II-IV

Ante las palabras finales podemos fijar la mirada en la totalidad del discurso con el objeto de percibir el cambio que en el corazón del autor se ha producido. Por esa modificación no sólo se ha llenado el vacío que acusaba su entendimiento sino que también llega a dar gracias a Dios por ser consciente de haber recibido lo solicitado.

Una línea vertical permite estructurar el contenido del discurso y, en consecuencia, el cambio producido en el seno de la creatura. En este sentido, el autor y el lector pasan del creer al entender y de éste al pensar. La figura quiástica emprende en el último capítulo el camino inverso que vuelve desde el pensar al creer pasando por el entender. Una línea horizontal permite estructurar dos ámbitos distintos pero relacionados a los cuales el pensar debe dirigir la mirada para entender lo que es: el de las palabras y el de las cosas. El encuentro de ambas líneas prefigura un entrecruzamiento entre verticalidad y horizontalidad. En el centro de la cruz así formada se inscriben las acciones de la creatura, que adquieren una movilidad que permite descubrir e iluminar lo creído.

El creer se juega primero en el decir de la fe que exige ser entendido y pensado. En ello debe superarse la primera contradicción que muestra lo que debe entenderse de lo dicho para que pueda ser correctamente pensado. En el pensar, el *maius* del decir impone que este *aliquid* sea tanto en el intelecto cuanto en la realidad. Mirando hacia la *res* que la palabra señala y constituye un ámbito diferente de realidad, la segunda contradicción posible surge entre el *maius* de la lengua y la exigencia de no poder pensarse su no ser. Superar esta contradicción es pensar la realidad de Dios como el único *esse* que no puede no ser. Todo otro algo, por ser contingente, en parte es y no es al mismo tiempo. Quitar el no ser, es superar el límite de toda creatura, aquello que lo limita a ser esto y no lo otro, y, al mismo tiempo, le posibilita la unidad con lo que ella no es porque es otra cosa. El *esse* divino se alcanza cuando se elimina el no ser propio de lo finito y creado. Es simplemente un *esse* sin *non esse*.

Las palabras y las cosas dibujan los espacios horizontales que rodean los movimientos inversos que centran el discurso. Si la unidad entre ellas se quiebra la contradicción habita en aquel que el texto llama insensato. La intimidad de esta creatura es recorrida por las acciones que en forma inversa movilizan el discurso. El pensar no puede equivocarse si mira hacia las cosas. Solamente puede incurrir en contradicción cuando interpreta la significación de la palabra. Cuando el insensato afirma que no hay Dios, lo hace porque la significación que le da a sus palabras no proviene de la realidad. Solamente de este ámbito viene su posible corrección. De esta manera, palabra y cosa, cosa y palabra se implican entre sí con independencia del pensamiento. Éste depende de la movilidad que las une para entender y creer. El entendimiento tiene cierta distancia respecto del creer y por eso puede saber del nuevo don recibido. Don que se agradece al comprender por un lado, el juego entre las acciones de la creatura y, por otro, los movimientos entre las palabras y las cosas. Actos del hombre y ámbitos desde donde éstos adquieren contenido dibujando la figura de una cruz que constituye la imagen estructural de la totalidad del discurso. Cruz que unifica lo externo y lo interno, los ámbitos de la realidad y las posibles acciones de la creatura.

Si pensamos desde esta totalidad las palabras de la fe: “Tú eres algo que nada más grande puede ser pensado”, entendemos la insensatez del personaje referido. Si se niega lo que se recibe mediante esta afirmación se está negando aquello que en la realidad se presenta como el solo, único y máximo modo de ser. Esto no es otra cosa que lo que llamamos Absoluto y que no puede ser abandonado por nadie so pena de que su mismo pensamiento se vuelva contradictorio al perder su fundamentación. En este sentido el primer nivel del libro asegura lo Absoluto y cualquier cosa que esto sea debe ser siempre afirmado por el pensar. Ciertamente muchas cosas pueden ser sostenidas como Absoluto por un pensamiento que compara y encuentra su *maius*, sin embargo, estas cosas distan mucho de lo que Anselmo concibe como Dios. La diferencia entre lo alcanzado y lo divino presentado por Cristo muestra que la prueba no está acabada, antes bien acaba de empezar y debe continuar marcando las diferencias que señalan desde el pensar los matices del Dios cristiano. Para esto es conveniente continuar la lectura comenzada.

Dibujando lo que hemos encontrando tenemos:

creer

decir

entender

res

pensar

Se cumple mediante esta totalidad el camino que lleva al *esse* divino. Se atraviesa el contenido del decir de la fe que puede sintetizarse en el *nihil maius* de este primer nombre de Dios, el cual es utilizado por el pensamiento para llamar la atención de aquél con quien se desea dialogar. Este camino de ascenso alcanza la cima en el capítulo III y mira hacia atrás en el IV orientándose hacia la creatura pensante. Los dos capítulos iniciales miran hacia Dios. El II a partir del decir de la fe que se opone al decir del insensato. El III lo hace buscando el *esse* de la realidad divina. El IV vuelve sus ojos hacia el hombre para armonizar en su intimidad lo que se escucha desde la *vox* y lo que se contempla en el *esse* de las cosas, para que, por medio de esa armonía, crezca y se edifique el pensar, el entender y el creer tanto en el acto cuanto en sus contenidos.

El lugar donde el discurso alcanza su cima queda determinado por el *esse* divino, que en el segundo párrafo del c. III adelanta determinados contenidos que deben ser todavía explicados. Sabiendo ahora del *esse* verdadero y máximo, el texto se orienta a desplegar esos contenidos, que bajo la categoría de *summum* continúan el recorrido propuesto por la vía eminencia. La afirmación (*esse* y *summum*), la negación y la eminencia serán entonces los pasos del pensar que desarrolla el discurso en los siguientes capítulos.

V

SEGUNDO NOMBRE DE DIOS.

I. SEGUNDA ETAPA: EL *SUMMUM BONUM*

La segunda etapa intenta dar contenidos o atributos al *esse* divino encontrado como acto. Se compone de diez capítulos que repiten el ritmo ternario de los tres momentos de la primera. El capítulo V introduce el segundo nombre que el pensamiento da a Dios abriendo un nuevo ritmo entre las palabras y la realidad que se encarna finalmente en la forma de una nueva figura humana. El momento que habla sobre los atributos se sostiene desde el capítulo VI hasta el XI recorriendo dos grupos de tres capítulos cada uno. A continuación el discurso señala la realidad de lo divino en los capítulos XII y XIII. Finalmente el XIV se hace cargo de la figura del creyente.

1. Capítulo V: Segundo nombre de Dios

Tres preguntas estructuran este capítulo que comienza a dar contenidos al *esse* encontrado.

La primer pregunta conecta con el anticipo que representaban los tres *et* del c. III. Lo que en aquel capítulo estaba sometido al *melius* y al *solus*, que concluían lo alcanzado como *verissime omnium* y *maxime omnium habes esse*, es retomado aquí como *sumo de todas las cosas (summum omnium)* y *sumo bien (summo bono)*. Este cambio terminológico distingue un discurso que realiza un movimiento ascendente hacia el *esse* (primera etapa), de otro que, situado en la cima, mira hacia abajo y comienza a dar contenidos a lo alcanzado como *sumo*.

Las dos preguntas siguientes despliegan el *maius* encontrado según dos momentos: uno, que intenta contemplar la soledad del creador, otro, que relaciona a Dios como Sumo Bien con todas las cosas creadas como buenas.

El primer momento comienza con un *quid* dirigido a Dios que asume el *maius* alcanzado. El *quod* contenido en la mismidad divina distingue en la segunda pregunta el *summum omnium*, que es el que existe sólo por sí mismo (*solum existens per seipsum*), del modo en que las cosas tienen existencia porque han sido hechas de la nada (*omnia alia fecit de nihilo*). Acompaña esta distinción entre lo que es sólo por sí mismo y lo derivado, una comparación que asegura lo dicho afirmando que si Dios no es esto, sería menor que lo que puede pensarse (*minus est quam cogitari possit*).

El segundo momento comienza con un *quod* que al preguntar por el *summo bono* lo relaciona con todas las cosas buenas (*per quod est omne bonum?*). Acompaña estas afirmaciones el desarrollo de un *melius* que se balancea entre el ser y el no ser. Orientado por este término el discurso puede predicar de Dios todo aquello que es mejor ser que no ser (*melius est esse quam non esse*). Mediante esta formulación se descubren los primeros atributos de lo divino al aplicarle la justicia (*iustus*), la verdad (*verax*) y la felicidad (*beatus*). Nombres que anticipan los próximos capítulos.

De esta manera el texto pasa del *maius* alcanzado como cima de lo pensado, a un Creador que hace las cosas de la nada. La acción creadora relaciona lo divino con lo creado mostrando sus semejanzas y diferencias. Por ser Hacedor es *summum omnium*, y se diferencia de lo creado porque *solum existens per seipsum*. La ipseidad que surge del *summum* se dona creativamente hacia las cosas separando lo participado de lo suficiente, lo que recibe su ser y su bien, del Bien que nada necesita y que contiene todo lo que *melius est esse quam non esse*.

A pesar del desarrollo que tiene el discurso, el título del capítulo invierte estos dos momentos coincidiendo con el modo en que se irán desplegando en el texto posterior:

<i>Quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse; et solus existens per se omnia alia faciat de nihilo</i> c. V, p. 250, r. 9-10	Que Dios sea cualquier cosa que mejor es ser que no ser; y que sólo existen por sí (y) todas las cosas hizo de la nada
--	--

En la manera en que se estructuran los capítulos siguientes encontramos:

1. el *melius* que comienza a introducir los contenidos en el c. VI y concluye al final del XI;
2. el *per Te ipsum* es retomado en el XII y culmina con una alusión al *minus* en el XIII;
3. los títulos de los c. VI al XI se inician con un *quomodo* que, después de un *quod* en el XII, se retoma en el XIII y XIV.

Recordemos que en estos capítulos se despliegan los contenidos que mediante un discurso afirmativo asumen el decir sobre Dios, la realidad divina y la forma humana del creyente, los cuales figuraban en nuestro mapa inicial señalados respectivamente por los capítulos VI a XI, XII a XIII y XIV.

Intentemos entender los pasos aquí señalados que comienzan tratando de mostrar lo que significa decir que *melius est esse quam non esse*. Se despliega en esta parte del discurso lo que M. Corbin llama el segundo nombre de Dios: “Sumo de todas las cosas que son”¹. El tercero según ese intérprete es el *mayor que lo que puede pensarse (maius quam cogitari possit)*, que introduce el c. XV. Por eso, el c. V y el c. XV (guardando cierta semejanza con el capítulo II que introduce el primer nombre) constituyen nuevas invocaciones por medio de las cuales la creatura va construyendo el diálogo con el Creador. Sin embargo, la palabra orante se frustraría si quedase sin respuesta. De la contestación de Dios depende el gozo final del discurso. Por eso a estos tres nombres que M. Corbin descubre en el texto hay que agregar otros dos que confirman el diálogo entre las partes involucradas. Los capítulos XXII y XXIII introducen respectivamente los nombres *Yo soy el que soy* del Éxodo y *Trinidad* del Nuevo Testamento. Con ambos se responde a la palabra orante con la Palabra revelada y, por eso, el texto exulta en el gozo de los tres capítulos finales.

¹ “Summum omnium quae sunt”. Cfr. el texto de Corbin citado en la nota 13.

2. Capítulos VI a XI: La palabra sobre Dios

Capítulo VI: Definir a Dios. La expresión *mejor es ser que no ser* (*melius est esse quam non esse*) conduce el discurso que se inicia en este capítulo. Alcanzado el *esse* divino en los capítulos anteriores y buscando darle contenidos el *melius* comparativo se mueve entre el *esse* y el *non esse*. Sin embargo, diferenciándose de lo que antecede, el no ser no es aquí la nada del insensato (*no hay Dios*), sino otro ser que no corresponde a la realidad divina porque señala a la creatura. Asumiendo la terminología utilizada por M. Corbin podemos decir que si el *Nombre I* (*maius*) implica para el pensar un discernir entre ser y no ser como nada, el *Nombre II* (*Summum omnium*) intenta definir a Dios, esto es, aportar los contenidos por los cuales el pensamiento distingue lo que Él es de lo que no es, donde este no ser remite a una cosa diferente. El pensamiento situado en el *summo* intenta hacer lo que sabe: delimitar su realidad separándola de las otras cosas para poder saber algo de Él.

Aplicando este modo de distinción se introducen los primeros contenidos: sensibilidad, omnipotencia, misericordia e impasibilidad.

Después de la presentación inicial que muestra estos atributos como siendo mejor que sean a que no sean, el discurso se vuelve a preguntar acerca de lo que indaga. La indagación pregunta por el modo de entender lo que se dice de un ser que es estas cosas y que no es otras, un ser divino que debe ser definido mediante un balanceo entre lo que es y no es, entre el límite que lo inscribe y lo otro de su realidad.

El primer cuestionamiento de este capítulo dice:

<p><i>Quomodo es sensibilis, si non es corpus?</i> c. VI, p. 250, r. 21</p>	<p>¿De qué modo es sensible si no es cuerpo?</p>
---	--

La cuestión del capítulo VII es la siguiente:

<i>Sed et omnipotens quomodo es, si omnia non possit?</i> c. VII, p. 252, r. 9	¿Pero también de qué modo es omnipotente si muchas cosas no puede?
---	--

Finalmente en el c. VIII se asumen los dos últimos contenidos:

<i>Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es?</i> c. VIII, p. 254, r. 5	Pero no sólo es misericordioso sino también ¿de qué modo es impasible a la vez?
---	---

El desarrollo de la primera cuestión comienza asumiendo la corporeidad de los sentidos y trata de relacionarla con un ser que es *summus Spiritus*, esto es, que no es en absoluto cuerpo. Afirmando que es mejor lo espiritual que lo corpóreo la realidad del sentir se reconoce como dirigida hacia el conocimiento. Este modo de hablar de los sentidos abre entonces la posibilidad de una suma sensibilidad que conoce en grado sumo todas las cosas porque no está limitada al conocimiento que aportan los sentidos corporales. El animal representaría el primer escalón del conocimiento al conocer solamente por una sensibilidad atada al cuerpo. El hombre participa del conocimiento animal por un lado y, por otro, del espiritual. Sólo el Ser que es sumo Espíritu puede tener la suma sensibilidad porque conoce del mejor modo porque no está su conocimiento ligado a lo corpóreo. El ser espiritual se define aquí como el que es sensible y conoce en grado sumo pues está separado de la limitación que impone la corporeidad. Los sentidos son para Anselmo mediadores entre las cosas y el conocimiento. Están en el animal y en el hombre ligados al cuerpo. Desligados de lo corpóreo, alcanzan el grado sumo en un ser que, porque es sólo Espíritu, conoce las cosas de modo pleno.

El orden inaugurado según las formas de conocimiento dibuja una jerarquía de seres. En ella, el modo de ser divino ocupa el nivel más alto por ser sumo y se distingue del animal y del hombre. Distinción que se continúa en el capítulo siguiente con el tema de la omnipotencia.

Capítulo VII: La omnipotencia divina. Este capítulo puede estructurarse de la siguiente manera:

- a) tres preguntas iniciales;
- b) la impotencia;
- c) la corrección de nuestra palabra;
- d) la conclusión final.

a) Por la primera pregunta la omnipotencia divina se encuentra limitada por aquellas cosas que Dios no puede. Entre lo que puede y no puede se busca en qué consiste su omnipotencia. La segunda pregunta comienza con lo que no puede y se concreta en no poder corromperse, ni mentir, ni hacer verdadero lo falso, ni hacer que lo que está hecho no sea y cosas semejantes, para finalizar cuestionando el modo en que puede todas las cosas. La última pregunta llama impotencia a lo que no cabe bajo el poder de Dios. Luego, lo que Él no puede no debe llamarse potencia sino impotencia.

b) Dos oraciones llevan inmediatamente a concluir que poder estas cosas es impotencia. La primera porque quien tiene esta *potencia* puede lo no conveniente para sí y lo que no debe poder. La segunda compara el mayor poder de lo otro de sí, la adversidad y perversidad en quien esto puede y consecuentemente su menor poder contra ellas. De ello surge inmediatamente ver esta potencia como impotencia.

c) Nuestro modo de hablar debe ser corregido porque frecuentemente decimos impropriamente que puede cuando algo por sí mismo no puede y cuando su impotencia hace que otra cosa pueda contra él. De modo semejante ocurre cuando, al decir algo, ponemos como siendo lo que en realidad no es o como haciendo lo que en realidad no hace. Si se habla con propiedad, se debe decir que es sólo lo que es y que hace sólo lo que hace, evitando el uso del no ser como ser o del no hacer como hacer. Dos ejemplos muestran a continuación como utilizar bien la palabra en cada caso. Para concluir, se retoman, bajo el modo del decir, las dos oraciones con que fuera tratada la impotencia en el punto anterior (b). Se afirma así que cuando se habla de alguien que tiene potencia para estas cosas, hay que entender que tiene impotencia, porque más pueden contra él la adversidad y la perversidad.

d) La conclusión final vuelve a la omnipotencia de Dios y asume los dos movimientos que componen el uso del poder: uno, desde sí mismo, nada puede por impotencia (*nihil potes per impotentiam*); otro, concomitante desde las otras cosas, nada puede contra Ti (*nihil potes contra te*).

En el capítulo anterior el pensamiento anselmiano separaba a Dios de los hombres y de los animales. Aquí continúa la distinción haciendo pertenecer a lo divino la potencia mientras que su contrario pasa a formar parte de las otras cosas. La omnipotencia divina relaciona al Creador con las creaturas. El poder constituye la misma relación y se ejerce en las dos direcciones. Potencia e impotencia se actúan juntamente. En el caso de Dios, la omnipotencia es el ejercicio de un poder que nada puede por impotencia, y ninguna cosa puede contra Él. La adversidad y la perversidad nada pueden frente a la omnipotencia divina. En el caso de la creatura, la potencia se actúa cuando hace lo conveniente y bueno para sí, la impotencia cuando hace aquello que no conviene a su propia realidad, es decir, cuando la acción humana deja que la adversidad y la perversidad puedan contra el hombre. Así sucede, por ejemplo, cuando se dice que alguien puede emborracharse o consumir drogas, sin embargo, el poder no está en quien lo hace aunque se dice que “puede” sino en esas cosas que pueden contra la impotencia de quien las consume. Por eso en estos casos el hombre se hace esclavo de sus actos. La situación de pecado y el juego de la libertad están presentes en el trasfondo de estas diferencias.

Capítulo VIII: Dios como Misericordioso e impasible. Tres preguntas inician este capítulo mostrando una estructura semejante a la de los dos anteriores que se completa con el desarrollo del planteo y termina en una conclusión.

La primer pregunta opone misericordia e impasibilidad y pregunta por el modo en que estas realidades son al mismo tiempo (*simul*) en Dios. La segunda muestra en qué consiste la oposición: ser impasible implica no compadecerse pero esto es no ser misericordioso y, sin embargo, sentimos que de Él proviene tanta consolación. La tercer pregunta asume esta oposición entre *ser* y *no ser* respecto de la misericordia y orienta el discurso a cierta solución al distinguir lo que *es* misericordioso para o según nosotros (*secundum nos*) y lo que *no lo es* según Él (*secundum Te*).

La distinción introducida por la última pregunta acompaña el desarrollo del capítulo. Se dice de la misericordia divina, en tanto miseria de corazón, que es sentida por nosotros pero no por Él, porque se supone su ser impasible. De igual modo nosotros sentimos su efecto pero Él no se siente afectado por ella. De esta mane-

ra se muestra el sentir divino como diferente del nuestro porque el hombre puede estar afectado por la adversidad y la perversidad, que contra Dios no puede en absoluto. Los dos capítulos anteriores son de algún modo retomados aquí para señalar las diferencias entre lo humano y lo divino a través de las formulaciones: *secundum nos* y *secundum Te*.

Continuando con esta distinción concluye este capítulo abriendo nuevas problemáticas. Dios es misericordioso porque salva a los míseros y perdona a los pecadores pero, al mismo tiempo, no lo es porque ninguna compasión en el sentido de miseria, lo afecta. Es impasible para sí mismo, pero ¿cómo entonces puede salvar y perdonar? ¿De qué manera hace uso de la misericordia y ésta se armoniza con su justicia?. El desarrollo de estas cuestiones se realiza a través de los tres capítulos siguientes.

Finaliza aquí el primer grupo de tres capítulos que si bien no asumen todos los atributos divinos realizan cierta síntesis al desplegar en el VI algo sobre el intelecto divino, en el VII la omnipotencia de su voluntad y en el VIII algunas cosas sobre el modo en que Dios obra sobre los buenos y los malos. Basta con esta enunciación para orientar la palabra hacia la mismidad divina que se señala con lo que de Él se dice.

El segundo grupo de tres capítulos ocupa desde el IX al XI y desarrolla las cuestiones que quedaron planteadas en las últimas preguntas del VIII.

Capítulos IX: Es justo cuando perdona a los malos. Este capítulo juntamente con los dos que siguen constituye una unidad que responde a las cuestiones abiertas al final del VIII.

Se inicia con el planteo del problema. Cuatro preguntas hacen explícita la problemática y una quinta orienta el discurso comenzando el desarrollo. De las cuatro iniciales las dos primeras empiezan con la palabra *quomodo*. Ellas buscan el modo en que Dios que *es totus iustus et summe iustus* puede perdonar a los malos, lo cual parece no ser justo. La tercera pregunta: *quae iustitia*, busca encontrar la justicia divina que se aplica en este incomprensible caso. La cuarta pregunta es acerca del desde dónde (*unde*) Dios es bueno y desde dónde salva a los malos porque, aunque percibamos que esta salvación no parece justa, no se puede dejar de reconocer que Él no puede hacer lo injusto pues no sería omnipotente. La

última pregunta introduce el segundo párrafo y dirige el discurso hacia la bondad divina que es incomprensible para el hombre porque habita en una luz inaccesible. Situando la intimidad divina en una luz a la cual no se puede acceder, el discurso comienza a responder las cuestiones anteriores siguiendo un sentido inverso al discursivo: al *unde* se le responde en el segundo párrafo, al *quae* en el tercero y al *quomodo* en el cuarto. Sin embargo, la resolución definitiva de estas cuestiones deberá esperar hasta el capítulo XI. Cada una de estas tres partes *unde*, *quae* y *quomodo* se divide a su vez en dos: a) la mirada hacia la realidad de Dios, b) la mirada hacia la comprensión de la creatura. Del mismo modo en que el poder se mostró enmarcado por la relación Creador-creatura, la justicia y la bondad divinas también se muestran inscritas en ella. Dentro de este marco, el contenido del capítulo podría sintetizarse de la siguiente manera:

1. *Unde*: a) El discurso se inicia mirando la bondad divina, que es la fuente desde donde (*unde*) mana el río de la misericordia. Con esta imagen se afirma a Dios como *totus et summe iustus* y, al mismo tiempo, *totus summe bonus*. Desde estas afirmaciones se comienza a explicar su bondad a través de un *minus* y dos *melius*. El *minus* respecto del bien divino se completa con dos comparaciones que muestran: que es mejor (*melius*) quien es bueno para buenos y malos que quien lo es sólo para los buenos, y, que es mejor (*melius*) quien es bueno castigando y perdonando que quien lo es solamente castigando. De ello surge la primera conclusión:

<p><i>Ideo ergo misericors es quia totus et summe bonus es.</i> c. IX, p. 256. R.11</p>	<p>Luego eres misericordioso porque eres total y sumo bien</p>
---	--

b) Tres partes desarrollan la mirada hacia la comprensión de la creatura. La primera, que distingue entre lo que parece

<p><i>... cur bonis bona et malis mala retribuas</i> c. IX, p. 256, r. 12</p>	<p>... porque retribuyes a los buenos bienes y males a los ma- los</p>
---	--

y lo que maravilla (*mirandum*):

<p>... <i>malis et reis tuis bona tribuas.</i> c. IX, p. 256, r. 13-14</p>	<p>... a los malos y a los reos das tus bienes.</p>
--	---

Esta diferencia se retoma en la tercer parte al ver por un lado lo que:

<p>... <i>ratio tamen iustitiae hoc postulare videtur</i> c. IX, p. 256, r. 18-19</p>	<p>... una razón de justicia eso parece postular</p>
---	--

y por otro:

<p>Cum vero malis bona tribuis: et scitur quia summe bonus hoc facere voluit, et mirum est cur summe iustus hoc velle potuit. c. IX, p. 256, r. 19-21</p>	<p>Pero cuando das el bien a los malos y sabemos que tu suma bondad eso quiso hacer, y admirable es porque la suma justicia eso pudo querer.</p>
---	--

Esta extrañeza, que hemos querido repetir porque el mismo discurso anselmiano lo hace, muestra la incomprensión que el autor posee todavía de la cuestión y enmarca la segunda parte. En ella se vuelve a la imagen inicial asumiendo la distinción realizada entre la fuente y el río. En la figura expuesta los verbos muestran la posibilidad comprensiva de la creatura que ve y percibe el fluir de la misericordia divina pero no alcanza a entender la fuente de donde mana.

¡Oh altitud de tu bondad, Dios! (*O altitudo bonitatis tuae, deus!*) comienza exclamando la segunda parte del discurso y frente a ella se distingue lo que parece (*videtur*) pero no se puede ver (*non pervidetur*), lo que se discierne (*cernitur*) pero no se puede penetrar con la mirada (*non perspicitur*).

Esta parte mediadora del discurso termina finalmente afirmando:

Nam et de plenitudine boni-
tatis est quia peccatoribus tuis
pius es, et in altitudine bonita-
tis latet qua ratione hoc es.

c. IX, p. 256, r. 16-18

Pues es de la plenitud de tu
bondad que para los pecadores tú
eres piadoso y en la altitud de tu
bondad está oculta la razón de
esto.

La estructura tripartita del texto concluye la forma que el *unde* adquiere para la creatura. En ella la bondad divina excede la comprensión humana y se esboza mediante la figura de una fuente como el lugar desde donde mana el río de su misericordia. Sin embargo, no se ve aún el modo en que en ese fluir amoroso se actúa el perdón de los malos.

2. *Quae*: a) Frente a la inmensa bondad de Dios imaginada como fuente de emanación del agua misericordiosa sólo cabe la súplica. La palabra anselmiana se encamina al principio con cierta objetividad intentado separar a los justos de los malos. Por ese camino percibe que Dios *salva y perdona* desde la justicia, que *tiene y no tiene* en cuenta los méritos de los buenos, y que *conoce e ignora* los bienes y los males que los hombres realizan. Sin embargo, al percibir que nadie está exento de maldad se da cuenta de lo terrible que sería la pura aplicación de la justicia divina. Mediante la percepción de los propios pecados el autor cambia el modo del discurso y abandona la objetividad. Pide entonces que fluya hacia sí la opulencia de tanta bondad para que sea liberado de la venganza de su justicia:

*Parce per clementiam, ne
ulciscaris per iustitiam*

c. IX, p. 258, r. 2

Perdona por clemencia, para
no ser castigado por justicia

b) Cuan poco puede comprender la creatura del perdón y del castigo divino. Por esta incompreensión el discurso se vuelve hacia aquella intimidad donde el entender, el creer y el decir se encuentran. Desde ese ámbito se comprende que aunque sea difícil entenderlo es necesario creerlo, creencia que se expresa de esta manera:

<p><i>Nempe si misericors es, quia es summe bonus, et summe bonus non es, nisi quia es summe iustus: vere idcirco es misericors quia summe iustus summe iustus es</i></p> <p>c. IX, p. 258, r. 5-7</p>	<p>Sin duda eres misericordioso, porque eres sumo bien, y sumo bien no eres, sino porque eres sumamente justo: por eso verdaderamente eres misericordioso porque eres sumamente justo</p>
--	---

Esta afirmación proviene de la necesidad de que en la mismidad divina concuerden y sean uno la justicia y la bondad. La palabra necesariamente sucesiva establece un orden que se dirige de la misericordia a la bondad, asumiendo la conclusión alcanzada en la primera parte (a) del *unde*, y desde esta pasa a la justicia. Quitando el término medio se concluye en la novedad de esta parte:

<p><i>Vere ergo ideo misericors es, quia iustus</i></p> <p>c. IX, p. 258, r. 9</p>	<p>Eres pues verdaderamente misericordioso porque eres justo</p>
--	--

Pero enunciar la cuestión no es resolverla porque entre la palabra que lo dice y el intelecto que lo entiende existe mucha distancia. El autor consciente de no haber encontrado aún la respuesta adecuada y de su incapacidad para alcanzarla pide ayuda:

<p><i>... adiuva me, ut intelligam quod dico</i></p> <p>c. IX, p. 258, r. 8-9</p>	<p>... ayúdame para que entienda lo que digo</p>
---	--

Este curioso pedido difiere tanto del entender para creer como del entender el decir de la fe porque lo que se dice se adelanta a lo que se entiende. La ayuda pide aquí entender lo que ya se ha pronunciado por una decisión de fe y antecede a lo que todavía no se ha entendido. Entender, creer y decir vuelven a mostrar la necesidad de una armonía que debe constituir el pensamiento humano. Sin ella el pensar no parece posible.

3. *Quomodo*: a) Si poca es la claridad en la parte anterior, mayor es aquí la incertidumbre del texto. Dos interrogaciones co-

mienzan el párrafo que muestra lo incierto de la palabra que busca expresar la misericordia y el perdón que nacen de la justicia divina. Ante tal panorama sólo cabe una nueva súplica:

Doce me quomodo est c. IX, p. 258, r. 11	Enséñame de qué modo es
---	-------------------------

Se retoma, de esta manera, el *doce me* del capítulo I (parágrafos 2 y 5) y el discurso comienza a buscar a partir de la justicia divina. Dos nuevas preguntas unen al ser más justo con su suma bondad y con su obrar omnipotente. El orden discursivo pone a la justicia divina presidiendo su bondad y su hacer respecto de la obra misericordiosa.

b) En esta parte del discurso se introduce una regla moral por la cual lo justo debe ser hecho y lo injusto evitado. Por ella se alcanza cierta universalidad de la obra que, sin embargo, no puede aplicarse a Dios:

<i>Denique quod non iuste fit, non debet fieri; et quod non debet fieri, iniuste fit</i> c. IX, p. 258, r. 16-17	Finalmente lo que se hace no justo no debe ser hecho y lo que no debe ser hecho injustamente se hace
---	---

Por estas palabras se pasa del contenido de lo no justo (*quod non iusto*) al acto de aquello que no debe ser hecho y se completa con el contenido de lo que no debe ser hecho (*quod non debet fieri*) porque es actuado como injusto. La forma quiástica refuerza el paso del acto al contenido y de éste al primero mostrando la injusticia cometida. De modo semejante se dice luego de la misericordia:

<i>Si ergo non iuste malis mi- sereris, non debes misereri: et si non debes misereri, iniuste misereris.</i> c. IX, p. 258, 18-19	Luego si no es justa la miseri- cordia a los malos, no debes ser misericordioso: y si no debes ser misericordioso, injustamente serías misericordioso.
--	--

Estas palabras que el discurso arriesga en su búsqueda, contradicen la concordia que en Dios debe haber entre la justicia, la bondad y la misericordia. La ausencia de unidad niega lo alcanzado al final de la segunda parte y, por eso, es aquí absolutamente negada:

<p><i>Quod si nefas est dicere, fas est credere te iuste misereri malis.</i> c. IX, p. 258, r. 19-20</p>	<p> Lo que sí es nefasto decir, lícito es creer tu justa misericordia para con los malos.</p>
--	--

De esta manera el creer se vuelve a anteponer a la palabra, la cual a la vez antecede a lo que hay que entender. Después de pedir la ayuda para entender lo que se dice cuando lo dicho refiere a la justicia, a la bondad y a la misericordia divina, el texto vuelve a mostrar lo que hay que creer como algo anterior a la palabra, en especial cuando ésta se edifica también como lo injusto respecto de la misericordia. Con estos movimientos discursivos se vuelve a dos modos del decir, uno sensato y otro nefasto. Este último se hace presente ahora sin la figura del insensato y debe ser superado por el pensar en los capítulos siguientes. Esta superación tiene que hacerse cargo de la separación que divide un decir de la fe sensato del nefasto, esto es, de un decir que no surge de lo que se cree, sino de una regla moral en la cual se pretende inscribir a Dios.

Capítulo X: Es justo cuando castiga a los malos. Siguiendo con la estructura de los capítulos anteriores, tres preguntas inician el discurso después de afirmar categóricamente que es justo castigar a los malos. La primera busca al más justo (*iustius*), la segunda el modo (*quomodo*) del perdonar y del castigar divino, y la tercera orienta el texto hacia cierta resolución. Esta forma discursiva distingue ahora dos modos de justicia: uno, cuando castiga y otro, cuando perdona.

El desarrollo de estas cuestiones muestra que cuando castiga es justo porque lo hace según los méritos de los malos y en ello no hay ningún inconveniente para la comprensión. Pero cuando perdona lo hace sólo por su bondad, sin tener en cuenta los méritos de

los malos, esto hace que el comprender pierda todo punto de referencia y la acción divina se vuelva incomprensible.

El discurso, buscando relacionar la misericordia con la justicia divina, vuelve a retomar la distinción del capítulo VIII. De este modo, se recuerda mediante un comparativo: así (*ita*) Dios es justo

<i>Secundum te et non secundum nos</i> c. X, p. 260, r. 1		Según Tú y no según nosotros
--	--	------------------------------

como (*sicut*) es misericordioso

<i>Secundum nos et non secundum te</i> c. X, p. 260, r. 2		Según nosotros y no según Tú
--	--	------------------------------

A través de esta comparación se dibuja un primer movimiento que se dirige de la justicia a la misericordia pero que no alcanza todavía para comprender la cuestión.

Un nuevo comparativo construye el movimiento inverso, de la misericordia a la justicia. Buscando subrayar esta nueva movilidad el texto invierte también el *ita-sicut* de la comparación anterior de modo tal que el *sicut*, puesto ahora en primer lugar, vuelve a referirse a la misericordia y el *ita*, a la justicia:

<i>... sicut misericors es non quia tu sentias affectum sed quia nos sentimus effectum: ita iustus es non quia nobis reddas debitum, sed facis quod decet te summe bonum.</i> c. X, p. 260, r. 3-5		... como misericordioso eres no porque tu sientes afecto sino porque nosotros sentimos el efecto: así justo eres no porque a nosotros restituyes la deuda, sino porque haces lo que conviene a tu suma bondad.
---	--	--

Entre estos dos movimientos que van de la justicia a la misericordia y de ésta vuelve a aquélla, se introduce esta rotunda afirmación:

Quoniam salvando nos		Porque nos salvas a nosotros
----------------------	--	------------------------------

quos iuste perderes, c. X, p. 260, r. 3	los que justamente estaríamos perdidos
--	---

El hecho de salvar a los que *justamente estaríamos perdidos* se inscribe entre los dos comparativos que se mueven entre la justicia y la misericordia. En la primera comparación se distingue lo que es *secundum Te* y *secundum nos*. En la segunda, el que Dios no se sienta afectado por su misericordia y, sin embargo, nosotros sentimos los efectos de su acción. Por ese sentimiento sabemos la imposibilidad de devolver lo que debemos a su justicia, lo cual parece contrastar con el poder de su Suma Bondad.

A partir de este dibujo se concluye:

<i>Sic itaque sine repugnantia iuste punis et iuste parcis.</i> c. X, p. 260, r. 6	Así pues sin repugnancia justamente castigas y justamente perdonas.
---	---

Casi se podría hablar aquí de una prueba que más que por su racionalidad vale por su forma estética. En ella todos los elementos probatorios se estructuran en una figura que los integra. La imagen del quiasmo se dibuja con el entrecruzamiento entre justicia y misericordia, y asume los distintos momentos del perdón de los malos que, en última instancia, son todos los hombres. Tal vez detrás de esta figura quiástica Anselmo piense en la imagen de la cruz de Cristo. El entrecruzamiento del quiasmo la contiene y de alguna manera aporta al pensamiento la riqueza del símbolo. Sin embargo, el supuesto racional por el cual esta imagen adquiere mayor comprensión todavía no se explica y necesita aún el recorrido del capítulo XI.

Capítulo XI: La palabra de las Sagradas Escrituras. Un aspecto había escapado al dibujo del capítulo anterior: el castigar a los malos *secundum Te*. El castigo que estaba limitado en el capítulo anterior a los méritos de los malos, se extiende en este al justo que es más justo porque *secundum Te* castigas y perdonas tanto a los buenos como a los malos. Esta afirmación se encuentra inmediatamente confirmada en su verdad por dos citas bíblicas:

<p>...”<i>universae viae Domini misericordia et veritas</i>”, <i>et tamen “iustus Dominus in omnibus viis suis”</i></p> <p>c. XI, p. 260, r. 15-16</p>	<p>...“todos los caminos del Señor son misericordia y verdad”, y no obstante, “justo es el Señor en todos sus caminos”</p>
--	--

Mediante la incorporación del texto bíblico se abre el discurso a una nueva intelección. Estas citas permiten ahora afirmar sin repugnancia:

<p>... <i>quia quos vis punire non est iustum salvari, et quibus vis parcere, non est iustum damnari. Nam id solum iustum est quod vis et non iustum quod non vis.</i></p> <p>c. XI, p. 260, r.17-19</p>	<p>... porque a los que quieres castigar no es justo salvar, y a los que quieres perdonar, no es justo condenar. Pues esto solo es justo lo que quieres y no es justo lo que no quieres.</p>
--	--

Esta forma de enunciar la cuestión cambia radicalmente la comprensión. Por ella se muestra que Dios no está sometido a nada, ni siquiera a lo que el hombre entiende por justicia. Él está sobre todo porque de lo contrario no sería *maius* como había mostrado el primer nombre dado a lo divino. Por ser mayor está más allá de toda regla y de toda justicia y, por eso, justo es lo que quiere y lo que no quiere, injusto. La justicia depende sólo y exclusivamente de su querer, y cuando quiere puede castigar y perdonar sin someterse a ninguna regla moral y excediendo lo que el mismo pensamiento puede entender. En consecuencia el pensar no puede juzgar a Dios porque la realidad divina excede siempre su comprensión.

Dos conclusiones se abren a partir de esta afirmación:

☒ La primera unifica la cuestión desarrollada en los tres últimos capítulos. Se sigue de lo dicho que de la justicia divina nace su misericordia. Del querer de Dios nace la salvación de algunos malos por *summam bonitatem* y la condena de otros por *summam iustitiam*. En ambos casos el pensamiento debe respetar la decisión de

una voluntad que no puede entender, y no entiende porque esa opción se inscribe en el exceso de un misterio que obra con libertad infinita. Y pretender entender el misterio constituye un absurdo que somete al hombre a la insensatez de la soberbia. Sería como dijo antes:

<p><i>... ascenderet creatura super, Creatorem et iudicaret de Creatore; Quod valde est absurdum</i></p> <p>c. III, p. 248, r. 5-6</p>	<p>Ascendería la creatura sobre el Creador y juzgaría al Creador; lo que sería un absurdo</p>
--	---

Insistir para saber acerca del misterio del querer divino es la falsedad de la soberbia que a la nada conduce. El *De casu diaboli* es un claro ejemplo de este pecado en la creatura angélica. Por otra parte, la misma experiencia hace saber al hombre que muchas veces no alcanza a comprender el acto libre de un semejante, y la razón debe someterse a las elecciones de lo que quiere o no el propio hermano. Es por eso que, como decía Pascal: *el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce...*²

■ La segunda conclusión asume lo tratado desde el capítulo VI, por eso, después de afirmar la sensibilidad, omnipotencia, misericordia e impasibilidad de Dios extiende estos atributos a otros, a saber:

<p><i>Vivens, sapiens, bonus, beatus, eterno et quidquid melius est esse quam non esse.</i></p> <p>c. XI, p. 262, r. 2-3</p>	<p>Viviente, sabio, bueno, feliz, eterno y cualquier cosa que mejor es ser que no ser.</p>
--	--

Se reconoce en esta cita la oración que desde el c. V guía el discurso. Este reconocimiento permite recapitular lo recorrido desde el c. VI hasta el c. XI.

El contenido del primer momento de la segunda etapa se puede inscribir bajo el enunciado *cualquier cosa que mejor es ser que no*

² B. Pascal, *Pensamientos*, Pensamientos diversos sobre la religión, III, Ed. Losada, Buenos Aires, 117, 1972.

ser (quidquid melius est esse quam non esse). Decir esto exige que el pensamiento distinga entre lo que es y lo que no es. No ser que en esta etapa del discurso señala lo distinto de Dios por ser otra cosa, por ser creatura. Distinto del primer momento de la etapa anterior donde el pensar se ocupó de discernir entre *esse* y *non esse*, pero donde este último no es otra cosa que la nada absoluta.

En la distinción entre el Creador y las creaturas que aquí se realiza en búsqueda de los atributos divinos se han dado los siguientes pasos.

1) Lo divino es suma sensibilidad pero no tiene cuerpo como los animales y el hombre.

2) Es omnipotente porque nada puede por impotencia y, por lo tanto, ninguna cosa puede contra Él.

3) Es impasible y misericordioso a la vez, lo cual quiere decir, en lo inmediato, que es y no es de mísero corazón. De manera diferente al trato que recibe la sensibilidad y la omnipotencia, el no ser respecto de la misericordia penetra en la intimidad de Dios. El discurso trata entonces de armonizar la Suma Bondad con la Suma Justicia para comprender su ser misericordioso. La concordia se alcanza cuando se percibe que la realidad divina está más allá de toda la justicia y la bondad que la creatura puede entender, y que ambas dependen de su querer, es decir, del ejercicio misterioso de su libertad.

El discurso pasó de intentar descubrir aquello que es mejor ser o no ser en algunas cuestiones objetivas (intelecto, voluntad y obra), a aquellas problemáticas que penetran en la intimidad divina. En ellas se ha manifestado el modo en que lo que es y no es, según la comprensión de la creatura, se hace una unidad que señala hacia el querer de Dios. En lo que quiere se unifica el exceso que como misterio se muestra a todo pensamiento humano.

El último párrafo agrega nuevas formas de la intimidad divina que si bien es mejor que sean a que no sean encauzan el pensamiento en una nueva dirección: la del exceso de la realidad de Dios. Se retornará por eso, desde el capítulo siguiente, el segundo momento de la cuestión abierta por el c. V que señalará la intimidad de la ipseidad divina. Se pasa con este giro del discurso desde la palabra que afirma (primer momento) hacia la realidad que excede todo lenguaje (segundo momento).

3. Capítulos XII-XIII: La realidad

Capítulo XII: La ipseidad divina. El giro del discurso realizado en este capítulo cambia la palabra que habla acerca de lo divino a un decir más íntimo que busca mostrar que, cualquier cosa que Dios es, no lo es por otro (*per aliud*) sino por sí mismo (*per Te ipsum*). Ya no se busca el *melius* entre el ser del Creador y el no ser de la creatura sino penetrar con la mirada la misma realidad divina.

Por este giro la comparación entre el *esse* y el *non esse* se desplaza hacia la ipseidad de Dios. El ritmo sigue así los dos momentos presentados en el c. V y repite también los de la primera etapa realizados en los capítulos II y III. En el capítulo II se introdujo el primer nombre de Dios mediante la palabra que se centraba en el comparativo *maius*; el decir del creyente se completó en el capítulo III con el *esse* de la realidad divina, que no permite pensar su no ser. En la segunda etapa es el *melius* el comparativo que retoma el segundo nombre dado a lo divino intentando encontrar sus atributos. El camino objetivo realizado por el primer momento se mantuvo dentro de la intención de definir a Dios, sin embargo el itinerario recorrido señala un exceso que hace imposible toda delimitación, que indica una realidad que no puede someterse a nada creado.

El discurso que asume el segundo nombre dado a lo divino se abre a la ipseidad de Dios que se presenta como la íntima realidad que la palabra debe indicar. Para desplegar las posibilidades contenidas en el segundo nombre, se retoma en este capítulo y en el siguiente las preguntas del c. V con el fin de poder dar algunas respuestas. Recordemos las cuestiones que iniciaron la segunda etapa:

*Sed quid es nisi id quod
summum omnium solum exis-
tens per seipsum, omnia alia
fecit de nihilo?*

c. V, p. 250, r. 12-13

Pero ¿qué eres sino esto que
sumo de todas las cosas sólo
existiendo por sí mismo, toda la
otra cosa hizo la nada?

A esta pregunta seguía esta fórmula negativa que será explicada en el capítulo XIII:

<i>Quidquid enim hoc non est, minus est quam cogitari possit?</i> c. V, p. 250, r. 13-14	¿Pues no eres cualquier cosa que es menor que lo que puede pensarse?
---	--

El *solum existens per seipsum* de la primera cita se cambia a esta altura del discurso por el *per Te ipsum* que pone en la intimidad de Dios la mismidad de todo lo que es y se le puede atribuir. El discurso completo del breve pero decisivo capítulo XII dice así:

<i>Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus</i> c. XII, p. 262, r. 6-8	Tú eres la misma vida con la cual vives y la sabiduría con la cual sabes, y la misma bondad con la cual bueno eres con los buenos y los malos; y así de otras cosas semejantes
---	--

Lo que es creado por otro (*per aliud*) no posee esta forma de ipseidad. La creatura tiene vida, sabiduría y bondad, pero no puede ser nunca la misma (*ipsa*) vida con la cual vives, la misma sabiduría con la cual sabes, la misma bondad con la cual eres bueno... En esto radica la diferencia radica entre el ser no creado que tienen en sí y por sí mismo todo lo que tiene, y el ser que por ser creado participa de estos dones que ha recibido en el momento de su creación.

De Dios también se ha dicho al final del capítulo XI que es:

<i>... vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus et quidquid melius est esse quam non esse.</i> c. XI, p. 262, p. 1-3	... viviente, sabio, buenos, feliz, eterno y cualquier cosa que mejor es ser que no ser.
---	--

Sin embargo, el modo en que están estas cosas en la creatura y en el Creador es diferente. Para mostrar esa diferencia se retoman

los mismos atributos que pueden señalarse en lo creado y se los duplica junto a la ipseidad propia de lo divino (*ipsa*). Así como al final del capítulo III únicamente pertenecía a Dios el *esse* de modo verdadero y máximo³, es decir, de tal manera que nadie puede pensar que no sea, aquí los contenidos se tienen de manera similar. Es el único, en el sentido del *solus*, que vive como *summum omnium* y *per Te ipsum*. En consecuencia cada atributo es tenido de modo único solamente por sí mismo. Si tomamos la vida divina encontramos este enunciado que busca expresarla: “*ipsa vita qua vivis*”. Con ella se indica la vida como una realidad no poseída por medio de una participación o recepción a partir de otra cosa, sino como tenida en la propia mismidad, en una unidad real que llamamos Dios. Con la ipseidad aplicada a cada uno de los atributos divinos, el discurso dirige la atención a un ser que no es sólo un viviente entre otros sino que es la misma vida con la cual vive. Luego, no es sólo el que tiene vida o sabiduría o bondad sino que la misma vida, la misma sabiduría y la misma bondad son Uno en la intimidad de su ipseidad.

Por este giro el pensamiento comprende que la palabra refiere a una realidad única, a la intimidad de un ser que no depende de ningún otro ni en su *esse* ni en su contenido, a aquello que Él mismo es simplemente porque es esto que es (*id quod*). De ninguna cosa necesita ni para ser, ni para los constitutivos de su modo único de ser: vivir, querer, saber, obrar. Sólo es por sí mismo, en sí mismo y para sí mismo. Mismidad que se extiende a los atributos divinos porque ellos no son diferentes de Dios. Luego, nada hay más grande (*maius*); ninguna cosa recibe de otro porque subsiste solo en su naturaleza (ipseidad). Parece con esto alcanzarse y completarse con un cierto señalamiento positivo la enunciación *ninguna cosa puede contra Él* que, recordemos, signaba en el capítulo VII un aspecto de la omnipotencia divina.

Capítulo XIII: Dios no está encerrado por el espacio y el tiempo. Este capítulo se inscribe dentro de esta nueva mirada que no se dirige al *melius* comparativo para distinguir a Dios de las otras cosas sino a la ipseidad divina.

³ “Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse”. C. III, p. 248, r. 6-7.

Así como en el capítulo XI la justicia que rige las cosas humanas no habita sobre Dios porque lo que Él quiere es justo y lo que no quiere injusto, aquí ninguna ley del espacio y del tiempo lo puede encerrar. De modo diferente de lo creado que es y se mueve bajo la forma espacio-temporal, lo divino se sitúa sobre esas realidades porque ellas también son creadas. El discurso lo expone de la siguiente manera:

<i>Sed omnes quod clauditur aliquatenus loco aut tempore, minus est quam quod nulla lex loci aut temporis coerceset.</i>	Pues todas las cosas que encierra algún lugar o tiempo menor es que lo que ninguna ley de lugar o tiempo contiene.
c. XIII, p. 262, r. 12-13	

El *menor es que (minus est quam)* es en esta cita la contracara del *melius* que mira hacia la ipseidad divina. Se ve con esta forma de expresarse el cuidado que Anselmo pone en el uso de la lengua guardando para más adelante el *mayor que (maius quam)* que constituirá lo que Corbin llama el tercer nombre de Dios.

En el desarrollo de este capítulo el texto llega demasiado rápido a una conclusión. Por eso, es después de concluir que se vuelve para comparar la intimidad divina con los otros seres espirituales.

El discurso retoma el primer nombre de Dios para mostrar que ningún espacio ni tiempo lo contiene porque nada hay mayor que Él (*maius Te nihil est*). Así como la justicia es su mismo querer, el espacio y el tiempo también están sometidos a su realidad. La espacialidad y la temporalidad son creadas y dependen de su Creador. Sólo quien habita el grado sumo de ser es sin ninguna circunscripción espacial y es eterno (*incircumscripтус et aeternus*). La soledad vuelve a dar nuevos contenidos a la intimidad de Dios de modo semejante a como se hiciera en los capítulos III y V.

Sólo Dios puede estar en todas partes y siempre (*ubique et semper*) y, por eso, puede decirse:

<i>Tu ergo, domine, singulariter incircumscripтус et aeternus</i>	Luego Tú, Señor, eres una singularidad incircunscrita y eterna
c. XIII, p. 264, r. 3-5	

Pero para probar esta singular soledad debe separarse de otros espíritus que también son *incircunscripti et aeterni*. El discurso es simple y aborda primero el tiempo y luego el espacio.

Respecto del tiempo, esos espíritus tienen eternidad según su fin pero, porque fueron creados, no la tienen según su comienzo. Sólo Dios es eterno según el modo de una eternidad sin comienzo ni fin.

Respecto del espacio se distinguen:

El cuerpo, que está absolutamente circunscripto a un espacio y no puede estar en otro lugar al mismo tiempo. De ello estamos verdaderamente ciertos por experiencia los hombres.

Dios, que por ser absolutamente incircunscripto a un espacio puede estar al mismo tiempo todo entero en todo lugar (*quod simul est ubique totum*), lo cual sólo lo entendemos de Él.

Los otros espíritus, que pueden estar en varios lugares al mismo tiempo, pero no como *ubique*. A diferencia del cuerpo pueden estar al mismo tiempo en otros lugares (*simul esse totum alibi*) no obstante, a diferencia del Creador, no pueden estar completamente enteros en todas partes (*ubique*). Cosas que conocemos de los espíritus creados: el alma, por ejemplo, está en los diversos lugares del cuerpo toda y al mismo tiempo pero no puede estar toda y en todas partes porque no puede salir de la corporeidad que habita.

Mediante este planteo el discurso termina las distinciones que separan a Dios de las creaturas. El capítulo VI comenzó distinguiendo lo divino del animal y del hombre, a lo que se agrega aquí la realidad del espíritu tanto del hombre como del ángel. En aquél era la sensibilidad el ámbito de distinción, en éste, la ley del espacio y del tiempo. En la corporeidad la diferencia se marca con el comparativo *mejor que* (*melius quam*), en la del espíritu se utiliza el *sólo* (*solus*) para separar, distinguir y señalar la realidad única de Dios. El desarrollo del segundo nombre dado a lo divino diferenció en un comienzo el *esse* de lo que son las otras cosas (*non esse*) y después mostró la diferencia absoluta de su ser respecto de toda justicia y de toda ley que encierre el espacio y el tiempo. Mediante estas separaciones que tienen la mirada en lo que es Sumo de todas las cosas y en la ipseidad divina se intenta definir lo que Dios es, lo cual sólo puede ser realizado por el pensamiento mediante la delimitación del ser que es y la separación de aquello que no es porque simplemente es otra cosa.

Se llega así al capítulo XIV donde la creatura vuelve a dirigir la mirada hacia sí misma y de modo similar al capítulo IV reflexiona volviéndose sobre el recorrido realizado. En esta reflexión se construye una nueva figura humana: la del creyente. Éste a diferencia del insensato y a pesar de su sensatez, advierte y se angustia por la distancia infinita que lo separa de Dios.

4. Capítulo XIV: La imagen de la creatura

Este capítulo, el último de la segunda etapa, inaugura el tercer momento. Cuestiona el alma del creyente a través de los tres párrafos que lo estructuran.

El primero mira hacia el recorrido realizado por el texto. Comienza preguntando a la propia alma acerca de lo buscado y lo encontrado en lo que hasta aquí se ha dicho. Consciente de que buscaba a Dios, recapitula lo encontrado de la siguiente manera:

Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam, summum omnium, quod nihil melius cogitari potest; et hoc esse ipsam vitam, lucem, sapientiam, bonitatem, aeternam beatitudinem et beatam aeternitatem; et hoc esse ubique et semper

c. XIV, p. 264, r. 8-11

Buscaba a Dios y encontré que él es un ser sumo de todas las cosas, que nada mejor puede pensarse, y esto es la misma vida, luz, sabiduría, bondad, eterna felicidad y feliz eternidad; y está en todas partes y siempre

Siguiendo los puntos y comas que esta cita tiene es posible dividir esta síntesis en tres partes:

1º) la que relaciona el *esse* divino en tanto acto con el *summum omnium* que busca señalar su contenido. La formulación del primer nombre de Dios (*nihil maius cogitari potest*) se expresa aquí con el *melius*, tal vez tratando de mostrar la estrecha unidad entre el *esse*

y sus atributos⁴. La relación constitutiva de lo divino adquiere forma en las dos partes siguientes que comienzan con las palabras: “Et hoc esse”. Con este uso del lenguaje se recuerda el comienzo del capítulo II donde se mostraban el acto y contenido de un mismo creer: *que eres como creemos y esto eres lo que creemos (quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus)*. De esta presencia se puede inferir que la diferencia entre acto y contenido no sólo mantiene su vigencia, sino que se extiende a la relación entre las dos primeras etapas que estructuran el texto anselmiano. A la primera corresponde el acto de ser, *esse*, a la segunda los contenidos del *summum omnium*.

2) El primer *hoc esse* se encuentra seguido por los atributos que introduce el c. XII y que se refieren a la ipseidad divina. Salta a la vista la ausencia de los contenidos desplegados entre los c. VI y c. XI. M. Corbin percibe esta ausencia y habla de una *curiosa omisión* de estas denominaciones que expone de a dos: “sensibilidad y omnipotencia, incorporeidad e impassibilidad, justicia y misericordia”⁵.

Tal vez este intérprete no ha notado que el camino omitido por el texto anselmiano comienza y termina con dos frases similares. El comienzo se encuentra en el c. VI y dice:

<i>Verum cum melius sit esse Sensibilem, omnipotentem, Misericordem, impassibilem quam non esse...</i>	Verdaderamente cuanto mejor sea ser sensible, omnipotente, misericordioso, impassible que no ser
c. VI, p. 250, r. 20-21	

El final se encuentra en el c. XI y dice:

<i>... et quidquid melius est esse quod non esse.</i>	... y cualquier cosa que mejor es ser que no ser.
---	---

⁴ La formulación latina del primer nombre de Dios tiene pequeñas variaciones según el contexto donde se la utiliza: “... quo nihil maius cogitari possit”, “... quo nihil maius cogitari potest”, “... quo maius cogitari nequit”, “... quo maius nequit cogitari”, “... quo maius cogitari non potest”, “... quo maius non potest cogitari”. Estas variantes no cambian su significado sino su señalamiento.

⁵ M. Corbin, Introducción al *Proslogion*, T. I., Cerf, Paris, 1986, 211.

c. XI, p. 262, r. 2-3

La última de estas citas, que enmarca lo omitido, ha perdido ya lo señalado por Corbin, tal vez procurando indicar que el camino recorrido está en función de la ipseidad divina. Al final del mismo los atributos se han despojado de su extrañeza respecto de lo divino y han comenzado a formar parte de su misma intimidad radicando en su unidad constitutiva. Las distinciones del discurso entre palabra y realidad, parecen ordenarse aquí de la primera a la segunda, poniendo, en esa ordenación, el lenguaje en función de lo señalado en la mismidad divina. Tal es la armonía entre el lenguaje y la cosa, que lo que se dice tiene sentido cuando refiere y significa lo que es. Según este orden y de forma semejante al movimiento que hay entre el c. II y III, lo dicho queda orientado en su significación hacia lo que es. En esta parte del texto, hablar de los contenidos del *esse* divino, refiere y orienta a la mismidad que constituye su ipseidad.

3) El segundo *hoc esse* involucra todos los atributos asignándoles lo dicho en el c. XIII. De esta manera podría verse lo que se dice en el c. XII como el dibujo de la ipseidad a través de los distintos atributos que el XIII integra en una totalidad que los contiene más allá del espacio y del tiempo. La parte y el todo se encuentran, de algún modo, asumiendo los contenidos que el pensamiento ha encontrado y se pregunta si corresponden o no a la realidad de Dios.

La síntesis alcanzada hasta aquí le permite inquirir negando y afirmando si ha encontrado lo que buscaba. Pregunta que se completa pues, si no ha encontrado a Dios, entonces, qué es esto que con tan cierta verdad y con verdadera certeza ha entendido; y si lo ha encontrado, entonces, por qué no lo siente. Entender y sentir juegan y se oponen en el alma del creyente. Estas dos acciones animan la intimidad del que cree y sabe que lo que busca no es lo encontrado porque no se siente satisfecho con la distancia que percibe entre la realidad divina y el discurso recorrido. Cuestiones que dirigen la mirada hacia lo que sigue.

El segundo párrafo asume dos contrarios presentes en el mismo discurso: por una parte, lo encontrado, entendido y contemplado por la creatura y, por otra, lo no encontrado, lo incomprendido y oculto de Dios. La afirmación y la negación de estas acciones de la

creatura se balancean entre la luz y la verdad por un lado, y el *Te* de la intimidad divina por otro.

Los contenidos alcanzados en el discurso significan, de alguna manera, la realidad divina pero son, al mismo tiempo, pronunciados por la creatura y están en su poder, por eso participan de su limitación y no pueden contener lo que es exceso. Aún más, esos contenidos son hechos por la creatura y por tanto son creación de creación y limitación de lo finito, en consecuencia no pueden, de ninguna manera, contener lo que no tiene límites.

Por esta condición de la creatura, el texto afirma, por un lado, que ver la luz y la verdad es contemplar al Dios invocado por la oración, y no verlo es no ver la luz y la verdad, pero, por otro lado, ver la luz y la verdad es, al mismo tiempo, contemplarlo sólo hasta cierto punto (*aliquatenus*) pues es también no verlo tal como realmente es.

El límite muestra siempre dos ámbitos diferentes. Un adentro y un afuera permiten, por una lado, el paso y el encuentro entre un más acá y un más allá, y, por otro, simultáneamente, es también lo que, de algún modo, encierra en la mismidad de lo que es. Apertura a lo otro y barrera infranqueable son las dos posibilidades del límite que separa a la creatura del Creador. Sin embargo, el deseo humano impulsa siempre más lejos. Por ese impulso, aún cuando el discurso afirmativo no puede decir nada más porque ha agotado su poder y mostrado su limitación, el alma movida por el anhelo procura ir siempre más allá porque desea continuar la búsqueda. Motivado por lo anhelado el texto abre una nueva posibilidad de la lengua y el lenguaje negativo comienza a arriesgarse por el camino de lo inefable.

El tercer párrafo, de modo semejante al capítulo I, pide una nueva intervención del Señor. Sin embargo, cambia la dirección del pedido. Lo que allá era un movimiento ascendente de la creatura hacia Dios aquí se invierte. En el primer párrafo de aquel capítulo se buscaba excitar el corazón para decir a Dios:

<p><i>Dic nunc totum "cor meum", dic nunc deo: "quaero vultum tuum, vultum tuum domine, requiro".</i></p>	<p>Di con todo corazón mío, di ahora a Dios: busco tu rostro, tu rostro Señor, busco.</p>
---	---

c. I, p. 236, r. 9-10

Después del camino realizado el autor y quien lo acompaña por medio de la lectura deben comprender que ante la limitación de la palabra es necesario cambiar el sentido de la súplica. Lo que antes fuera dirigido al esfuerzo del propio corazón se manifiesta ahora como inútil y, por eso, sólo queda dirigir el pedido a la intimidad de Dios encontrada:

<p><i>... dic desideranti animae mea, quid aliud es, quam quod vidit, ut pure videat, quod de- siderat,</i></p> <p>c. XIV, p. 264, r. 22-24</p>		<p>... di a la deseante alma mía, que eres otro que lo que ha visto, para que vea con pureza lo que desea,</p>
---	--	--

El discurso, que habla del alma en tercera persona se dirige a Dios anhelando respuesta. El orante, que ya ha dicho suficiente, al tomar conciencia de la distancia entre lo buscado y lo pronunciado, pide a la intimidad divina un decir del otro lado que le permita concordar lo visto con lo deseado. Esta nueva palabra sólo puede provenir del interlocutor que el alma busca y su contenido debe mostrar a un Dios diferente de lo dicho por la creatura. Debe ser distinto porque excede toda palabra, exceso que proviene del hecho de ser más que lo aportado por cualquier cosa creada y, en este caso, que lo mostrado por el discurso de un hombre que intentaba, de algún modo, definirlo.

La palabra orante que pide la concordia entre visión y deseo se centra entre lo que ve y las tinieblas que impiden la visión. Tinieblas que no están en Dios sino en el alma. Visión que no puede contemplar más a causa de sus propias tinieblas. El texto recuerda el capítulo I cuando el hombre se veía situado entre Dios y sus iniquidades. Allá el hombre se encontraba comprometido por el pecado de Adán y Eva, aquí el alma es la enjuiciada por su propio discurso. Allá el hombre se encontraba sin poder hacer nada entre los dos términos que le eran, de algún modo, ajenos, aquí el alma asume sobre sí la visión y las tinieblas. Allá se siguieron siete imposibilidades (párrafo 2), aquí son siete las oraciones que se diri-

gen desde la sugerente pregunta *¿por qué esto, Señor, por qué esto? (cur hoc, domine, cur hoc?)* hasta la conclusión.

A través de esas siete frases las tinieblas que al principio impiden la visión de la creatura van cambiando y dando lugar al esplendor luminoso de la verdad divina. El ojo oscurecido por sus pecados pasa a cegarse por el deslumbrante fulgor de Dios. Tal es la importancia de este cambio, que el texto parece olvidar el lado oscuro del alma para centrarse cada vez más en lo que excede la razón, la falsedad y las cosas. Finalmente la comparación que orienta hacia el exceso cede lugar a las palabras que buscan decir la riqueza de su ser:

<i>Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis te splendoris ibi est!</i>	¡Qué pureza, qué simplicidad, qué certeza y esplendor hay allí!
c. XIV, p. 266, r. 9-10	

Al camino recorrido por estas siete oraciones, desde las tinieblas del alma a la luz divina, le sigue una terminante conclusión:

<i>Certe plus quam a creatura valeat intelligi</i>	Ciertamente eres más que lo que la creatura puede entender
c. XIV, p. 266, r. 10-11	

Estas palabras constituyen el reconocimiento de un pensamiento inclinado frente a la inmensidad de lo que busca, un pensar que reconoce la limitación y sumisión de lo creado frente a la realidad increada. Tal vez, se podría hablar aquí de una nueva excitación del alma en el camino hacia Dios. La conexión con el primer capítulo parece permitirlo. Sin embargo, este excitar ya no es sólo de la mente sino de todo el hombre. Por esta referencia a la creatura humana el discurso puede inscribirse entre el final de una etapa, en que el pensamiento intentó decir lo que Dios es, y el comienzo de otra, en que el deseo busca ir más allá de lo encontrado.

Ciertamente lo limitado no puede contener lo que no lo es. Las palabras pronunciadas y creadas por la creatura participan de su finitud. Pero el hombre no se conforma con lo finito cuando busca a Dios; el deseo lo impulsa a seguir buscando y, por eso, el discurs-

so quiere ir más lejos, intenta decir aquello que no puede en absoluto entender. Consciente de que lo que se busca excede todo entendimiento se inicia, a partir de aquí, un último sendero.

II. SÍNTESIS DE LA SEGUNDA ETAPA: CAPÍTULOS V-XIV

Tres momentos estructuran este tramo iniciado en el capítulo V. El primero abarca del c. VI al c. XI, el segundo del c. XII al c. XIII y el tercero se realiza en el c. XIV. Veamos los aportes de cada uno de ellos:

1. Su discurso se despliega según el siguiente enunciado:

quidquid melius est esse quam non esse

Comprendiendo esta enunciación el pensamiento discurre entre lo que es y no es Dios. Entre el ser y el no ser se busca dar a la realidad divina algunos contenidos que no habían sido desarrollados en la primera etapa (capítulos II-IV). El modo discursivo afirma algunos atributos dibujando la diferencia delimitada entre lo que es y lo que no es. Dos grupos de tres capítulos lo edifican: uno que va del c. VI al c. VIII y el otro del c. IX al c. XI.

Por el primero se comienza a denominar a Dios como un ser sensible, incorpóreo, omnipotente, impasible y misericordioso. La última denominación abre al modo en que juegan la justicia y la bondad divina en el perdón y el castigo de los buenos y los malos. En esta problemática se centra el segundo grupo de capítulos, los cuales, por una parte, aclaran ciertos aspectos de las cuestiones introducidas por el capítulo VIII, y, por otra, recorren un camino que penetrando en la intimidad divina hacen depender la justicia de su querer. Lo que Dios quiere es justo y lo que no quiere injusto porque nada está sobre él.

Por este camino el discurrir del pensamiento, que intentaba entender lo dicho (*quidquid melius est esse quam non esse*), se introduce en la ipseidad que inicia el segundo momento.

2. Dos partes conforman el desarrollo del *summum omnium* según los términos introducidos en el c. V. En la primera se incorporan los distintos atributos a la ipseidad divina. En la segunda se unifican todas las atribuciones con el estar en todas partes y siempre (*ubique et semper*), lo que configura el modo en que la soledad del Creador se diferencia de las creaturas.

Si el momento anterior constituía el de la palabra dicha sobre Dios, éste constituye el de la realidad. Se repite aquí el movimiento rítmico que realizaron los capítulos II y III en la primera etapa. Siguiendo la misma división el discurso distingue lo que es un atributo denominado por las palabras, de una atribución constitutiva de la realidad divina. Ciertamente es un mismo discurso el que asume esta distinción, la que, de algún modo, es exigida por las dos exterioridades que van constituyendo el pensar, estas son, las palabras y las cosas. Diferencia que se destaca con mayor nitidez en los tres últimos capítulos del *De Grammatico*.

3. El tercer momento vuelve a la creatura. El discurso habla del alma de quien cree y revisa lo encontrado. En la intimidad del creyente se encuentra la angustia producida por la desmesura entre la limitación de lo visto y la inmensidad de lo que se desea contemplar. El texto expresa este sentimiento hablando del alma en tercera persona:

Vere et contrahitur angustia sua... c. XIV, p. 266, r. 4	Verdaderamente también se experimenta su angustia...
--	---

Aquello que angustia toma, en primer lugar, la forma de tinieblas para luego cambiarse en una luz que excede el entendimiento de todo hombre. La conclusión no puede sino reconocer a Dios como *mayor que lo que la creatura puede entender*. Esta frase, que involucra también a los ángeles, impulsa la búsqueda mediante un movimiento deseante dirigido a un siempre más, que no puede ser nunca totalmente colmado. Sin embargo, el camino iniciado confía en la posibilidad de un encuentro más íntimo con Aquél a quien se invoca. Confianza que radica, en principio, en la seguridad de que ese impulso no quedará frustrado y, en última instancia, en que quien ha puesto ese anhelo porque ha creado todo lo que es.

Si comparamos estos tres momentos con el ritmo impuesto por los capítulos que se inscriben entre el II y el IV podemos afirmar:

a) El decir de la fe Tú eres algo que nada más grande puede ser pensado (*Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest*) es retomado en un nuevo nombre al afirmar que Dios sea cualquier cosa

que es mejor ser que no ser (*Quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse*). Son estos dos modos del lenguaje los que deben ser entendidos en primer lugar por el pensamiento, esto es, deben ser correctamente interpretados.

b) El capítulo III refiere a la realidad del *esse* divino. La segunda etapa del libro corresponde a un ser real donde los atributos constituyen una ipseidad que singularmente está en todas partes y siempre (*ubique et semper*). El *summum omnium* asume en sí mismo lo que se dice del contenido que completa al *esse* de la primera etapa. Sin embargo, los contenidos también ocultan algunas diferencias porque, a pesar de que la palabra utilizada para denominarlos es la misma, una cosa es cuando se refiere a lo que se enuncia y otra cuando señalan la *res* de la cual se habla. Esta distinción se percibe más claramente cuando el texto se hace cargo del alma de la creatura, la cual edifica su pensamiento mediante la visión alcanzada por las palabras y la realidad señalada por ellas.

c) La primera referencia a una creatura fue introducida por el capítulo IV. El insensato es quien primero debe armonizar en su pensamiento las palabras del decir de la fe y la cosa tratada. El capítulo XIV vuelve nuevamente a una figura humana. Se hace referencia aquí a la dificultad que impide la paz en el alma del creyente, éste no puede armonizar en su intimidad lo visto y lo buscado. Lo contemplado ha sido pronunciado por medio de palabras y la realidad buscada excede todo lo que se pueda decir. La angustia padecida se sitúa ahora entre la palabra y las cosas. Sin embargo, la dificultad crece porque lo dicho por el lenguaje, lo percibido como realidad señalada y el mismo pensamiento están involucrados en la búsqueda de un discurso que ya los contiene y que, al mismo tiempo, impide alcanzar aquello que lo excede. La luz resplandece de modo tal que sólo cabe confesar: “ciertamente eres mayor que lo que la creatura puede entender (*Certe plus quam a creatura valeat intelligi*)”.

Sin embargo, si bien el ritmo ternario parece mantenerse, grande es también la diferencia entre las dos primeras etapas. Del II al IV, el discurso intentaba mostrar a través de la armonía entre la palabra, la realidad referida y el pensamiento, el *esse* divino. En la segunda la búsqueda mira el contenido del acto de ser e intenta definir a Dios a través de un discurso que quiere separar lo que es de lo que no es. Lo encontrado muestra los atributos de lo que es

Sumo. Esta palabra mira desde el *esse* y se mueve entre lo que es *melius* y, por tanto, lo que no es *minus quam*. Lo afirmado es de algún modo visión, pero de lo que, al mismo tiempo, no se ve. Por lo tanto, el discurso deja abierta la posibilidad del *maius quam* respecto del decir y del pensar que tratará de entender aquello que sólo puede ser designado negativamente. Aquello que será nombrado a partir de ahora como inaccesible, inefable, interminable inmensidad.

Otra distinción es la persona que está en juego en ambas etapas. En la primera fue el insensato quien debió superar la contradicción en su intimidad. Ahora es el creyente que presume del existir de Dios y quiere saber de Él. Sin embargo, el pensamiento tiene también su crisis. Crisis que provoca angustia cuando percibe la diferencia abismal entre la visión alcanzada y la realidad buscada. Insensato y sensato cambian en los c. IV y XIV su lugar y lo que era preocupación del infiel se vuelve angustia del creyente ante su propia limitación. Se manifiesta así el texto como un camino por el cual el pensamiento discurre hacia aquello que merece ser buscado pero donde lo divino se presenta y se oculta, presencia y ausencia propia del misterio.

VII

TERCER NOMBRE DE DIOS

I. TERCERA ETAPA: *EMINENTIA*

Un tercer ritmo ternario cierra el libro. La tercera etapa constituye el último paso a través de la palabra, la realidad y la encarnación personal de un pensamiento que se encuentra signado por el tercer nombre dado a lo divino.

1. Capítulo XV: El Tercer Nombre de Dios

Es sorprendente lo sintético de este capítulo y, sin embargo, su importancia en la apertura de un nuevo comienzo. La brevedad de su extensión parece responder a la estructura estética del libro. La composición de la totalidad de los capítulos podría tener para el autor importancia decisiva, razón por la cual hay que tenerla muy en cuenta para comprender lo que significa en todos sus matices el *argumento único*.

La función de este breve paso es semejante al realizado en el capítulo V. Introduce un nuevo nombre de Dios que se despliega en el primer momento del ritmo ternario que aquí se inicia. Así como allá se comenzó el camino siguiendo el modo del lenguaje afirmativo, el discurso comienza ahora en su modalidad negativa. La tercera etapa vuelve a repetir por tercera vez el mismo ritmo con semejanzas y diferencias respecto de las dos anteriores.

La manera como el texto se inicia es la siguiente:

Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogi-		Luego Señor, no sólo eres lo que mayor no puede pensarse, sino eres ciertamente mayor que
--	--	---

tari possit. c. XV, p. 266, r. 14-15		lo que puede pensarse.
---	--	------------------------

En esta cita reconocemos el paso del primer nombre de lo divino al tercero. Al poner juntas en el mismo párrafo las dos denominaciones, el autor busca relacionarlas e integrarlas. El discurso que por primera vez reúne estos dos nombres parece ahora estar preparado para pasar de uno al otro, pasaje que se justifica por las palabras que siguen:

<i>Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu no es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maiuste; quod fieri nequit.</i> c. XV, p. 266, r. 15-17		Porque puede pensarse ser algo de este modo: si tu no eres esto mismo, puede pensarse algo mayor a Ti; lo cual no puede hacerse.
--	--	--

Estas dos breves oraciones constituyen la totalidad del capítulo cuya función es realizar el paso del *maius* al *maius quam*. Mediante este tránsito Dios no es sólo aquello que mayor no puede pensarse, sino también mayor que lo que puede pensarse. Los términos *no sólo* y *sino también* relacionan los dos nombres y los ponen a ambos como necesarios para entender lo divino: uno y otro conforman un aspecto de lo que el pensamiento busca al nombrar a Dios. Por el primero se niega el poder del pensar para situarse y estar sobre Él (cuestión tratada en el segundo párrafo del capítulo III) y, al mismo tiempo, permite hablar de lo divino como inteligible. Por la segunda denominación se afirma una realidad que habita más allá del pensamiento. La negación pasa entonces del verbo (*nequit*) al mismo discurso que trata de señalar el aspecto ininteligible de la divinidad. Sin embargo, en la conjunción que unifica a los dos nombres se significa que Dios es simultáneamente inteligible e ininteligible, se presenta y se oculta, se conoce y desconoce, atrae y atemoriza, antinomias del lenguaje que señalan la realidad de un misterio que se descubre mediante la experiencia religiosa¹.

¹ Entre la abundante bibliografía que puede explicitar este aspecto de lo divino me permito señalar un texto contemporáneo y otro clásico. El primero es de Rudolph Otto, *Lo Santo*, Rev. De Occidente, Madrid, 1965. El segundo es Nicolás de

El *maius* presente en las dos denominaciones juega como un comparativo que, en la primera muestra el límite máximo del pensamiento y en la segunda, lo que excede su frontera. Estas fórmulas no se excluyen, antes bien, deben colaborar juntas para poder decir algo de aquello que excede a la palabra humana. Lo que Dios es se encuentra dibujado aquí por los dos nombres que el pensar da a lo divino. Por el primero se remite el pensamiento a su límite máximo, por el segundo se señala hacia lo que está más allá de toda limitación. Sin embargo, el esfuerzo del texto cuando introdujo el segundo nombre, aunque no se encuentra explícitamente presente en estas palabras, no fue inútil. El intento de entender a Dios como *summum omnium* constituye el apoyo por el cual se hace posible dar el salto hacia lo que habita más allá de lo pensable, hacia aquello que es mayor que lo que puede pensarse. Entre el nombre uno y tres, el dos permite, mediante los contenidos aportados, el punto de apoyo que posibilita el tránsito. Por lo tanto, los tres nombres se integran en una totalidad única que busca nombrar a Dios mediante los distintos aspectos que el pensamiento reconoce en la experiencia religiosa. La unidad del todo configura un aspecto importante del argumento único. Lo divino es, en primer lugar, inteligible porque si sólo fuese ininteligible no se lo podría pensar. Es inteligible con gran claridad y, sin embargo, se percibe al mismo tiempo como un exceso constante respecto de lo pensado. Pero también es ininteligible porque si fuese sólo inteligible quedaría reducido al discurso del pensamiento y, por eso, sería menor que lo construido por el pensar humano. Pensamiento y experiencia se unifican en la palabra que los expresa. El discurso que habla de Dios debe reunir la experiencia histórica de Cristo que con su vida dio a conocer algo del misterio divino. Es algo porque lleva a medida humana su modo de ser (*esse*) absoluto y único, porque limita el exceso según lo que la creatura puede recibir. O dicho de otro modo, “porque lo que se recibe es según el modo del recipiente”.

Ninguno de los tres nombres dados a lo divino puede ser excluido porque juntos forman un todo en el que se involucran mutuamente. Los tres constituyen una singularidad que no puede ser

Cusa, *De visione Dei* XVI: “Non id quod intelligit, satiat intellectum seu est finis eius. Neque id satiare potest, quod penitus non intelligit, sed solum id quod non intelligendo intelligi; ... Sed intelligibile, quod cognoscit adeo intelligibile, quod numquam possit ad plenum intelligi, hoc solum satiare potest”.

fraccionada. En esta totalidad se apoya la palabra orante dirigida a Dios, la cual debe todavía cumplir su momento *kenótico*. Sigamos lo que falta en el recorrido de nuestra lectura para percibir ese anodamiento.

El *quoniam* que inaugura la segunda oración justifica el paso que integra estos nombres divinos mediante la negación. Si Dios no fuese esto, entonces podría pensarse algo mayor que Él, lo cual es imposible. El hecho de que se pase aquí a aquello que es mayor que lo que puede pensarse, representa un paso hacia un mayor que más no puede pensarse (*quo maius cogitari nequit*). Por ser tal si esto no fuese Dios habría un mayor que Él, lo que sería imposible porque la creatura no puede situarse sobre el Creador como fuera afirmado en el absurdo del c. III.

Ahora bien, si comparamos las dos expresiones, leemos que Dios es a la vez aquello de lo cual mayor no puede pensarse (o lo que es lo mismo, es algo que nada mayor puede pensarse) y mayor que lo que puede pensarse. Dicho en sus textos originales el *quo maius cogitari nequit* equivalente en el capítulo II al *quo nihil maius cogitari potest*, ambas formulas se completan aquí con el *maius quam cogitari possit*. Dos cambios reconocemos inmediatamente en estas dos denominaciones que tienen distintos momentos en el recorrido de un mismo discurso.

El primero es verbal y cambia el *potest* por el *possit*. También Anselmo utiliza el *possit* para el primer nombre de Dios e incrementará su uso cuando le responde a Gaunilo lo que ha escrito en favor del insensato. Sólo conviene destacar aquí que mediante esta modificación por la cual el modo del verbo pasa del indicativo al subjuntivo la palabra discursiva busca corresponder mejor la intencionalidad del deseo humano. El deseo es el motor que impulsa el pensamiento hacia aquello que lo excede y, por eso, es más conveniente utilizar el *possit* en el tercero de los nombres dado a lo divino.

La segunda modificación cambia el comparativo al pasar del *nihil maius* al *maius quam*. Ambos modos corresponden a la realidad divina y quedan enhebrados en el discurso que muestra el ejercicio del pensamiento humano caminando hacia Dios. El camino del pensar muestra por un lado su límite al expresar que nada mayor puede pensarse, pero, por otro, al unirse al deseo, parece querer mostrar el anhelo de intentar exceder siempre su limitación

para ver lo que se busca como algo mayor que lo que pueda pensarse. El *nihil maius* y el *maius quam* parecen ser contradictorios porque el primero niega lo que el segundo abre como posibilidad. Posibilidad abierta después de percibir que lo visto de Dios es limitado, después de pasar por la angustia de saber que lo encontrado difiere absolutamente de lo buscado. Lo encontrado mediante el *nihil maius* fue un decir afirmativo que mostró su límite; abrirse ahora al *maius quam* indica que el decir se anonada frente a lo que lo excede. A causa de este anonadamiento el pensar mismo se niega, pide y espera una nueva y divina revelación. Por tanto, la aparente contradicción no es otra cosa que la necesidad que tiene el lenguaje, cuando habla de Dios, de recurrir a la antinomia, es decir, a tener que afirmar y negar en el mismo discurso lo que dice. Negación del texto que inicia el tiempo de su negatividad haciendo uso del lenguaje negativo para que la palabra siga el deseo de quien busca hablar con y de Dios.

2. Capítulo XVI al XXI: La palabra sobre Dios

Comienzan aquí dos nuevos grupos de tres capítulos que difieren en 10 de los encontrados en la segunda etapa. Ellos ocupan del c. XVI al XVIII y del c. XIX al XXI. Cada uno de estos grupos cumple un movimiento semejante al desplegado diez capítulos antes en la etapa anterior, del c. VI al VIII y del c. IX al XI. Allá era la palabra afirmativa la que buscaba definir a Dios según el enunciado *quidquid melius est esse quam non esse*, aquí acabada todas las formulaciones el lenguaje se vuelve negativo al intentar pensar a Dios bajo la denominación *maius quam cogitari possit*. Tal vez es por este cambio de signo que el título del c. XVI vuelve a retomar las palabras ya presentes en el c. IX de la primera carta de San Pablo a Timoteo: “Que habitas en una luz inaccesible” (1Tm 6,16).

La negatividad del lenguaje por ser la característica de estos capítulos inaugura los siguientes conceptos aplicados a lo divino: lo *inaccesible* en el XVI, lo *inefable* (*in te tuo ineffabili modo*) en el XVII y como un ser sin partes (*nullae sint partes*) en el XVIII.

Si bien en el capítulo XIV ya se hablaba de la luz divina, recién en el XVI se la denomina como inaccesible retomando, de esta

forma, lo anticipado en el segundo párrafo del capítulo II. El motivo de este cambio parece estar dado por tres nuevos acentos del discurso: la inclusión del tercer nombre de Dios que abre al lenguaje negativo; la declarada imposibilidad que tiene la razón de acceder a lo divino; la dirección de la mirada que relaciona a los personajes en juego, el alma y Dios. Recordemos que en el c. XIV se mira principalmente el alma que se encuentra frente a Dios mientras que en el XVI la mirada cambia de sentido y se dirige desde Dios al alma.

Comparando estos tres capítulos con los de la segunda etapa del texto encontramos que:

1) el VI hablaba del intelecto divino, el cual por ser suma sensibilidad conoce de modo sumo todas las cosas ya que no está ligado a los límites de la corporeidad. El XVI introduce la imposibilidad que tiene el alma para ver y sentir lo que a pesar de su cercanía habita una luz inaccesible.

2) El VII se hizo cargo de la omnipotencia de la voluntad divina. El XVII muestra la imposibilidad que tienen los otros sentidos del alma humana para escuchar su armonía, percibir su olor, gustar su sabor o sabiduría, y palpar su suavidad.

3) El VIII se ocupa de la obra de un Dios misericordioso e impenetrable. Esta problemática se completa posteriormente con la relación entre bondad y justicia que se extiende desde el capítulo IX al XI. El XVIII, después de una nueva invocación, percibe la imposibilidad de que un alma que conoce, habita y obra en la parte, pueda saber algo de quien en absoluto no lo es. Esta problemática distancia infinitamente un Todo simple que si bien reúne todas las partes del espacio y del tiempo no está formado por ellas, de la creatura que conoce, habita y obra en lo partitivo porque su ser y su bondad son participadas. Cuestión que sólo queda planteada en el c. XVII y cuya resolución se extiende al segundo grupo de capítulos.

Ese nuevo grupo está compuesto por los c. XIX, XX y XXI, y su función es concluir la problemática que introduce el c. XVIII de modo semejante a como los c. IX al XI de la segunda etapa concluyeron el VIII. En líneas muy generales podemos afirmar que allá se intentaba mostrar la concordia entre la Suma Bondad y la Suma Justicia separando el ser de Dios del ejercicio de su misericordia y su justicia como perdón y castigo para con los buenos y los malos. Aquí se trata de que lo divino no habita ni en un deter-

minado lugar ni en un tiempo, a diferencia de todas las cosas creadas que están en Él. Dios está situado más allá de las creaturas porque por ser suma simplicidad no está compuesto de partes. La unidad que lo constituye no se divide en bondad, justicia, vida, etc., todas estas cosas están reunidas en Él como en lo Simple, esto es, en lo no partitivo ni participado, en la unicidad de lo Uno.

Estos dos grupos inician sus títulos con la palabra *quod* con excepción del XXI que incluye dos citas bíblicas. Esta inclusión parece querer mostrar la similitud que lo liga al capítulo XI cuyo título también tiene dos textos de las Sagradas Escrituras. Por otro lado, que estos dos grupos comiencen (en el XVI) y terminen (en el XXI) citando en sus títulos la Biblia parece querer indicar que, ante el lenguaje negativo del alma la Palabra Revelada se presentan como el lenguaje más apropiada para guiar al pensamiento por los caminos de lo inefable.

Capítulo XVI: Imposible para la visión humana. Tres *vere* (verdaderamente) comienzan las tres primeras oraciones cuyos contenidos son:

1º) Dios habita en una *luz inaccesible*.

2º) Es *inaccesible* porque los ojos humanos si buscan penetrarla quedan enceguecidos por el exceso de luminosidad. Se la compara con la luz del sol que no puede ser contemplada directamente por los ojos corporales.

3º) Sin embargo, por esa luz veo todo lo que veo, de modo semejante a como el sol ilumina las cosas que gracias a él se pueden ver.

El texto mantiene a lo largo de todo el capítulo la extrañeza y la lejanía de la luz para el hombre y, al mismo tiempo, la presencia y la cercanía de la mismidad humana para con esta luz donde Dios habita.

El discurso no puede superar la antinomia de un intelecto que se sabe cercano y, simultáneamente, a pesar de dirigirse a Él (*ad illam*) y habitar en Él (*in illam*) no puede superar la distancia que lo separa. Proximidad y lejanía se hacen presentes en el alma que se encuentra frente a la suma e inaccesible luz (*summa et inaccessiblei lux*) y, a la total y feliz verdad (*tota et beata veritas*).

Las tres oraciones finales le otorgan un contenido personal a esta oposición que reúne a Dios y al hombre y en la cual, a pesar del no poder propio de las acciones humanas, no se puede dejar de afirmar la realidad divina:

<p><i>Ubique es tota praesens, et non te video. In Te moveor et in Te sum, et ad Te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non Te sentio.</i></p> <p>c. XVI, p. 268, 2-4</p>	<p>En todas partes y toda presencia eres y no te veo. En Ti me muevo y en Ti soy y a Ti no puedo acceder. Dentro de mí y cerca de mí estás, y no te siento.</p>
--	---

Cercanía y lejanía se unifican en estas palabras:

1) la cercanía de Dios es vista según tres maneras siguiendo los signos de puntuación:

a) en el espacio y en el tiempo: *ubique es tota praesens*;

b) la cercanía de la creatura en Dios: *in Te sum*;

c) la cercanía de Dios en la creatura: *Intra me et circa me es*.

2) Tres negaciones que acompañan la lejanía del intelecto, de la obra y del sentir o intimidad de la creatura:

a) *non te video* (recordemos las veces que el autor une la visión al intelecto);

b) *ad te non possum accedere* (ninguna obra humana accede a Dios);

c) *non te sentio*.

Capítulo XVII: Lo inefable. Si los ojos del alma no alcanzan para ver la luz inaccesible tampoco el resto de los sentidos que están además obstruidos por el pecado. Las tinieblas y miserias del alma impiden ver la belleza de Dios, oír su armonía, oler su olor, gustar su sabor y palpar su suavidad. Estas cosas que también poseen las creaturas están en lo divino de modo inefable (*in Te tuo ineffabili modo*) y por tanto ocultas al alma.

Con este sencillo y curioso planteo se retoma, de algún modo, la sensibilidad de Dios que estuviera unida a su incorporeidad en el capítulo VI, y se hace inefable para la sensibilidad del alma huma-

na. Si allá se separaba la sensibilidad divina del cuerpo, aquí se separa del alma de la creatura que la busca mostrando su inefabilidad. Desde esta perspectiva el alma es impotente porque no ve y es injusta por ser pecadora. Por lo que, siguiendo el panorama abierto por el discurso afirmativo acerca de Dios, queda por ver si el alma puede acceder de alguna forma a los atributos divinos presentados en el c. XII y al espacio-tiempo de Dios señalados como *ubique et sempre* en el c. XIII. Hacia ello discurre el pensamiento anselmiano en el segundo párrafo del c. XVIII.

Percibimos en la relación que los capítulos nos permiten que el lenguaje negativo se vuelca sobre el afirmativo, de modo tal que así como la afirmación representaba un acceso a Dios mediante la palabra que afirma algo de Él, la negación muestra la imposibilidad de todo querer acceder desde cualquier cosa creada. Por lo tanto se manifiesta nuevamente la angustia de un alma que no puede de ninguna manera alcanzar lo divino. Hacia esta percepción se orienta el primer párrafo del capítulo siguiente.

Capítulo XVIII: La unidad de Dios. Dos párrafos lo componen:

1º) la mirada del alma sobre sí misma: perspectiva abierta en el capítulo XIV que se mantiene en el c. XVI y XVII (1er grupo de tres capítulos);

2º) la mirada hacia Dios. Se pasa con ella de lo que es por parte (lo múltiple) a lo Uno (2do grupo).

1º) En el primer párrafo se vuelve a la turbación que el alma sentía en el c. I con mayor gravedad que cuando se contrapuso las tinieblas a la luz en el c. XVI: más grave que la angustia de no poder contemplar lo que Dios es por su exceso de luz, es este fondo oscuro del corazón que tiene en sí mismo el peso de la culpa originaria. Los párrafos 3, 4 y 5 del primer capítulo se hacen de nuevo presentes, aunque con diversa dirección. Allá el discurso iba de los hijos de Adán, que constituían un nosotros desterrado por el pecado de la patria dada en propiedad, a los hijos de Eva, cada uno de los que, por pertenecer al género humano, reciben el padecer las consecuencias de esa acción original. En este capítulo se va de las tinieblas que están en cada uno antes de que la madre lo concibiera (aproximación a la maternidad de Eva), a un nosotros que afectado por el acto originario cayó, pecó y perdió la tierra dada a Adán.

El acento en la propia alma y su turbación cambia el *adiuva nos* del c. I, por el *adiuva me* que inicia aquí la súplica. La invocación unifica estas partes del salmo 26 que en el c. I estaban separadas:

<p>“<i>Quaero vultum tuum, vultum tuum, domine, requiro</i>”, c. I, p. 236, r. 9-10</p>	<p>Busco tu rostro, Tu rostro, Señor, busco,</p>
---	--

<p>...”<i>usquequo avertis faciem tuam</i>” a nobis? c. I, p. 240, r. 16</p>	<p>... hasta cuando ocultarás tu rostro a nosotros?</p>
--	---

Estas dos citas corresponden al mismo salmo y se continúan en el texto bíblico (Sal. 26, 8-9). Desde lo cual es necesario preguntarse ¿Qué significa aquí la unificación de estos dos versículos que en el primer capítulo se encontraban separados en párrafos distintos?. Tal vez, responder a esta cuestión supone encontrar lo que significa para el autor la prueba estética del discurso. Entiendo por prueba estética la figura que el texto dibuja entre los movimientos y las direcciones, los centros y los contrarios, los cruces y los caminos. La forma que contiene estos elementos es el quiasmo que Anselmo ha recibido tanto de las Sagradas Escrituras cuanto del pensamiento griego (en especial de Platón). Entre los diferentes quiasmos utilizados es posible destacar la figura de la cruz, la cual también es importante por la significación simbólica que tiene para el autor. Luego, se podría afirmar –sin poder probarlo aquí– que el dibujo que el texto deja entrever sería una imagen –signo y símbolo– que acompaña el concepto para potenciar la imaginación y poder ir más allá de los límites de la razón.

La manera en que se lleva a cabo la súplica que acompaña el salmo es el pedido:

<p>Releva me de me ad te c. XVIII, p. 270, r. 10-11</p>	<p>Levántame de mí hacia ti</p>
---	---------------------------------

La elevación que por medio de la oración se busca alcanzar se mueve entre una purificación del ojo de la mente y la reunión de las fuerzas que deben impulsar hacia lo que sobrepasa.

Por un lado se pide:

Munda, sana, acue, “illumina” oculum mentis meae, ut intueatur te; c. XVIII, p. 270, r. 11-12	Limpia, sana, aguza, ilumina el ojo de mi mente para que pueda contemplarte;
--	--

y, por otro:

<i>Recolligat vires suas anima mea, et toto intellectu iterum intendat in te, domine</i> c. XVIII, p. 270, r. 12-13	Reúna sus fuerzas alma mía, y todo el intelecto de nuevo tienda hacia ti Señor.
--	---

La mente y el alma están aquí, como en el capítulo I, de nuevo en juego. Sin embargo no se trata ahora de entender lo que se cree sino de algo más radical: mostrar que la única posibilidad de encontrar lo buscado es si se es elevado por el mismo Dios. Elevación que supone ser curado y reunido.

Ya no es sólo cuestión de entender lo que se cree porque ya se ha percibido que estamos frente a la total imposibilidad de entender a Dios. *Elévame, cúrame y reúname* son los dones pedidos para alcanzar lo que se busca, aquello que no radica en absoluto en poder de la creatura. La primera persona, muy poco usada en la historia de la filosofía, da al conjunto carácter testimonial. La oración en primera persona da cuenta de que cada uno debe asumir el diálogo con Dios y que sólo por medio del lenguaje orante puede abrirse la posibilidad de percibir algo de Él, cuándo y cómo la voluntad divina lo quiera.

2º) El segundo párrafo se inicia con una pregunta que comienza dibujando un quiasmo en su primera proposición, y que en su totalidad hace radicar el pensar en el corazón:

Quid es, domine, quid es, | ¿Quién eres Señor, quién eres,

<i>quid te intelliget cor meum?</i> c. XVIII, p. 270, r. 14	cómo te entenderá mi corazón?
--	-------------------------------

La formulación quiástica tiene un lugar importante en momentos claves del discurso. Con el fin de mostrar su importancia me limitaré sólo a enunciar algunas citas aunque sin poder abrir aquí esta rica e inmensa problemática:

<i>Dic nunc totum “cor meum”</i> <i>dic nunc deo:</i> c. I, p. 236, r. 9	Di ahora con todo mi corazón di ahora a Dios:
--	--

<i>Gratias tibi, bone domine,</i> <i>gratias tibi...</i> c. IV, p. 250, r. 5	Gracias a ti, buen Señor, gra- cias a ti...
--	--

<i>Si sic est, domine, si sic</i> <i>est,...</i> c. IX, p. 258, r. 11	Si así es Señor, si así es,...
---	--------------------------------

<i>Cur hoc, domine, cur hoc?.</i> c. XIV, p. 266, r. 1	¿Porqué esto, Señor, porqué esto?
---	--------------------------------------

Volviendo a nuestra lectura sigamos la pregunta presentada en forma quiástica que inicia el segundo párrafo de este capítulo. En ella la mirada se dirige a Dios con el fin de entenderlo. Por esta acción se muestra las nuevas intenciones del discurso anselmiano, que primero discierne, luego busca definir y, finalmente, entender lo divino. Estas tres partes configuran un todo ordenado que explicaremos más adelante con palabras de X. Zubiri y que completa las diferentes tareas que el pensamiento humano puede realizar.

Continúa el texto recogiendo bajo esta mirada los atributos divinos que fueron introducidos al final del c. XI y retomados en el c. XII pero cambiando las últimas palabras. En el c. XI la dirección de estas atribuciones conducía hacia lo que es mejor ser que no ser. En el c. XII se agregó la duplicación del atributo orientándola hacia la mismidad divina. Aquí los mismos contenidos se dirigen hacia el

ser que es en su totalidad *el verdadero bien*. Este bien es diferente de la bondad atributiva porque constituye la unidad que será más adelante el *unum necessarium* (c. XXIII, p. 276, r. 20).

<i>Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es.</i>	Ciertamente eres vida, eres sabiduría, eres verdad, eres bondad, eres beatitud, eres eternidad, y eres todo verdadero bien.
c. XVIII, p. 270, r. 14-16	

En la comparación de este texto con los capítulos anteriores observamos que:

☒ se agrega el atributo de la verdad (*veritas es*). Este agregado permitiría asociarlo con el segundo párrafo del c. XIV donde se habla de Dios como luz y verdad;

☒ el final es diferente del *et quidquid melius est esse quam non esse* del c. XI y del *et ita de similibus* del c. XII. Diferencia que podría ser entendida según el cambio operado a partir del XV con la nueva denominación. Por ser ahora lo divino algo mayor que lo que puede pensarse hay que incluir un Bien que está no sólo sobre todo bien creado sino también sobre la bondad predicada como atributo de la mismidad de Dios. Este Bien que aquí comienza a introducir el discurso alcanza su despliegue al final del capítulo XXIII cuando se lo muestra como todo, uno, entero y solo bien (... "*immo quod est omne et unum et totum et solum bonum*" c. XXIII, p. 276, r. 21-22).

Los atributos divinos, que se cuantifican en seguida como numerosos, no pueden ser vistos ni gozados (*delectetur*) por el angosto intelecto humano porque la parte no puede contener el todo.

La incapacidad del intelecto desvía la atención a un Dios que no puede ser por partes puesto que Él es algo que nada mejor puede pensarse (*quo nihil melius cogitari potest*). Esta denominación se introduce en el c. XIV y no sólo no pierde vigencia sino que completa el *maius* cuantitativo del *esse* del primer nombre con el *melius* cualitativo de los atributos del segundo. Porque Dios no está constituido por partes, su ser (*esse*) es en sí mismo junto a sus atributos, Uno. Las cosas que son por partes pueden estar unidas o separadas según el acto o el intelecto que las contenga, distinga o

componga. En lo divino no hay ninguna parte y por eso el acto o el intelecto no puede distinguir para entender. La simpleza divina de una unidad simple y total se diferencia absolutamente del compuesto que constituye complejamente a lo creado.

Lo divisible y la unidad quedan separados por el discurso:

<p><i>... sed sic es unum quidam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsis sis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis.</i></p> <p>c. XVIII, p. 270, r. 22-24</p>	<p>... pero así eres ciertamente uno e idéntico para ti mismo que en nada para ti mismo eres disímil; más bien tú eres la misma unidad, por ningún intelecto divisible.</p>
--	---

Resuenan en este texto algunas afirmaciones anteriores. Porque nada es disímil en Él, la bondad y la justicia son concordantes (*concordat*) como se dijo en el capítulo IX donde curiosamente también se pide ayuda (*adiuva me*) como en el primer párrafo de éste. Porque ningún intelecto puede dividirlo es también que nada puede contra Él (cfr. c. VII).

Una cosa parece importante rescatar en este texto y es el uso que se hace de la unidad respecto del *idem* y del *ipse*. En la primera oración Dios es uno como *idem tibi ipsi*, en la segunda es la *ipsa unitas*. Este modo de enunciar recuerda el atributo *vivens* del capítulo XI y el *ipsa vita qua vivis* del XII. Por el primero se apunta a la identidad divina en sí misma (*idem*), por el segundo, iniciado por el pronombre *Tú* se dirige hacia la misma Unidad (*ipsa*). Lo Uno parece estar constituido por una unidad que es en y para sí misma y que, por ser tal, desde sí misma reúne y participa de lo diverso. Identidad e ipseidad que configuran juntas la mismidad única de Dios.

A partir de estas afirmaciones el capítulo finaliza con dos conclusiones que se imponen a partir de estos dos modos de unidad: la primera mira desde los atributos la identidad de Dios y concluye que no está constituida por ellos como un conjunto de partes sino en única unidad. Todos son cada uno y cada uno son todos, y ambos, uno y todos, componen la única identidad sin ninguna disimilitud. Frente a esto el pensamiento comprende que no lo puede entender, porque no puede separar lo inseparable.

La segunda, mirando a Dios como Tú, retoma lo alcanzado en el c. XIV mediante los términos *ubique et semper*. Aquí al *ubique* le sigue el *totus es*, señalando el momento espacial, si se puede hablar así, de Dios; y el *semper* es anticipado por el *tota est*, el cual señala la *aeternitas tua* aclarada antes como *quae Tu es*. Esta aclaración, que parece superflua si se tiene en cuenta la conclusión anterior, abre a los tres capítulos que siguen. Sin embargo, conviene recordar que lo aclarado aquí no se ocupa de los atributos de Dios sino del espacio-tiempo de la condición divina según puede ser pensada a partir del *maius quam cogitari possit* que estos capítulos explican.

Capítulo XIX: Tu contiene todo. El capítulo XIX comienza a pensar la eternidad divina constitutiva de su ipseidad. *Ipsa* que configura la identidad por medio de la unidad de los distintos atributos.

Dos preguntas inician la cuestión que, a partir del verbo ser conjugado, distingue el ayer, el hoy y el mañana, es decir, la temporalidad que afecta a las cosas que en el tiempo habitan.

El texto muestra que estas categorías no pueden aplicarse a Dios y junto a las negaciones correspondientes se abren cuatro *peros (sed)* que edifican su eternidad.

He aquí el camino recorrido:

<p>1)... <i>sed heri, et hodie, et cras es,</i> c. XIX, p. 272, r 11-12</p>		<p>... pero eres ayer, hoy y mañana</p>
<p>2)... <i>sed simpliciter es extra omne tempus</i> c. XIX, p. 272, r. 12-13</p>		<p>... pero simplemente eres fuera de todo tiempo</p>
<p>3)... <i>sed omnia sunt in te.</i> c. XIX, p. 272, r. 15</p>		<p>... pero todas las cosas son en ti</p>
<p>4)... <i>sed tu contines omnia.</i> c. XIX, p. 272, r. 15</p>		<p>... pero tu contiene todas las cosas</p>

Mediante estos cuatro pasos el discurso pasa de las cosas que están en el tiempo a un Dios que habita en la eternidad porque está afuera de él. Pero estar afuera no significa ser *extraño* porque las cosas están en Él, son contenidas por Él (*contines*). Sin embargo, conviene aclarar que los *omnia* de los dos últimos puntos no se refieren inmediatamente a las cosas, las cuales, de algún modo, también están presentes, sino al espacio y al tiempo (*loco aut tempore*). Ambos están contenidos en Dios, y no puede ser de otro modo porque ninguno de ellos puede contener lo que es mayor que lo que puede pensarse. Por eso la afirmación final dice *nada pues te contiene* (*Nihil enim Te continet*) y constituye el momento negativo que antecede al cuarto y último *sed* citado.

Capítulo XX: Tú después de todo. El c. XX comienza a dibujar el *contines omnia* que muestra a Dios como continente de todas las cosas creadas. Lo hace a través de los verbos *saciar* y *completar* (*implet et complecteris*) y los adverbios *antes* y *después* (*ante et ultra*).

El discurso parece querer completar el c. XIII. Allá la eternidad de Dios era única porque no tenía comienzo ni fin, aquí el *antes* no presenta problemas pero se vuelve más difícil entender el *después* (*ultra*). Allá el texto se detuvo principalmente en el modo en que sólo lo divino era incircunscripto en el espacio. Aquí se detiene en un tiempo único que es *ultra* respecto de la creatura confirmada también en la eternidad correspondiente. Por ser Dios quien es, tanto en sus atributos cuanto en su situación espacio-temporal, se debe mostrar como *mayor que lo que puede pensarse*. La comparación de lo divino con el modo espacial y con el *antes* temporal fue mostrada en el c. XIII, por eso, aquí sólo se enuncia y desarrolla el *después* (*ultra*) que faltaba para completar la perspectiva total.

Tres son las razones expuestas:

1º) La dependencia del ser. Ninguna cosa puede ser sin Él. Bajo el supuesto de que lo creado podría volver a la nada de la cual fue creado, se afirma que Dios seguiría igualmente siendo lo que es. Diferencia que marca su ser *ultra* respecto de la creatura.

2º) De las cosas en sí mismas. Porque puede pensarse que las cosas tienen algún fin, lo que de ningún modo puede pensarse de Dios. Así es *ultra* respecto de aquello que de alguna manera tienen finalidad.

3º) La eterna presencia. Finalmente, Dios está después de todas las cosas y de la eternidad que les corresponde porque todo lo que es eterno está para Él como presente. El *siempre* (*semper*) del c. XIII se hace aquí un *presente* (*praesens*) que pone delante de lo divino todas las cosas y, entre ellas, todos los espacios y todos los tiempos. Sin embargo, ese estar delante no corresponde a un estar enfrente objetivo porque se hace de ellos contenidos y propiedad de Dios. El *praesens* de la eternidad es al tiempo, lo que el *ubique* del estar en todo lugar es al espacio y, ambas perspectivas completan la visión del todo.

Capítulo XXI: Tu eterno presente. Arribamos aquí al último capítulo del segundo grupo de tres que bajo el signo del tercer nombre de Dios (*maius quam...*) se desarrolla como primer momento de la tercera etapa. Su función dentro del texto es similar a la del capítulo XI el cual concluye también la misma cantidad de capítulos en la segunda etapa del libro. El autor queriendo marcar esta semejanza elige titularlo también con dos citas de las Sagradas Escrituras.

El *continet* de los capítulos anteriores pasa, en el discurso que aquí comienza, de las cosas temporales al siglo y de los siglos epocales² a la eternidad. Repite con este movimiento los pasos dados anteriormente de las cosas buenas al bien como atributo y del bien atributivo al único y mismo Bien.

El título que sintetiza este movimiento temporal dice:

<i>An hoc sit "saeculum saeculi" sive "saecula saeculorum"</i>	Acaso esto sea "el siglo de los siglos o "los siglos de los siglos"
c. XXI, p. 274, r. 5	

² Conviene recordar que la palabra *época* no es latina sino griega, por eso no es usada por el autor aunque para la comprensión contemporánea podría significar mejor lo que se quiere decir.

La mediación del *saeculum* se explica mediante la indivisible unidad divina:

<p>... <i>propter indivisibilem unitatem</i>,...</p> <p>c. XXI, p. 274, r. 8-9</p>	<p>... por causa de la indivisible unidad, ...</p>
--	--

y la del plural *saecula* como:

<p>... <i>propter interminabilem immensitatem</i>.</p> <p>c. XXI, p. 274, r. 9</p>	<p>... por causa de la interminable inmensidad</p>
--	--

Ambos términos se usan para designar la eternidad divina y se corresponden buscando extender la unidad indivisible a la interminable inmensidad. Mediante esta sucesión las denominaciones van mostrando el exceso de Dios que se entiende y extiende siempre más allá de lo creado.

Termina el capítulo asumiendo la grandeza del Señor y al mismo tiempo su exceso respecto de todas las cosas:

<p>... <i>ut omnia sint te plena et sint in te: sic tamen es sine omni spatio, ut nec medium nec dimidium nec ulla pars sit in te</i>.</p> <p>c. XXI, p. 274, r. 11-12</p>	<p>... como todas las cosas sean en ti plenas y sean en ti sin embargo eres sin ningún espacio que ni medio ni mitad ni ninguna parte sea en ti.</p>
--	--

La grandiosidad aplicada al espacio divino concluye este capítulo y se asocia al desarrollo de la temporalidad. Ambas se aplican a un Dios no constituido por partes y que, por eso, es más de lo que puede el pensar de la creatura. El pensamiento humano sólo discute de parte a parte y si algunas veces alcanza ciertas unidades éstas son sólo partes de una inalcanzable totalidad. El mismo hombre sólo puede moverse en las constantes divisiones del espacio y del tiempo que habita, por lo tanto, es excedido y no puede acceder a lo no partitivo ni participado, a lo que es absoluta simplicidad.

Antes de proseguir nuestro itinerario y porque en este lugar del recorrido el camino alcanza un momento decisivo, intentaremos integrar el recorrido bajo un único panorama que contenga lo dicho en los capítulos que van del XVI al XXI.

3. Visión de los dos grupos de tres capítulos

Se ha señalado que, a semejanza de los capítulos recorridos entre el VI y XI, dos grupos de tres capítulos cada uno componen el itinerario que va del XVI al XXI. Fue indicada también la diferencia numérica que se mantiene entre ellos según una estructuración estética de la obra. Queda ahora por recorrer la síntesis de cada uno de estos grupos para percibir de qué manera cumplieron el trayecto y de qué modo nos encauzan hacia el porvenir:

Síntesis primera. El signo dominante en el primer grupo de tres es la visión del alma imposibilitada de acceder a Dios. Esa impotencia, que en el capítulo XVI se muestra respecto de la *luz inaccesible*, se hace *inefable* en el XVII y *turbación* en el XVIII. El estar turbado constituye un nuevo descenso al lado oscuro del alma, fondo a partir del cual resuena nuevamente la súplica. En ciertos momentos del discurso parece necesario tener que volverse a la imagen del hombre camino al cadalso, el cual simboliza al condenado por la culpa originaria. Esta imagen sugerida por el texto anselmiano se vuelve a presentar cada vez que el hombre necesita recurrir a la súplica para dar un salto que lo acerque a lo divino, salto que es por sí mismo indigno de dar. Suplicar, pedir, orar son las acciones motoras que mueven el deseo y el pensamiento hacia lo que buscan. Estos actos cambian aquí la dirección de la mirada por la cual el pensar dirigiéndose a Dios mediante el lenguaje orante enfrenta el exceso de la unidad divina a través de los constitutivos señalados por los términos *idem e ipse*.

Síntesis segunda. Se inicia en el XIX el segundo grupo de capítulos que trata sobre la eternidad divina. Eternidad que contiene todas las cosas, que está antes y después de ellas, de sus espacios y

de sus respectivas temporalidades. Eternidad de Dios que se dibuja finalmente como *unidad indivisible e interminable inmensidad*³.

Decir que es *unidad indivisible* es expresar que no hay partes en Dios. Enunciarlo como *interminable inmensidad* es retomar el ser *inaccesible* (XVI) e *inefable* (XVII) que completaban el lenguaje negativo. Modalidad de la lengua que, como se dijo, recae sobre la forma afirmativa desplegada antes (c. VI-XIII).

Los lenguajes afirmativos y negativos cumplen su ciclo explicando los contenidos del *esse* divino reconocido en los capítulos II-IV.

La afirmación se lleva a cabo en el ritmo ternario que compone la segunda etapa. La negación se enfrenta en el primer momento del ritmo que recorre la tercera etapa en estos capítulos. Afirmar y negar son dos modos de una misma palabra, palabra que expresa a un pensamiento llamado a escuchar porque desde el comienzo se ha propuesto alcanzar el diálogo. Sin embargo, hasta ahora el pensar sólo ha hablado. Ha buscado desde el inicio hablar con Dios pero sus palabras aún esperan la respuesta deseada, ha estructurado su expresión conforme a tres denominaciones divinas pero todavía se encuentra frustrado. Para que el camino iniciado en esa dirección se cumpla en diálogo, es necesario que después de pronunciar la propia palabra se haga silencio para que pueda ser escuchada la palabra que completa con su respuesta lo dicho; el silencio es necesario para que se pueda escuchar la palabra no emitida por el hombre sino recibida mediante una revelación. Revelación que el invocante aguarda desde el inicio para poder cumplir el anhelado diálogo y recibir en el trayecto del pensamiento lo que desea saber. La sabiduría que espera debe donarse desde un más allá de las afirmaciones y negaciones, sabiduría que pide situar al pensador fuera de sí, en el exceso de la *via eminentia*.

Sin embargo, hasta aquí la palabra del orante puso todo su esfuerzo en el diálogo sin obtener ninguna respuesta. El hombre utilizó todas sus armas afirmando y negando, y, se ha quedado vacío, sin ninguna cosa que decir y, por eso, se siente angustiado, turba-

³ Para ver mejor la relación entre eternidad y tiempo en Anselmo me permito sugerir su última obra *De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, la cual en su primera cuestión se ocupa de esta rica problemática.

do, exhausto. Pero a pesar de constatar la imposibilidad de su anhelo sigue pidiendo, confiando en quien puede hacer posible lo imposible. Lo mueve en esta acción el deseo de conocer inscripto y recibido en la creación de su propia naturaleza pero, principalmente, la fe en aquél que lo ha creado y ha puesto esa inquietud que lo impulsa hacia la súplica. Esta confianza genera el movimiento orante que desde el final del c. I busca su intelección: *porque si no creyese, no entendería* (c. I, p. 242, r. 19).

4. Capítulos XXII-XXIII: La realidad

Capítulo XXII: De lo esencial a lo personal. El c. XXII al igual que el XII se inscribe en la búsqueda de la realidad divina. Así como aquél introdujo la duplicación de los atributos sobre la ipseidad señalando a un Dios que excede toda palabra y toda comprensión, éste mediante una nueva duplicación señala una palabra distinta de la humana que, a partir de aquí, comienza a convertirse en algo real porque es creadora.

El título del capítulo es el siguiente:

<i>Quod solus sit, quod est et qui est</i> c. XXII, p. 274, r. 14		Que Él sólo sea, lo que es y el que es
--	--	---

En esta frase el *solus* se encuentra anticipado por un *quod* y juntos se dirigen al *esse* divino bajo la forma de *sit*. Desde el capítulo III reconocemos la fórmula *quod solus* que el discurso todavía mantiene. La dirección que esa fórmula recorre hacia el *esse* de Dios lo pone ahora juntos al *quod* y al *qui* que lo continúan y anteceden al verbo ser (*est*) constituyendo una unidad mediada por la conjunción *et*. En ella el verbo sigue en primer lugar al pronombre neutro *quod* y posteriormente hace lo mismo con el masculino *qui*.

La división entre el *quod est* y el *qui est* se explica en el capítulo que, conforme a ella, se divide en dos párrafos. Por la importancia que tiene este decisivo texto para la construcción del diálogo buscado debemos recorrerlo con sumo cuidado.

El primero párrafo se inicia involucrando los dos géneros, el neutro y el masculino:

<p><i>Tu solus ergo, domine, es quod es, et tu es qui es.</i> c. XXII, p. 274, r. 15</p>	<p>Luego tú solo, Señor, eres lo que eres y tú eres el que eres.</p>
--	--

Con estas palabras se indica la nueva dirección que el texto toma. En primer lugar distinguimos un sujeto *Tu solus ergo, Domine*, que afecta al neutro rodeado del verbo ser duplicado: *es quod es*. El *ergo* es un término conclusivo y nada impide pensarlo como concluyendo lo que el libro ha recorrido hasta aquí. Mediante esta enunciación puede asumirse el ser divino a partir de la búsqueda realizada desde el c. V. El uso del neutro permite señalar los atributos recorridos del *esse*. En segundo lugar se introduce un nuevo sujeto *Tu* que afecta al masculino igualmente rodeado por la duplicación del verbo: *es qui es*. Esta nueva fórmula puede pensarse, cosa que deberá ser confirmada, como la que hace posible mirar hacia lo que vendrá. La conjunción *et* unifica la articulación que reúne el antes y después de un mismo discurrir. Con ella se unifica el momento de los contenidos divinos que buscaban dibujar su esencia con lo que aquí se abre. El uso del pronombre masculino permite introducir un matiz personal al *Tu* que antecede al *qui* de género masculino. El *solus* que comenzó a gestarse en el segundo párrafo del capítulo III parecería alcanzar aquí, después de lo dicho sobre el *esse* y el contenido, la realidad personal de un Dios introducida por el *qui*. No es la primera vez que el texto se dirige a lo divino de modo personal pero el acento de esta parte del discurso parece abordar ahora un modo nuevo. Veamos en los párrafos de este capítulo la manera en que el pensamiento anselmiano desarrolla estos aspectos.

El primer párrafo tiene una dirección determinada: va, conforme al camino recorrido hasta aquí, *desde las cosas hacia Dios*. Después de comenzar por la oración citada encontramos dos oraciones que sintetizan lo que se dice de las cosas y una tercera que tienen a lo divino como sujeto. Veamos con detenimiento cada paso dado en este importante capítulo según el modo en que el discurso lo presenta.

Después de la oración analizada que involucra al *quod* y al *qui* sigue en el primer párrafo esta otra que se dirige a la mutabilidad de las cosas y a la diferencia existente entre el todo y sus partes:

<p><i>Nam quod aliud est in toto Et aliud in partibus, Et in quo aliquid est mutabile, Non omnino est quod est.</i></p> <p>c. XXII, p. 274, r. 15-17</p>	<p>Pues lo que otro es en el todo y otro es en sus partes, y en lo que algo es mutable no absolu- tamente es lo que es.</p>
--	---

Se retoma con estas palabras el problema del todo y la parte que tuvo su formulación más acabada en el segundo párrafo del c. XVIII. En las cosas, la parte no es igual al todo y por eso algo mutable hay siempre en ella. Por ser de tal manera, están excluidas absolutamente de lo que *est quod est* que sólo puede decirse de Dios. Por esta formulación se comprende lo divino a partir de las cosas como la identidad de la parte y del todo, esto es, como la ipseidad de la indivisible unidad según lo expresado en el c. XXI.

La tercera oración se encuentra separada en dos partes por un punto y coma. La primera de ellas dice:

<p><i>Et quod incepit a non esse et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse;</i></p> <p>c. XXII, p. 274, r. 17-18</p>	<p>Y lo que ha comenzado en no ser y puede pensarse no ser y sino subsistiese por otro volvería al no ser.</p>
---	--

Se retoma con estas palabras el problema del *esse* que tuvo su formulación más acabada en el primer párrafo del c. III. En las cosas se puede pensar que no sean, no sólo porque tuvieron un comienzo sino también porque puede pensarse su vuelta a la nada. Inicio y fin son modos de lo contingente que es tal por ser subsistente por otro. Cuestiones estas que el c. XX aclaró suficientemente al mostrar la dependencia en el ser de todo lo creado. Percibiendo a partir de las cosas, la realidad de Dios se comprende como algo absolutamente distinto, como subsistente por sí mismo. Se confirma así lo enunciado en el c. V como *existens per seipsum* y mostrado principalmente en los c. XII y XVIII.

La segunda parte de la misma oración dice:

<p><i>... et quod habet fuisse quod iam non est, et futurum esse quod nondum est: id non est proprie et absolute.</i></p> <p>c. XXII, p. 274, r. 18-20</p>	<p>... y lo que ha sido y que ya no es y el ser futuro que todavía no es: esto no es propia y absolutamente.</p>
--	--

Se retoma con estas palabras el problema de la temporalidad tratado principalmente en el c. XIX. Las cosas están contenidas en el tiempo. El pasado, presente y futuro las afecta. Luego, lo que está contenido en la temporalidad señala más allá de sí a lo que contiene todo lo temporal y a la misma eternidad de las cosas, aquello que es lo que es (*es quod es*) de modo propio y absoluto. Propio significa aquí propiedad y señala la manera como se tiene de lo que subsiste por sí mismo, esto es diferente y separado de lo que es subsistente por otro. Por eso, lo divino es suficiente (*sufficiens*) por y para sí mismo.

Se manifiesta en las dos últimas oraciones una síntesis que toca algo de los tres capítulos anteriores. Una afecta los atributos esenciales de las cosas, la siguiente a su *esse* y, después del signo de puntuación, su temporalidad.

Diferenciándose del recorrido realizado hasta aquí el discurso introduce la última oración de este párrafo que tiene como sujeto a Dios:

<p><i>Tu vero es quod es quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es.</i></p> <p>c. XXII, p. 274, r. 20-21</p>	<p>Tú verdaderamente eres lo que eres porque cualquier cosa que alguna vez o de algún modo eres, esto todo y siempre eres.</p>
---	--

Se retoma con estas palabras el *quidquid* que desplegó el momento atributivo a partir del c. V y se une al modo en que el todo de la eternidad divina es siempre en la unidad de Dios. El *quia* causal unifica estos contenidos en la enunciación *es quod es*, enunciado que predica algo del *Tu vero* que señala hacia la realidad divina. En consecuencia, esta cita hace depender el *es quod es* con-

clusivo de los elementos alcanzados por el discurso, los cuales sintetizan lo que verdaderamente es Dios.

La dirección discursiva de todas estas oraciones va de las cosas a Dios y muestra el sentido del camino que el texto mismo realizó hasta aquí sea afirmando o negando.

El segundo párrafo invierte la dirección al dirigirse *desde Dios hacia las cosas*. Más aún, las tres oraciones que lo componen hablan de Él y sólo refieren a las cosas para afirmar su realidad. Con un movimiento semejante al del c. XII la mirada del pensamiento se dirige hacia Dios e intenta contemplarlo en su ser personal.

Así se expone. La primera oración dice:

<i>Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse.</i>	Y tú eres quien propio y simplemente eres, porque no has sido o en el futuro serás, sino sólo eres presente, ni puede pensarse no ser alguna vez.
c. XXII, p. 274, r. 22-24	

El *tu es qui es*, introducido por el título y la primera oración de este capítulo, es retomado a partir de aquí. Estas palabras dirigidas a la realidad del *Tu* divino, parecen repetir en boca de la creatura el nombre que el mismo Dios ha revelado a Moisés en el libro del Éxodo: “Ego sum qui sum” (Ex 3, 14). Este nombre es señalado por Corbin en una nota a este texto pero no es tenido en cuenta en el comentario que introduce el libro⁴. Tener en cuenta este nombre que Dios revela al hombre es percibir el diálogo que representa el *Proslogion*. Diálogo orante donde el corazón humano invoca a lo divino a través de los tres nombres que desean penetrar en su realidad. Diálogo infructuoso hasta que el mismo Dios responde al orante dándole a conocer su nombre. El recibir respuesta a través de la revelación cambia el temple anímico de quien escribe y en consecuencia debe cambiar el del lector que lo acompaña. Lo que hasta ahora era inaccesible y por eso provocaba angustia y turba-

⁴ **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...* T. I, Paris, 1986, 275.

ción, lo que hasta aquí era una palabra lanzada hacia lo divino pero sin la respuesta que edifica el diálogo, se completa mediante esta revelación y por eso el mismo discurso, como veremos, se vuelve exultante.

Tal vez, el texto no haga otra cosa que contar la experiencia anselmiana, ésa que está narrada en el prólogo de esta obra y recogida en la biografía escrita por Eadmero. Experiencia que recoge las turbaciones y dificultades que padeció su pensamiento hasta el momento en que le fue dada la revelación de lo que buscaba. De algún modo se cumple con esto las palabras del mismo Jesús que sintetizan y cierran el libro: “Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno” (Jn. 16, 24).

Pero vayamos por partes como corresponde al pensamiento humano. Al revelar el mismo Dios su nombre, se da a conocer y las invocaciones tendidas hacia Él encuentran respuesta. Al nombre del Antiguo Testamento que introduce este capítulo le sigue el de Trinidad donado en el Nuevo y ambos son dados al hombre que mediante la oración lo invoca.

En la nueva transcripción del nombre revelado aquí se agregan, antes del último *es*, los adverbios *proprie et simpliciter*. El párrafo anterior mostró en la tercera oración que estas palabras no se pueden aplicar a las cosas. El *quia* que sigue antecede algunas afirmaciones que retoman lo dicho antes, dibujando el modo del *esse* divino. Su no estar contenido en el tiempo se dice como *ser presente* (*praesens esse*) continuando lo ya afirmado en el primer párrafo. A ello sigue el no poder pensarse que alguna vez no sea, retomando en sentido opuesto lo que se dice de las cosas en la tercera oración del párrafo anterior.

La segunda oración concluye el capítulo diciendo:

<p>Et vita es, et lux, et sapientia, et beatitudo, et aeternitas, et multa huiusmodi bona, et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens quo omnia indigent ut sint et ut bene sint.</p> <p>c. XXII, p. 274-276, r. 24 y</p>	<p>Y eres vida y luz y sabiduría y beatitud y eternidad y muchas cosas de este modo buenas y sin embargo no eres sino uno y sumo bien, tú para ti absolutamente suficiente de ninguna cosa necesitado del que todas las cosas necesitan para ser y para ser buenas.</p>
---	---

1-2

Estas palabras retoman la segunda oración del párrafo anterior señalando los distintos atributos de Dios en la unidad que excluye las partes. Encontramos también otros elementos de dicho párrafo: el ser de las cosas *per aliud subsistat* difiere del *omnino sufficiens*, adjetivo usado en la segunda oración de aquél para mostrar otra imposibilidad de lo creado: “Non omnino est quod est”. Así puede verse que la subsistencia es sólo propiedad de Dios y está relacionada al hecho de no necesitar nada. La cosa creada, en cambio, por ser subsistente por otro, necesita del Creador tanto para ser como para ser buena, es decir, para actuar su bondad y consecuentemente ser de la mejor manera posible.

Resuena en estas palabras finales la síntesis de las cuestiones que el autor propuso resolver en el prólogo de la obra:

... et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et tu bene sint...

Pr., p. 228, r. 8-9

... y porque es sumo bien de ninguna otra cosa necesita y lo que todas las cosas necesitan para ser y para ser buenas

Siguiendo lo que aquí se dice es posible entender este momento del discurso como el lugar donde se alcanzan, de algún modo, las respuestas a lo buscado. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que el texto no termina con estas afirmaciones.

Capítulo XXIII: La Trinidad. El modo personal exige nombres y el discurso los introduce al estar cierto del diálogo entre Dios y el hombre. Al primer nombre que Dios revela le sigue la mostración de una intimidad mayor. La realidad del bien divino se vuelve en este capítulo Padre, Hijo y Espíritu Santo. La palabra recorre cada una de estas tres personas que se unifican finalmente bajo la denominación de *Trinidad*. El capítulo finaliza dirigiendo nuevamente lo dicho a la esencia del bien alcanzado al final del anterior. Ambos capítulos se unifican en el bien que el pensamiento busca y que recibe como confirmación los nombres con que el mismo Dios se da a conocer entre los que lo buscan.

La totalidad discursiva de este capítulo realiza un movimiento que ya está presente en su título:

<p><i>Quod hoc bonum sit pariter pater et filius et spiritus sanctus; et hoc sit unum necessarium, quod est omne et totum et solum bonum</i></p> <p>c. XXIII, p. 276, r. 4-5</p>	<p>Que este bien sea igualmente Padre, Hijo y Espíritu Santo y éste sea el único necesario que es todo, total y solo bien</p>
--	---

El movimiento de este título tiene dos partes separadas por un punto y coma. La primera pasa del *quod* al *qui* señalado ahora como *Padre, Hijo y Espíritu Santo*. La segunda presenta a la Trinidad como *unum necessarium* y vuelve al *quod* que se dirige nuevamente al *solum bonum*. El *hoc* tiene su lugar en ambas partes y mediante los movimientos que realiza muestran la implicancia mutua en la totalidad del título. En esta manera de titular se puede interpretar que el autor busca mostrar que todo el discurso anterior no sólo no queda anulado ni superado sino que constituye la arquitectura necesaria para acceder al ámbito de la persona divina, y desde ella comprender del mejor modo posible lo dicho hasta aquí. Más aún, puede afirmarse que el esfuerzo del hombre por dirigirse a Dios nunca es en vano y, aunque le falta aquello que lo completa, le es prometido recibirlo cuando la voluntad divina quiere darle a conocer, en respuesta, sus nombres. Dicho de otro modo, el diálogo orante entre el hombre y Dios es posible, no por lo humano que hay en él sino por la promesa enunciada por la misma Palabra de Dios que lleva por nombre Jesús, quien nos ha manifestado: “Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno (*petite et accipietis tu gaudium vestrum sit plenum*)” (Jn 16,24).

Esta cita constituye el anuncio evangélico que sostiene todo el libro y son palabras que Cristo, en la última cena, pronuncia como despedida de sus amigos. En el evangelio de San Juan antecede a estas palabras, estas otras: “Yo os aseguro: lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dará. Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre...” El autor confía en el Dios hecho hombre y por tanto cree en sus palabras. Por eso, este libro debe leerse bajo esta perspectiva para no tergiversar el contenido de lo que Anselmo quiere.

De ahí que cuando le contesta a Gaunilo lo haga aludiendo a su ser católico⁵.

El bien que es Dios, es Padre e Hijo quien a continuación es tratado como Verbo. Jesús no es ni mayor ni menor que el Padre sino la Palabra que Él mismo dice: “In verbo quo te ipsum dicis”. Tres afirmaciones siguen a un *quoniam* explicativo de esta relación. La primera compara la veracidad del Verbo y la identifica con la del Padre. La segunda iguala al Padre y al Hijo en la misma verdad (*ipsa veritas sicut tu*). La tercera asume la simplicidad divina para mostrar que de Dios no puede nacer una cosa distinta de Él. Resuenan en este texto diversas consideraciones de los capítulos anteriores. El paso del atributo (*verax* del c. V) a la misma Verdad (ausente en el c. XII), y de esto, por el juego del todo y la parte, a la intimidad divina como el Verbo que dice el mismo Dios. Estas consideraciones configuran la relación entre el *quod* y el *qui* y, en ella, lo que el primero sirve al segundo y éste a aquél, reciprocidad que configura el diálogo.

A continuación es el Amor el que se hace *unus et communis* entre el Padre y el Hijo, y procede de ellos. El *idem* de un Amor igual a las otras dos personas abre a un *quia* que está configurado también por tres momentos. El primero compara el Amor del Padre al Hijo en mutua respuesta y el Amor que a sí mismo se tienen y es en ambos. *Tantum* y *quantum* son los comparativos que señalan aquí la identidad entre el Amor y el Ser. El segundo momento muestra por la negación que el Amor no puede ser dispar al Padre y al Hijo. El tercero concluye también negativamente, afirmando que de la *summa simplicitate* no puede proceder otro distinto de ella. Por estos tres momentos se afirma al Espíritu Santo como un nuevo integrante de la intimidad divina. La identidad y la ipseidad se hacen en esta nueva persona suma simplicidad, lo cual permite preguntar si estas palabras del capítulo anterior, *Et Tu es qui proprie et simpliciter es*, no anticipan, de algún modo, al Hijo y al Espíritu Santo en la intimidad de la realidad personal del Dios Padre.

Este anticipo sería para Anselmo comparable a la preparación que constituye el Antiguo Testamento respecto del Nuevo o, de

⁵ Cfr. **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...* *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, p. 298, r. 5.

manera similar, a la acción que Dios realiza a lo largo de la historia de la salvación sobre el Pueblo elegido para preparar la venida del salvador. El mismo texto puede pensarse también como una preparación personal que anticipa lo revelado, acción que durante el itinerario anterior a estos capítulos se encontraba a la espera de la revelación. En este sentido todos los movimientos del pensamiento y del hombre constituyen también una anticipación temporal y provisoria mientras se habita a la espera de aquello que lo completa, la Revelación que no es humana ni provisoria.

Finalmente el capítulo asume la Trinidad. Este nuevo nombre que Dios dona al hombre integra en unidad las tres personas:

<p><i>... hoc est tota trinitas simul, pater, filius et spiritus sanctus</i> c. XXIII, p. 276, r. 16-17</p>	<p>... esto es toda a la vez la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo</p>
---	--

Las personas divinas Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen la Trinidad. En ella consiste la suma simplicidad de Dios. No hay en su intimidad ni otro ni multiplicidad, pues Todos son Uno y el Uno son Todos. El discurso termina anunciando la simpleza divina citando estas palabras del mismo Cristo: “Pero una sola cosa es necesaria (Porro unum est necessarium)” (Lc. 10, 42).

Se ve, se intuye en esta cita evangélica la visión final de lo que se buscaba. Sin embargo, en tanto se toca y alcanza lo buscado, también se retira y se oculta, cuando se quiere decir algo más, se cae de nuevo en la argumentación del *quod* y hacia ella desciende nuevamente el discurso que casi por necesidad exclama:

<p><i>Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, immo quod est omne et unum et totum et solum bonum.</i> c. XXIII, p. 276, r. 20-22</p>	<p>Pero esto es aquel único necesario en quien es todo bien, o mejor que es todo y uno y total, y solo bien</p>
---	---

El Uno necesario contiene en sí todo bien, mejor aún, es lo que es todo, uno, total y sólo bien. ¡Cuánta belleza muestran ahora estos contenidos del pensar que dicen lo que es mayor que lo que puede pensarse! La Trinidad se revela al pensamiento y lo comple-

ta mostrando un ritmo nuevo. Lo que dice la palabra humana se completa con el decir de Dios a través de su Verbo y adquiere una significación que le es imposible por sí sola. La realidad, que provocaba la angustia del creyente porque continuamente lo sobrepasa, se vuelve ahora un Bien único y necesario: quien cree sabe ahora acerca de lo divino porque Dios mismo se ha dado a conocer a los hombres que lo buscan.

Si bien las cuestiones anticipadas en el prólogo del libro alcanzan cierta respuesta en este texto, falta aún glosar los tres capítulos finales. En ellos se desarrolla qué es para la creatura este Uno necesario donde están todos los bienes y qué son todos ellos en la unidad, totalidad y soledad del único y necesario Bien.

De manera similar al c. IV, donde se habló del insensato, y al XIV, donde se mostró la angustia del creyente que aunque sensato padece la distancia entre su lenguaje afirmativo, de algún modo ideológico por no haber pasado aún por su momento *kenótico*, y el exceso de la realidad divina, los tres capítulos finales inauguran una nueva figura humana. Se trata de quien ya ha pasado por la purificación del lenguaje negativo y ha percibido lo eminente, esto es, Aquél que más allá de todo contenido humano se revela como Trinidad. El Dios Uno y Trino es quien por medio de las Personas divinas invita a quien cree a participar de la Vida Trinitaria. Por eso, la imagen del creyente adquiere en los capítulos finales un nuevo rostro, la figura del elegido. Es elegido porque por haber recibido la Revelación confía en la Palabra y la promesa que contiene. Confianza que se remonta a quien la ha pronunciado que en su persona constituye la garantía suficiente para que el hombre se sepa llamado a participar de la misma Vida de Dios.

Que sean tres los capítulos dedicados a la encarnación humana, momento que en las otras dos etapas ocupó uno solo, podría querer simbolizar cuantitativamente la realidad trinitaria en el seno de esta creatura. Quien recibe la Revelación sabe no sólo de la promesa que llama a participar de la Vida de la Trinidad, sino también que esa Vida ya está morando y habitando en cada uno de los elegidos. Así lo dice el mismo texto de Juan (Jn. 14,23) que Anselmo tiene muy presente en esta obra y que reproduce las palabras de despedida de Jesús a sus amigos, los discípulos, en la última cena.

Mediante las acciones de participar, morar, habitar, el diálogo inicial se va fortificando e incrementando hacia profundidades cada

vez más radicales que edifican la relación entre lo divino y lo humano. La objetividad discursiva va cambiando conforme a estas palabras que dirá algún tiempo más tarde M. Eckhart: “Mucha gente se figura que debe ver a Dios como si Él estuviese allá y ellos acá. Dios y yo somos uno. Por el conocimiento yo recibo a Dios en mí; por el amor yo entro en Dios...”⁶.

5. Capítulos XXIV-XXVII: La imagen de la creatura

Capítulo XXIV: De lo creado a lo Increado. Este capítulo pide la última excitación para entender y pensar el Bien encontrado. Excitado el pensamiento, el modo de referirse a él es mediante la comparación con los bienes que son gozados en la temporalidad. A partir de las cosas buenas que necesitamos en el mundo se sabe que el Bien único y necesario difiere de ellos como el Creador, de la creatura. Hay, entre los bienes singulares y este Bien que tiene en sí todo bien, una distancia infinita.

Cuatro condicionales construidos en forma de preguntas dibujan a partir de ciertos bienes el paso de lo creado a lo increado. Las cosas buenas que efectúan el tránsito son: a) la vida, de creada a creadora; b) la salud, de hecha a aquella que hace toda salud; c) la sabiduría, de las cosas a la que estableció a todas desde la nada; d) el deleite, de lo apetecible al que hizo que las mismas cosas sean deleitables.

Vida, salud, sabiduría y deleite constituyen determinados bienes que conforman la condición de la creatura y la elevan a participar de la realidad divina. La vida tenida por el hombre viviente se eleva a la plenitud de la de Dios. Acompaña a ésta la salud (ligada también a salvación) del que desea vivir siempre. A estos aspectos aplicables a la corporeidad se siguen otros dos que se extienden al alma. La sabiduría asume la realidad intelectual del hombre y el deleite, la volitiva. Estos bienes muestran las diferentes necesidades del hombre dibujando una antropología. El discurso se eleva de lo bueno para el hombre hacia lo divino, mostrándolo como el Bien único y necesario, el cual colma todas las necesidades y conduce a

⁶ M. Eckhart, *Traitées et Sermons*, Sermon N° 6, Flammarion, París, 1993, 263.

la plenitud humana. Mediante este paso la creatura comprende que está llamada a participar de la Vida, la Salud, la Sabiduría y el Deleite de la misma *Trinidad*.

Siguiendo esta conjetura (*coniectatio*) el pensamiento se excita deseando el Bien que está más allá de todo bien y que los contiene a todos. Es una excitación del pensar que se lleva a cabo en unidad con el deseo, de modo tal que todo el hombre es quien anhela con todas sus fuerzas participar de lo divino como único y necesario Bien. En el contexto de esa deseosa participación a la cual todo hombre está llamado, el texto del autor se dirige hacia el capítulo siguiente. Corresponde a la intención anselmiana que el lector también se asocie con este bien para que comparta el gozo de participar de él, gozar personal que motivó a Anselmo la escritura de esta obra como lo expresa en el prólogo.

Capítulo XXV: La perfecta felicidad. Cuatro párrafos componen este capítulo. El primero involucra el único Bien, el segundo, los bienes del cuerpo, el tercero, los del alma y el cuarto el gozo fraterno de la Caridad que contiene a todos los hombres.

El primer párrafo comienza manifestando el anhelo de gozar del Bien que es Dios mismo. En él están todos los bienes que el cuerpo y el alma necesitan para ser plenos. Puesto a imaginar, el pensamiento no puede agotar la innumerable cantidad de bienes que cumplirían al hombre, pero, por otro lado, como el Bien único y necesario coincide con lo divino constituye también un exceso respecto de todo pensar y toda imaginación. Exceso que el texto señala con estas palabras de la Primera epístola de Pablo a los Corintios (1ª Cor. 2, 9):

“... <i>nec oculus vidit nec auris auditivit nec cor hominis cogitavit</i> ”.	“... lo que ni el ojo vio ni el oído oyó ni el corazón del hombre pensó”.
c. XXV, p. 278, r. 14	

El discurso anselmiano podría estructurarse a partir de este texto dividiendo los párrafos del capítulo de la siguiente manera. Lo no visto puede referirse a los bienes corporales que se tratan en el segundo párrafo, lo no oído, a los del alma que son tema del terce-

ro. Finalmente, lo no pensado por el corazón humano puede referir al momento fraterno de la última parte. En ella se habla explícitamente del corazón, la visión parece alcanzar los bienes corpóreos mientras que los del alma son oídos más que vistos. Apoyaría esta interpretación el cambio operado por el autor al incluir en la cita paulina el *cogivit* final. Esta palabra modifica el texto de la epístola y el mismo Anselmo lo corrige al repetir lo dicho por San Pablo en el capítulo XXVI. Introducir la misma cita muestra la importancia de este texto tanto por su contenido cuanto porque conforma un marco que subraya lo que entre ellas se busca destacar. Dejemos estas cuestiones provisionarias y volvamos a nuestro camino evitando violentar el discurso con la interpretación. En él es posible afirmar que mediante los tres últimos párrafos el texto busca mostrar el Bien divino como el que contiene y colma todos los bienes que el hombre necesita.

Fácil es entonces concluir que ese Bien que contiene todos los bienes y colma todo lo que el hombre necesita es el único que la creatura debe amar y desear. Según esta afirmación el centro del primer párrafo dice:

<p><i>Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum et satis est.</i></p> <p>c. XXV, p. 278, r. 16-17</p>	<p>Ama el bien único, en el que están todas las cosas buenas y basta. Desea el simple bien, en el que está todo bien y es suficiente.</p>
---	---

Después de volver al calificativo *homuncio* que retoma lo dicho en el primer párrafo del c. I, el discurso se simplifica mostrando lo único que vale la pena amar y desear. *Sufficit* y *satis est* constituyen los resultados del amor y del deseo en la creatura humana porque cualquier cosa que es amada y deseada, sea en los bienes del cuerpo o del alma, todos están en Él y Él es todos los bienes. El amor a este bien se une a que en él están todos los bienes, y el deseo, a que es todo bien. El primer acto va de los bienes al Bien, el otro mira este único Bien en sí mismo.

Los movimientos del final del c. XXIII se encuentra presentes aquí ligados al amar y al desear ligado al amor donde se encuentran todos los bienes que se poseen y que están en ese Bien:

In quo est omne bonum
c. XIII, p. 276, r. 21

En el que está todo bien

ligado al deseo de los bienes que se anhelan porque todavía no se poseen pero que igualmente se encuentran en el todo, único, total y solo bien:

... *quod est omne et unum et
totum et solum bonum.*
c. XXIII, p. 276, r. 21-22

... que es todo, único, total y
solo bien.

Por la primera de estas acciones se pasa de los bienes poseídos al Bien, por la segunda se desea alcanzar aquello que excede todo bien porque es en sí mismo todo bien. El deseo y el amor juegan juntos, uno, anhelando lo que aún no se posee, otro, queriendo lo poseído, lo que vale tanto para los bienes individuales como para el Bien que los contiene.

Recordemos las decisivas palabras del final del c. I para comprender mejor la integración de estas acciones:

*Quaeram te desiderando,
desiderem quaerendo. Inve-
niam amando, amen inve-
niendo.*
c. I, p. 242, r. 10-11

Te buscaré deseando, te de-
searé buscando. Te encontraré
amando, te amaré encontrando.

El segundo párrafo asume el movimiento de los bienes a Dios en la realidad corpórea. Siete son los bienes del cuerpo que el hombre desea tener. El discurso al anunciarlos acompaña a cada uno de ellos con una cita bíblica para mostrar como lo deseado será alcanzado y gozado cuando se forme parte como bien del sumo Bien.

Los bienes que el hombre apetece para su corporeidad son: 1) belleza, 2) velocidad, fortaleza o libertad, 3) larga y saludable vida,

4) saciedad, 5) ebriedad, 6) melodía, 7) cualquier puro placer. Ellos, conforme con la promesa enunciada por las Sagradas Escrituras serán recibidos en grado sumo cuando gocemos del único Bien necesario. Que los textos bíblicos tengan la tarea de anunciar tal dicha, muestra que la intención del autor no es sólo referirse a la vida eterna del creyente salvado sino también a lo que significa la verdad de la promesa inscrita en la revelación.

El hecho de que Dios sea este Bien que colma todos los bienes hace que la palabra escrita en las Sagradas Escrituras sea la revelación del Verbo dirigido al hombre para que este aprenda a confiar y a esperar. La promesa engendra confianza y esperanza en aquél que la recibe. El camino por el cual el Dios del pensar se cambió en un Dios personal que excede todo lo que puede ser pensado cambia nuevamente de dirección.

No sólo se pronuncia aquí la invocación Tú eres sino que se tiene la experiencia de que porque Él es entonces yo soy. Porque Él es quien es, el yo de cada uno debe confiar en la palabra que promete el cumplimiento definitivo de todas las necesidades porque todos los bienes que se apetecen serán saciados. Esta saciedad no sólo acontece en lo corpóreo sino también en el alma y en consecuencia en todo lo humano.

El tercer párrafo se refiere a los bienes que el alma puede apetecer. Estos son: 1) sabiduría, 2) amistad, 3) concordia, 4) poder, 5) honores y riquezas, 6) verdadera seguridad. Si bien sólo una cita bíblica muestra la promesa de honores y riquezas al ser *herederos de Dios y coherederos con Cristo*, es curioso ver cómo responde a algunos de los otros deseos. La amistad que se desea será principalmente con lo divino y posteriormente con los otros que han sido salvados. Los justos amarán a Dios más que a sí mismos pero Él también los amará más que lo que se aman a sí mismos y por ese Amor constitutivo de su mismidad, lo amarán, y se amarán en sí y entre sí. Los amigos se amarán con ese *plus* del amor divino en el cual habitarán los elegidos edificados por la amistad. De aquí que la concordia será según una misma voluntad y ese querer será el de Dios. Pero esto no quiere decir la total sumisión, antes bien, la omnipotencia será en la voluntad de cada justo y cualquier cosa que cada uno quiera no podrá no ser. El garante de esta libertad absoluta es el querer divino, y nadie querrá otra cosa distinta de lo que Él quiere, y cualquier cosa que la creatura quiera será querida

por Él. Así la secuencia del discurso prepara desde la amistad lo que significa *ser herederos de Dios*. Esta herencia, que no es otra cosa que participar de su vida, es decir, participar de su *ser más (maius)*, y esto también tanto en su saber cuanto en su querer y por toda la eternidad. Tenemos la seguridad de esa permanencia eterna pues, al estar ciertos de su amor, sabemos que nadie tiene un querer más poderoso que Él, por tanto, porque nadie puede ir contra su voluntad, tampoco puede contra la nuestra por la unidad que las une, de ese modo nadie puede apartarnos alguna vez de ese pleno gozar.

El último párrafo comienza preguntando:

<i>Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale aut tantum bonum est?</i>	Pero ¿cuál o cuánto gozo es, donde tal o tanto bien es?
c. XXV, p. 282, r. 1	

Esta parte del discurso extiende la felicidad individual a la fraternidad. Interrogando al corazón humano el texto pasa del gozo alcanzado al compartido. El amor hacia el semejante hace que uno participe también de la felicidad que el hermano posee por lo que le ha sucedido. Mediante esa actitud, de algún modo, el gozo personal se duplica. Si esto ocurre con muchos, al amarlos como a uno mismo se goza también de la felicidad que alegra a cada uno de ellos. Este gozo compartido va aumentando por la felicidad individual de los otros y al pensarlo según el número infinito de los elegidos, Anselmo alcanza lo que llama la *perfecta caridad*. Se percibe así la innumerable dicha que los elegidos tienen en sí mismos, dicha de aquellos que participan de la felicidad que surge al compartir el gozo de cada ángel y de cada hombre por haber sido salvado.

Preguntando si será el corazón humano capaz de tanto gozo, el discurso anselmiano da un nuevo paso. A este gozar numéricamente infinito le falta aún la infinitud cualitativamente distinta de Dios. Porque cuanto más se ama a alguien más se goza de su felicidad, la *felicidad perfecta* se alcanza incorporando a la *perfecta caridad* el mismo amor divino. Amor del Espíritu que no puede ser comparado con nada (*sin comparación*) porque es absolutamente mayor (*maius*) que el que cada creatura se tiene a sí mismo y a las

otras. Gozo que desde esta perspectiva se presenta como imposible de apreciar (*sin apreciación*) porque emana de la misma felicidad de Dios que es mayor (*maius*) que lo que la creatura puede valorar.

La felicidad que produce el amor compartido entre las creaturas y su Creador no puede dejar de participar del *maius* que significa *hacia el exceso*. Por eso, lo que el mismo Dios es se participa hacia la creatura pero como en Él no hay partes, la participación constituye una unidad idéntica y total entre lo divino y lo humano. Identidad sólo perceptible en la figura histórica de Cristo y lo que desde Él se ha revelado al hombre. Dada la inmensidad de esta unidad, el discurso sólo se limita a exponer el exceso de la siguiente manera:

Sed si deum sic diligent toto corde, tota mente, tota anima, ut tamen totum cor, total mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis: profecto sic gaudebunt toto corde, tota mente, tota anima, ut totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudii.

c. XXV, p. 282, r. 17-20

Pues si aman a Dios con todo el corazón, toda la mente toda el alma, aunque sin embargo, todo el corazón, toda la mente, toda el alma no basten a la dignidad del amor: verdaderamente así gozarán de todo corazón, toda la mente toda el alma aunque todo el corazón, toda la mente, toda el alma no basten a la plenitud del gozo.

En estas palabras existe cierto paralelo entre el amor y el gozo que acompaña a los que se aman. El corazón, la mente y el alma son los tres elementos que recogen la totalidad de un amar y de un gozar que excede a los elegidos y, por eso, frente a la respectiva dignidad y plenitud quedan esos órganos como insuficientes. En el todo que unifica a los que se aman y a los que gozan los justos saben de su *non sufficiat* porque la dignidad del amor y la plenitud del gozo compartidos provienen de la intimidad de Dios. La infinitud cualitativa expresada de esta manera manifiesta al lector que sólo la realidad divina es capaz de convertir la insuficiencia en suficiencia o, lo que es igual, lo imposible en posible. No hay entre las cosas creadas ni corazón, ni mente, ni alma que tenga en su poder esa conversión que proviene sólo de Dios. El amor y el gozo se encuentran unidos en este último párrafo que abre a una felicidad sin precedentes en el ámbito de la filosofía porque excede todo

lo que el hombre puede pensar, desear y amar⁷. El hecho de no tener antecedentes en el pensamiento humano podría dejar entrever la modificación hecha por el mismo Anselmo en el texto paulino citado anteriormente. Recordemos lo que dice: “Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre pensó” (c. XXV, p. 278, r. 14).

Resumiendo: la totalidad del discurso de este capítulo cumple dos pasos: el primero va de los bienes creados al Bien en el que son todos los bienes (*in quo sunt omnia bona*); el segundo muestra la inmensidad de este Bien que es todo el bien (*quod est omne bonum*). El primer paso se hace proyectando los apetitos del cuerpo y del alma al Bien que los colma. El segundo, mediante el juego de amor y gozo, el cual, después de ser elevado a la infinitud cuantitativa de la *perfecta caridad* cambia de sentido y mira la cualidad desde el amor y el gozo que Dios tiene para sus elegidos⁸. Se constituye mediante este cambio cualitativo la *perfecta felicidad* que excede lo que todo el corazón puede amar, lo que toda la mente puede comprender y lo que toda el alma puede vivir.

Los dos *non sufficiat* que introdujo la última cita hacen referencia a la posibilidad que tienen los elegidos de compartir con Dios por toda la eternidad la *perfecta felicidad*. Contrasta con esta visión desde lo eterno el *sufficit* y *satis* de la creatura citado en el primer párrafo de este mismo capítulo. En esa cita anterior se habla del amar y del desear que debe tener el hombre en esta vida respecto del único Bien. Comparando estos dos momentos descubrimos que el capítulo pasa de la vida temporal a la eterna señalando una cierta continuidad entre el hombre que habita el tiempo y el elegido presente en la eternidad.

⁷ Una interesante vía para la investigación se abre al buscar comparar la *perfecta caridad* y la *perfecta felicidad* de Anselmo con la *amistad perfecta* y la *felicidad* de Aristóteles. La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en la virtud según lo presenta la *Ética a Nicómaco* por ejemplo en 1156 b, r.7. La felicidad se muestra como la contemplación que alcanza el hombre sabio, así lo dice también en varias oportunidades en el mismo libro, por ejemplo en 1178 b, r. 7-9 y r. 32-33.

⁸ La cantidad y cualidad siguen la pregunta que inicia el cuarto párrafo de este capítulo. Que la primera corresponda a la perfecta caridad y la segunda a la perfecta felicidad surge de extender el contenido del párrafo a la cuestión que por él queda explicada.

Capítulo XXVI: La promesa de Dios. Dos párrafos componen el último capítulo. El primero comienza diciendo:

<p><i>Deus meus et dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animae meae, si hoc est gaudium de quo nobis dicis per filium tuum: "petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum".</i> (C. XXVI, p. 282, r. 23-25)</p>	<p>Dios mío y Señor mío esperanza mía y gozo de mi corazón, di a mi alma, si este es el gozo del que a nosotros dices por tu Hijo: "pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno".</p>
---	--

En esta oración se retoma el *dic animae meae* que iniciara, con el agregado de *desideranti*, el último párrafo del c. XIV y que en su oportunidad conectamos con el primer párrafo del c. I referido al corazón. El *dic* que ahora se introduce y se repite más adelante, como *di a tu siervo dentro de su corazón (dic servo intus corde suo)*, tiene una respuesta concreta en las palabras que Dios dice al hombre a través de su Hijo.

El decir del corazón dirigido a la búsqueda del rostro de Dios (c. I) se reemplaza después del camino recorrido por el decir divino. A Él se le pregunta para que diga si el gozo encontrado es el anunciado por su mismo Hijo cuando dijo: "Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea pleno" (Jn. 16,24).

En esta súplica se pregunta por la plenitud del gozo alcanzado en el capítulo anterior, el cual hace pleno el corazón, la mente y el alma, es decir, a todo el hombre. Más aún, es tan pleno el gozar, que excede todo lo que para nosotros puede significar la misma palabra (*plus quam plenum*) y supera todo gozo ofrecido por las cosas porque ninguna alcanza a producir algo de la felicidad prometida.

Notamos también que si bien la súplica se dirige a Dios, pide saber si ese gozo es el prometido por su Hijo. El discurso se sitúa por este tipo de invocación en la misma Trinidad donde el Verbo dice las palabras del Padre y éste se expresa en lo que históricamente Jesús ha revelado.

El discurrir del texto reúne aquí el gozo, la súplica dirigida a Dios y la pregunta sobre la identidad de lo descubierto y de lo

anunciado por el Hijo. Padre e Hijo quedan involucrados en la respuesta porque se sabe ya de la Trinidad que los une. Por esa unidad lo dicho por Jesús coincide con lo que el mismo Dios da a conocer.

La primera oración del c. XXVI tiene para la totalidad del texto suma importancia porque:

- 1) retoma el gozo alcanzado y la íntima relación trinitaria entre el Padre y el Hijo;
- 2) retoma la súplica mediante el *dic* que cambia la orientación que tenía en el c. I;
- 3) busca asociar las palabras de Cristo al gozo descubierto. Gozo que motivó a Anselmo la escritura de este texto como lo dice en el prólogo de la obra:

<i>Aestimns igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum:</i>	Estimando luego que yo había encontrado gozo, si esto fuese escrito, algún otro leyendo gozaría:
Pr., p. 228, r. 20-21	

Reunidos estos elementos podría decirse que estas palabras anunciadas por Cristo en la última cena permiten realizar cierta síntesis del contenido de la totalidad del libro. Numéricamente el texto cumple del siguiente modo las palabras *pedid* y *recibiréis para que vuestro gozo sea pleno*:

1. desde el capítulo I al XXI el pensamiento se encontró motivado por el *pedido*;
2. los capítulos XXII y XXIII constituyeron el momento del *recibir*, los cuales se concretan en los nombres revelados por Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento;
3. finalmente los tres capítulos finales se centran en el *gozo* que aquí se busca relacionar.

Si estas son las palabras sintetizadoras del libro el texto dejaría abierta la puerta para pensar una prueba no sólo racional sino también existencial. La intención anselmiana podría querer indicar al lector que pruebe la verdad de lo que Cristo dijo, porque él es Dios. Probar podría tener bajo esta perspectiva un sentido casi sensible, sería un experimentar semejante a cuando se pide a alguien gustar

una comida para percibir su sabor. Dejemos, por ahora, abiertas estas posibles consideraciones para volver a situarnos en el texto anselmiano.

Después de las palabras de Cristo que sitúan al gozo como fin de un camino de pedido y recepción, el discurso amplía las dimensiones del gozar. Lo que hasta ahora era visto como contenido del corazón, de la mente y del alma humana pasa ahora a contener a cada uno y a todos los hombres, de modo tal que ellos habitan en el gozo que los contiene. Se vuelve así a perder la objetividad para reconstruirse un ámbito gozoso donde todos los elegidos habitan.

Es después de este cambio donde se vuelve a repetir el *dic*. El contexto en el cual se pide esta nueva palabra vuelve a señalar el gozo que ahora se muestra como un lugar donde el siervo fiel debe penetrar, donde los elegidos entran para gozar de la intimidad del mismo Señor.

Por este incremento el gozo de los elegidos se hace lo que:

<p>...”<i>ne oculus vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit</i>”</p> <p>c. XXVI, p. 284, r. 7-8</p>	<p>“... ni el ojo vio, ni el oído escuchó, ni el corazón del hombre ascendió”.</p>
--	--

Esta frase de la 1ª epístola a los Corintios (1ª Cor. 2,9) fue introducida al comienzo del c. XXV pero cambiando su final. En aquel lugar era finalizada por el conocer (*nec cor hominis cogitavit*) aquí por lo que asciende al corazón del hombre (*nec in cor hominis ascendit*). Lo que llegará a ese núcleo cordial completará y reunirá las facultades y potencialidades humanas.

Por la desmesura que el gozar presenta, el discurso vuelve al hecho de no poder decir ni pensar el gozo prometido a los santos los cuales gozarán conforme al amor y al conocimiento que tendrán de Dios. De este modo, el lenguaje negativo de la cita paulina en esta vida abre a una inmensidad que aquí se señala pero que no puede ser conocida. Tampoco es posible conocer cuanto gozarán, amarán y conocerán a Dios en la otra vida los elegidos porque el exceso constituye un siempre *maius* que no puede ser en absoluto limitado por la parte.

Antes de iniciarse el segundo párrafo vuelve a interponerse, por tercera vez, la cita de San Pablo con la corrección que la vuelve a hacer conforme al texto de las Sagradas Escrituras.

El segundo párrafo asume esta desmesurada relación y pide conocer y amar a Dios para poder gozar de Él. Pero como esto no puede ser de modo pleno en esta vida el discurso abre un mientras tanto. El tiempo de la vida temporal permite:

1) aprovechar el conocimiento de la *Buena Noticia* de Dios para que allá la promesa se haga plena;

2) crecer en el amor divino para que allá se pueda participar de la caridad perfecta; 3) aumentar el gozo que se tiene en esperanza para que allá se pueda estar contenido por la perfecta felicidad.

Entre el tiempo y la eternidad se inscriben los actos de conocimiento, amor y gozo que el alma debe hacer concordar. Concordia que desde la temporalidad pasa a lo eterno cuando lo humano está en función del único necesario (*unum necessarium*), el cual parece coincidir también con el único argumento (*unum argumentum*). El final del texto concuerda y recuerda el acuerdo de la Alianza que liga dos corazones; el divino y el humano. Dos libertades insertas en un mismo y único diálogo amoroso, donde el orante y el donante están uno en función del otro o, mejor aún, uno en otro.

Sólo cabe ante tal panorama continuar e incrementar el camino de oración. Sin embargo, así como era conveniente pedir a través de los nombres, se descubre ahora que también conviene pedir al Padre a través del Hijo porque fue Él mismo quien enseñó y aconsejó con sus palabras: “Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno”. Palabras de despedida donadas a sus amigos para que por medio de la fuerza de la oración se insista confiando en la promesa. Es confiando en el Hijo que el autor cierra su libro como corresponde pidiendo por lo que espera. Es confiando en la Verdad del Padre que se concreta tanto la esperanza en la recepción de lo anunciado cuanto la plena felicidad prometida.

En el contexto orante, que tiene todo el libro y que adquiere mayor relevancia en el último capítulo, se inscriben las palabras finales. Ellas aportan el pedido del autor e invitan al lector a asociarse al movimiento verbal que tiene lo enunciado por Jesús:

Meditetur interim inde mens mea, loquatur inde lingua mea. Amet illud cor meum, sermocinetur os meum. Esuriant illud anima mea, sitiatur caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem “in gaudium domini” mei, “qui est” trinus et unus deus “benedictus in saecula. Amen”.

c. XXVI, p. 284-286, r. 22-24 y 1-2

Mientras tanto esto medite mi mente, hable de esto mi lengua. Que lo ame mi corazón, y sea conversado por mi boca. Que tenga hambre mi alma, y sed mi cuerpo, que desee toda mi substancia, hasta que entre en el gozo de mi Señor que es Dios trino y uno bendito en todos los siglos. Amen

El libro termina mostrando que la oración del creyente sirve de contexto para desplegar el discurso del pensamiento. El lenguaje orante, de modo semejante a como lo usa Agustín, constituye la fuerza que unifica el esfuerzo con el don, y el discurrir de la palabra con la contemplación de las cosas.

La última frase del libro vuelven a la fuerza que lo mueve, la oración. La actitud orante iniciada en el primer capítulo reúne aquí el *mientras tanto* (*interim*) con el *hasta que* (*donec*) señalando el tiempo de esta vida como paso hacia la eternidad de la otra. Se pide en el *mientras tanto* temporal que la mente medite y la boca exprese estas cosas, que el corazón ame aquel Bien del cual se habla, que el alma esté hambrienta de Él, la carne sedienta y toda la substancia personal lo desee. Todo esto hasta que, en la eternidad, se penetre en el mismo gozo del Señor, Dios Uno y Trino, y bendito en todos los siglos.

La mente y la lengua, el habla y el amor se realizan mediante un grupo de acciones que se completan con el hambre del alma, la sed del cuerpo y el deseo de toda la substancia. El conocer, el amar y el desear son los actos del creyente en esta vida. Este orden invierte las acciones de los elegidos del primer párrafo (gozar, amar, conocer) y cambia el deseo por el gozo en los actos que iniciaron este segundo párrafo (conocer, amar y gozar). Lo que en esta vida, mientras tanto, hay que hacer es conocer, amar y desear, para que en la otra podamos gozar, amar y conocer. El amor es siempre mediador. Lo que se conoce se expresa y aquello de lo que se habla debe ser amado por el corazón. Porque conocido y amado, se tiene

hambre y sed de lo que aún no se posee. El deseo es ausencia de lo que se va a gozar. El gozo pleno es una promesa mediada por el pedido y la recepción prometida: “Pedid y recibiréis... Para ello el pensamiento debe hacerse orante y el lenguaje que media entre Dios y el hombre debe pedir al Amor que edifique esa curiosa relación entre amar y gozar. Cuanto más se ama más se goza parece querer decir el mismo Anselmo. Pero al entrar quien goza en el gozo, ese gozar adquiere tal dimensión que no puede ser alcanzado ni por el amor ni por el conocimiento de la creatura. Se constituye, por eso, en la acción primera, a la cual le sigue el amor y el conocer. Esta es la *perfecta felicidad* que provoca la *caridad perfecta* y el *conocer pleno*. Tal es el bien que ahora tenemos en esperanza y en el cual confiamos por la promesa de Dios. Bien único necesario que se donará en plenitud (*in re plenum*).

El corazón que ama, la mente que conoce y el hombre (cuerpo-alma) que goza son acciones de la creatura que se alzan por el don de un Dios trinitario a la participación del gozo, del amor y de la verdad divina. La Verdad, el Amor y la Vida configuran la imagen trinitaria del Hijo, el Espíritu Santo y el Padre. El más cercano al creyente es el Hijo a quien más inmediatamente hay que conocer por la verdad de su noticia, le sigue el amor que hace posible el Espíritu Santo y por último se alcanza el gozo de participar en la misma Vida del Padre. Si esta es la secuencia en la vida del creyente, el elegido al gozar de la Vida trinitaria, Ama al Padre conociendo al Hijo y Ama al Hijo conociendo al Padre.

Desde estas reflexiones podemos afirmar que la exaltación del texto presente en estos tres últimos capítulos tiene su origen en la Trinidad. El discurso anselmiano descubre este nombre revelado y percibe en él la intimidad divina a la que los elegidos están llamados. Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen la familia de Dios que motiva el gozo. Gozar anticipado por el pedido y la recepción en las palabras que lo prometen. Gozar que en el seno de la creatura se une al amor y al conocimiento reconstruyendo en el hombre la imagen de Dios deteriorada y oscurecida por el humo de sus vicios y pecado⁹.

⁹ Cfr. **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...*, *Proslogion*, c. I, último párrafo.

II. SÍNTEISIS DE LA ÚLTIMA ETAPA

Antes de hacer un dibujo de todo el texto anselmiano enriquecido por el panorama que nos ha presentado el recorrido realizado, busquemos dar unidad al tramo final.

El último nombre que el pensamiento dio a Dios se introdujo en el c. XV. Éste al señalar lo divino como más grande de los que puede pensarse desplazó la negatividad hacia el lenguaje asumido por el discurso.

Dos grupos de tres capítulos desarrollan lo que el hombre puede decir negativamente de Dios. Desde el c. XVI al c. XVII y desde el c. XIX al c. XXI se delinean los tramos ya iluminados por la síntesis realizada bajo el título *Visión de los dos grupos de tres capítulos*. Se remite a ella para no repetir lo hecho.

Desde la palabra negativa la tercera etapa del libro se dirigió conforme al ritmo anselmiano a la realidad. Sin embargo, aquí no se trata ni del *esse* ni de los atributos divinos sino de lo real señalado como la Palabra de Dios que responde al pedido del creyente. El Antiguo y Nuevo Testamento ofrece en los capítulos XXII y XXIII dos nuevos nombres que, en este caso, se dirigen desde lo divino hacia lo humano. Son denominaciones reveladas por el mismo Dios para darse a conocer a los que lo buscan. Por estos capítulos la palabra afirmativa y negativa del hombre recibe respuesta y comienza el diálogo. Lo que hasta aquí era imposible se hace posible por generosidad divina. Al pedido corresponde ahora la recepción según lo anunciado por el Hijo. De no verse este cambio hacia lo eminente no se entiende el gozo de los tres últimos capítulos. Ese gozo se sustenta en haber descubierto a Dios como familia, como una intimidad a la que están llamados los elegidos. Participar de la Vida del Padre y del Amor del Espíritu Santo sólo es posible por la hermandad humana que el Hijo instauró para dar a conocer el camino hacia Dios.

Camino que no es otro que la confianza en un Dios hecho hombre bajo el nombre de Jesús y, en consecuencia, lo que hizo y dijo por ser quien es. Confiar que mueve el intelecto en la búsqueda emprendida y que encontró consuelo y calma en la Revelación divina. Recepción de la argumentación buscada, pedida y recibida en la vivencia personal del mismo autor, acontecimiento histórico

narrado por Eadmero que provocó el gozo de Anselmo y que lo llevó a escribir este libro porque no podía no gozar con lo recibido.

Finalmente, en los tres últimos capítulos, puede verse que la revelación de un Dios trinitario (XXIII) se extiende a la creatura. La Palabra de Dios penetra para el pensar anselmiano todo lo humano y lo modifica desde su raíz. Los nombres Revelados no pueden no hacer un nuevo hombre modificando todas sus acciones. Por eso contrasta la angustia del primer capítulo con el gozo de los últimos; éstos al recibir esas denominaciones modifican de tal modo el angustioso pedido inicial que comienzan a dar gracias y alaban la grandeza del Señor.

El insensato tratado en el c. IV y el creyente angustiado del c. XIV cambian al elegido que constituye el sujeto de los tres capítulos finales. Hasta la misma extensión parece señalar la irrupción de la Trinidad en la vida del creyente. Para que esta irrupción sea posible es necesario asumir tres acciones del alma que reúnen a Dios con la creatura: conocer, amar y desear. No alcanza con una sola de ellas porque no es posible amar sin conocer y desear sin conocimiento y sin amor. El orden debe ser respetado y cada acción debe mostrar sus límites y posibilidades. El pensamiento solo no basta porque su ejercicio puede estar viciado de orgullo y soberbia¹⁰. Su límite radica en que lo que afirma también puede ser negado y sólo puede superar la limitación cuando el amor lo abre a lo que es *mayor que lo que puede ser pensado*, amor a una persona y deseo de una mayor presencia del amado que sigue al acto amoroso. De esta manera se incrementa en el tiempo el conocer, el amar y el desear integrándose mutuamente en una unidad constante que busca la cercanía del amado y deseado.

Muchas cosas son sugeridas por este contexto. Pero baste lo dicho como síntesis de los capítulos que van del XXII al final. Teniendo en cuenta que el XXII y el XXIII constituyen el paso al Dios personal y que del XXIV al XVI se expresa el modo como la realidad trinitaria habita la intimidad de la persona del elegido, en ellos pueden diferenciarse los que se ocupan de la persona de Dios de los que tratan del creyente. Sin embargo, lo diferente también

¹⁰ Recordemos el texto del c. III: “Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum”.

pueden unirse porque todos estos capítulos asumen la realidad personal del Creador y de la creatura hecha a su *imagen y semejanza*. Imagen y semejanza que dejan de estar borrosas y oscurecidas por el humo de vicios y pecados como afirma en el c. I y que pasa por la revelación a mostrarse como un corazón llamado a participar de la vida, del conocimiento, del amor y de la gozosa felicidad de Dios.

La imagen y semejanza que la creatura tiene con el Creador permite asociar las acciones de conocer, amar y desear (o gozar) que surgen de una única y misma intimidad con el ser uno y trino. Un Dios Uno constituido en su intimidad por tres personas se corresponden con la unidad personal, la cual es llamada en el último párrafo *substantia (substantia mea)*, y con las tres acciones que en ella están en juego. Conocer, amar y gozar y su repetición en sentido contrario constituyen la vuelta gozosa a la imagen y la semejanza que el hombre tiene respecto de lo divino. La huella recibida en su creación que ha sido desfigurada por el pecado es restaurada por la redención que se narra en la Revelación.

Si la Trinidad reconstruye la imagen borrosa que habita en el hombre como signo del Creador, entonces lo que desde el primer capítulo fue una mísera condición angustiosa y turbadora debe convertirse en motivo de gozo. La revelación cambia el tenor del discurso y de la vida, haciendo de la tragedia inicial un drama esperanzado en el gozo definitivo. Pero no difiere el corazón humano, antes bien, es la misma intimidad la cambiada por la operatividad de la gracia. Cambio que va desde el pedir al recibir, de la sombra a la claridad, de la angustia a la alegría.

Reconstruyamos finalmente a partir de estas síntesis la lectura sincrónica que involucra a la totalidad del *Proslogion*.

LECTURA SINCRÓNICA

VII

SÍNTESIS GENERAL DEL *PROSLOGION*

Se buscará ahora hacer memoria de todo el libro para recordar la mayor parte del paisaje recorrido.

Habiendo realizado el camino por el terreno orientados por el mapa que sirvió de guía resta ahora memorizar el viaje para gozar con el recuerdo. Rumiar las palabras como si fuesen uvas para que su grano al ser molido por los dientes de la memoria deje emanar el jugo para que fluya al alma como alimento. Meditar la totalidad del recorrido para recordar y recobrar la imagen visual del paisaje, del panorama que el mismo Anselmo tuvo frente a sí y quiso compartir al escribir este libro. Mediante este ejercicio *se rescata* –como decía Platón– *del olvido* lo contemplado. Además, tengamos en cuenta que la visión de lo encontrado inundó de alegría el alma anselmiana y, según lo manifestado en el prólogo, querer participar ese gozo con los posibles lectores fue el motivo que lo impulsó a escribir.

Estos fueron los paisajes del recorrido:

1. El libro se inscribe bajo el contexto de una oración que tiene como finalidad la *Excitatio mentis ad contemplandum deum*. El *Amen* final muestra el término de este itinerario de la mente que persigue la contemplación de Dios, contemplar eterno que se ha llamado *perfecta felicidad* en el c. XXV.

El lugar del comienzo es la situación del hombre pecador que se encuentra entre un Dios que le es inaccesible y las tinieblas de las culpas que pesan sobre él. Porque glorificarse en las miserias no significa ganancia sino soberbia, la única manera de salir de ellas es pidiendo la ayuda de aquella luz a la cual no se puede acceder pero que iluminando la oscuridad y puede liberar de sombras el corazón. *Doce me* es el pedido del hombre para que su mente encuentre lo inaccesible. El intelecto es acompañado por el deseo que

mueve a la búsqueda y por el amor por Aquél que con sólo mostrarse haría posible la visión liberadora.

El creer antecede al entender en la realidad del orante y por eso el pedido se concreta en el deseo de querer entender lo que se cree, en entender aquello que ya se ama en el corazón.

2. Situados en este contexto los capítulos II-IV recorren una primera etapa dibujando el primer ritmo ternario del *argumento único*. He aquí sus momentos:

a. El discurso se inicia cuando lo que se cree adquiere forma objetiva en el decir de la fe recibido desde la cultura. Dos partes se unen en la realidad de un único *aliquid* que los contiene. El acto de ser (*esse*) y el contenido de ese acto *quo nihil maius cogitari potest*.

Acto y contenido dicen aquello que debe ser entendido por el pensar. Lo que se entiende no puede ser contradictorio y, por eso, el contenido del *maius* exige que lo dicho no sea sólo en el intelecto sino también en la realidad. Las palabras pronunciadas por el decir de la fe serían contradictorias si significasen un *maius* que fuera sólo en el intelecto, porque ese decir significa que más es ser en el intelecto y en la realidad que sólo en uno de ellos. La significación del lenguaje impone al pensamiento lo que debe entender mediante la interpretación de lo que se dice. El pensar, segundo respecto de la palabra, edifica con lo que escucha lo que debe ser pensado para evitar en sí mismo toda contradicción. Sin embargo, porque lo escuchado puede ser mentiroso, necesita de la visión de las cosas para corregir la palabra recibida.

b. Mirando la realidad, el pensar percibe que las cosas son y no son. En ellas su primera tarea es discernir el ser y el no ser. Pero si la palabra significa un *maius* como contenido de realidad esa significación implica que se señala, se hace señas hacia aquello de lo que sólo se puede pensar que es y no puede pensarse en absoluto que en algo no sea. Para que el pensar no se contradiga debe ver en las cosas lo que la palabra significa y por ella sabe de un ser del que no puede pensarse que no sea. El decir objetivo de la fe señala un ser del que no se puede pensar su no ser. La objetividad de la palabra llama a la objetiva realidad y ambas anteceden al pensamiento. Las Palabras y las cosas donan a la mente los elementos para discurrir en su ejercicio reflexivo, esto es, aquello que es significado y sentido para el pensar. Se supone en este discurso una

íntima unión entre el lenguaje y la realidad que el pensamiento debe interpretar y contemplar con atención para no caer en contradicción. Si se rompe el vínculo significativo y de sentido entre las palabras y las cosas, el pensamiento pierde aquello que le manifiesta sus aciertos y sus contradicciones, y la errancia constituye su derrotero. En el error no hay itinerario posible, y el caminar constituye una acción vana sin sentido ni orientación, sin dirección ni destino.

La meditación que el libro actúa sólo es posible porque el autor confía en que el discurso puede, de algún modo, significar a las cosas y que éstas se encuentran, de alguna manera, expresadas en el sentido de las palabras. El discurrir del pensar se apoya en esta confianza que, por otra parte, no difiere de la confianza en la verdad. Es la Verdad la misma concordia entre las palabras, las cosas y el pensamiento. Sin esa confianza la insensatez inunda el pensar porque no puede configurarse como tal sin la unidad que desde ella recibe.

c. La voz y la cosa deben ser unificadas en el corazón del insensato. Su contradicción íntima radica en que la realidad le impone un sentido y las palabras le significan otro. El decir puede no tener o tener una extraña significación. La palabra puede significar no ser lo que es o ser lo que no es, aunque no recibe de la cosa este mentiroso poder. Pero si la significación es recta y verdadera, significa sólo ser lo que es y no ser lo que no es¹. Cuando el significado adquiere esta modalidad, las palabras y las cosas se implican mutuamente y la significación de una sigue al sentido de la otra. El pensar que sigue a ambas debe, interpretando una y contemplando la otra, evitar la contradicción, caso contrario, no sería pensamiento sino confusión.

En este ritmo ternario, donde están implicados, a partir de la unidad de la Verdad, las palabras, las cosas y el pensamiento, se apoya el argumento único. Por esto, el lector al observar lo que el discurso alcanza al final del c. IV, se motiva, junto al autor, al agradecimiento por el don recibido, por la donación que le permite entender el *esse* divino.

¹ Cfr., **San Anselmo**, *L'oeuvre d'Anselme...*, c. II del *De Veritate*, T. II, Paris, 1986, p.179, r. 8 y 9.

El *Nombre I* de Dios, siguiendo la terminología de M. Corbin, despliega la realidad del *esse* y el pensamiento realiza la tarea de discernir. Discierne, tanto en la significación de las palabras cuanto en el sentido de las cosas, entre ser y no ser, entre lo real y la apariencia, entre lo que es y la nada.

Termina aquí el camino de ascenso hacia aquello que la palabra del creyente designa como *maius* y que es respecto del *esse* real *verissime* y *maxime*. Desde esta altura el discurso comienza a ver lo que está debajo, por eso, el segundo nombre de Dios es *summum omnium*.

3. El nombre, y en especial el propio, es para Anselmo el mediador entre las palabras y las cosas porque, por un lado, es la palabra más cercana gramaticalmente a la realidad y, por otro, las cosas que tienen nombre son las más próximas al corazón humano, esto es, a la palabra interior. Una figura quiástica centrada en el nombre y abierta hacia los extremos (*voz* y *res*) dibuja el movimiento que va de las palabras a las cosas y su retorno². La encrucijada del quiasmo constituye para el pensar aquello por donde debe pasar con los ojos bien abiertos para no caer en la errancia.

Luego, la implicancia mutua entre realidad, palabra y pensamiento, que configura el ritmo del argumento único se vuelve a repetir en los capítulos que van del V al XIV para tratar de dar contenidos al *esse* encontrado. Afirmado el acto, los atributos que lo acompañan deben mostrarse y, por eso, el capítulo V pone junto al *summum omnium* dos *quidquid* que señalan la intención del discurso de desplegar la esencia divina.

La palabra esencia no es aquí una categoría del pensar ni del discurso sino el contenido de una realidad que acompaña el acto de ser. Contenido por el cual esta cosa es sólo esto y no otra cosa. La esencia es el contenido real que le corresponde definir al pensamiento. La definición no significa aquí un conjunto de palabras respecto de algo determinado sino la misma determinación que impone límites al pensamiento mostrándole lo que es y separándolo de lo que no es. Pero donde no ser no significa, a diferencia de la búsqueda del *esse*, la nada sino ser otra cosa. Si el pensar tuvo en el primer ritmo la tarea de discernir entre ser y nada (no ser), tiene

² Cf. San Anselmo, *L'oeuvre d'Anselme...*, *De Grammatico*, c. XIX-XXI, 164-168.

ahora la necesidad de definir qué es lo divino. Por eso el *hoc, id quod, quidquid*, serán términos muy usados en esta etapa del texto, continuando la distinción entre acto y contenido abierta en el c. II.

En esta nueva tarea del pensar, las palabras que lo acompañan se fijan en *lo que es mejor ser que no ser (quidquid melius est esse quam non esse)* e inscriben bajo su dominio los dos grupos de tres capítulos desplegados entre los c. VI y XI. El momento de realidad se lleva a cabo entre los c. XII-XIII, los que definen a lo divino en su ipseidad y lo separan como sólo *existiendo por sí mismo (solum existens per seipsum)* de las cosas que fueron hechas de la nada (*omnia alia fecit de nihilo*) (c. V).

En el capítulo XIV se vuelve al pensamiento encarnado en el creyente que padece la angustia entre lo visto y lo no visto, entre la palabra encontrada por el pensar y la realidad inaccesible que busca pero no encuentra. Esta angustia contrasta con el agradecimiento del final del c. IV, capítulos paralelos porque constituyen el tercer momento del ritmo ternario que se repite por tres veces a lo largo de todo el argumento único. Momentos paralelos pero que adquiere diferente figuras encarnando el paso del insensato al creyente.

Resumiendo: el segundo nombre de Dios es acompañado por una búsqueda de la esencia de la realidad divina como contenido del *esse* y el pensar tiene como tarea su definición. La palabra, la cosa y el pensamiento se encarnan aquí a partir del *Nombre II*. Mediante su despliegue se intenta expresar la esencia y la definición de lo divino. Los capítulos que lo expresan tienen sus correspondientes momentos en el ritmo argumentativo del primer nombre de Dios y su ritmo ternario sigue la misma división. Veamos cada una de esas partes del discurso desplegadas ahora bajo el imperio del segundo nombre que el pensamiento da a Dios.

a. Mejor es ser sensible, omnipotente, misericordioso e impasible que no serlo, son las palabras que constituyen el hilo conductor de los tres primeros capítulos (c. VI-VIII). Por ellos se delimita a Dios como distinto de las creaturas por ser incorpóreo, por ser omnipotente y que nada puede contra Él, y, finalmente, por ser impasible y que no está afectado por un mísero corazón. Sin embargo, sentimos el efecto de su misericordia al perdonar y salvar a los pecadores. El segundo grupo de capítulos (IX-XI) asume esta cuestión en la dificultad de unir la justicia divina con el misericordioso fluir de su bondad.

La Suma Bondad es la fuente inaccesible desde donde procede todo perdón, pero ¿es justo al perdonar?. El camino del pensar lo enfrenta a la realidad de un Dios que no depende de ninguna justicia, antes bien, ésta depende de su querer. Lo que quiere es justo y lo que no quiere es injusto. Así se concluye, por un lado, la concordia entre sus atributos y, por otro, se agrega el ser *viviente, sabio, bueno, feliz eterno y cualquier cosa que es mejor ser que no ser (... vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus et quidquid melius est esse quam non esse)*. Estos atributos dicen, de algún modo, lo que Dios es.

b. Los capítulos XII-XIII configuran el momento de realidad. El XII asume cada atributo en la intimidad divina a partir de su ipseidad: *ipsa*. De esta forma Dios no es sólo el que vive sino la misma vida por la cual vive... (*ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus*). Pero en esta intimidad los diferentes atributos deben comenzar a hacer el camino de unificación. El ser incircunscripto y eterno de modo único asume, por un lado, la diferencia atributiva en el ser que es en todo lugar y siempre (*ubique et semper*) y es tal porque no está atado a ninguna ley espacio-temporal, y, por otro, separa a Dios de las otras creaturas espirituales que participan de una realidad no sometida a lo corpóreo. Por esta separación se manifiesta de una mejor manera la soledad, unicidad y singularidad que hace a la definición de lo divino.

c. El capítulo XIV mira la encarnación del pensar en el creyente, conformado por el modo como la palabra y la realidad han configurado a Dios. Revisando el recorrido, quien cree se angustia al ver la distancia que hay entre lo encontrado y lo buscado. Una distancia infinita separa las palabras pronunciadas de la realidad divina, abismo infranqueable entre lo visto y la inmensidad de lo no visto. A partir de esta angustia se pide a Dios que le diga a la deseante alma del creyente quién es porque la intimidad del hombre, por estar sometida a las tinieblas del pecado, no puede verlo.

En la desesperanza de este paso termina este nuevo cumplimiento del ritmo argumentativo. Por ser éste el temple anímico, no hay aquí agradecimiento sino inquietud. El alma turbada del autor y del lector buscan no detenerse, antes bien, reconocen y afirman que Dios es mayor que lo que puede pensarse.

4. Bajo el sentimiento de angustia que denota la impotencia del pensar del creyente se inscribe el tercer nombre de Dios: “*Maius quam cogitari possit*”. Se introduce en el capítulo XV y abre a un discurso que repite por última vez el ritmo ternario:

a. Dos grupos de tres capítulos cada uno se extienden en este momento que intenta decir algo de aquello que es mayor que lo que puede pensarse. El primero mirando desde la realidad del alma busca entender algo de lo divino. Como se comprenderá este intento sólo es posible asumiendo un lenguaje negativo. Al lenguaje afirmativo del primer grupo de tres capítulos de la etapa anterior se le superpone aquí la negatividad de un lenguaje que cambia de signo. Lo *inaccesible* del XVI, lo *inefable* del XVII terminan en la *turbación* del XVIII. Mirando la intimidad del alma se vuelve a plantear la situación del c. I. El hombre se encuentra entre la condición de pecado y la realidad de un Dios inaccesible. Por ser esta la situación sólo cabe el pedido de ayuda para superar lo que le impide encontrar lo buscado. A causa del angosto intelecto de la condición humana sólo puede verse por partes lo que se muestra porque no se puede tener la visión total de lo que es Uno en todo espacio y en todo tiempo. Se gira así la mirada del alma a Dios y, a partir de Él, se intenta responder a las cuestiones que, presentadas en los c. XII y XIII, son completadas aquí. De esta manera el lenguaje asume las distintas posibilidades del discurso humano. Mirando hacia lo divino se retoman sus atributos y su condición única en el lugar y en el tiempo mostrando que Él los contiene porque es *ultra* respecto de todas las cosas y, en definitiva, porque es una *unidad indivisible* y una *interminable inmensidad* imposible de ser penetrada por el pensamiento de la creatura.

Finaliza de este modo el lenguaje negativo que purifica el afirmativo mostrando la impotencia de la palabra que pretende significar a un Dios que es exceso. Sin embargo, no hay ya desesperación en este discurso, antes bien, a partir del capítulo XVIII, que toca nuevamente la condición humana, el pensar empieza a aceptar resignado el exceso de la realidad divina.

b. La ausencia de desesperanza hace posible el paso dado en los c. XXII y XXIII. En ellos se pasa de un querer pensar la esencia de Dios a la realidad de su persona. El *es quod es* acompañado de un *ergo* conclusivo resume el recorrido. Junto a él se abre lo que el orante recibe como Palabra revelada: “Es qui es”. Estas palabras

ponen en boca de la creatura el nombre que Dios se da a sí mismo en el Antiguo Testamento. Con este giro del discurso termina un momento de la tercera etapa y comienza otro. Agotadas las posibilidades afirmativas y negativas del lenguaje humano porque ya dijo todo lo que podía decir; éste es el lugar donde comienza una nueva palabra. La nueva palabra no es emitida sino recibida, no es hablada sino escuchada, no es humana sino divina. Por este nuevo lenguaje Dios manifiesta dos nombres que ya no vienen del corazón humano sino que llegan a él, nombres que ya no son pronunciados por el pensamiento ni por la boca de la creatura, sino que llegan a ella para que los anuncie y pronuncie en respeto y alabanza. Estas denominaciones provienen del antiguo y del nuevo Testamento. El primero pronunciado a Moisés *Ego sum qui sum* se retoma en el c. XXII en segunda persona *Tu es qui es*. El segundo es el de Trinidad revelado por el Hijo que dice quien es el Padre y el Espíritu Santo.

Llama la atención que el primer nombre revelado no se transcriba según la formulación del Éxodo sino en segunda persona. Puede interpretarse este cambio en el hecho de que la Palabra Revelada siempre se encuentra mediada por la acción de los misioneros. Los enviados, entre ellos Anselmo, son los mediadores por los cuales recibimos la palabra como lo dice en el c. VI de la tercera parte del último libro escrito por este autor: “De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio”. De modo similar se habla de la Trinidad sin acudir para ello a palabras de Cristo. Es sólo después de saberse elegido y llamado a participar de la Vida Trinitaria que el discurso sintetiza su recorrido con lo dicho por el mismo Jesús, preguntando, en ese momento, al Padre si el gozo experimentado es el anunciado por su Hijo.

Cinco son entonces los nombres que introduce el texto y que sirven para invocar y darse a conocer entre los que dialogan. Los tres señalados por Corbin son los que el pensamiento le da a Dios buscando invocarlo. Dos son, los que no son tenidos en cuenta por los intérpretes de Anselmo, y que Dios revela al hombre para darse a conocer.

A partir de la totalidad dibujada por los cinco nombres encontrados es posible construir una figura quiástica que los enhebre de la siguiente manera.

Esta figura quiástica muestra la necesidad de ver el texto como una totalidad y rechazar las interpretaciones parciales que dicen falsamente haberlo interpretado. El centro del quiasmo está en el capítulo XV donde el discurso invierte la mirada del pensar desde el *nihil maius* al *maius quam* y cambia el lenguaje de positivo a negativo. Al Nombre II le corresponde en la figura quiástica el IV, que sugiere el paso del c. XXII al cambiar el *es quo es* por el *es qui es*. Pasar que va desde la esencia de Dios a su persona. Al Nombre I le corresponde la última denominación. Lo que *nada mayor puede pensarse (nihil maius cogitari potest)* en el orden del *esse* cambia por el nombre revelado a un Dios que es Uno y Trino. Padre, Hijo y Espíritu Santo constituye el Único necesario que es mayor que lo mayor que el pensamiento puede pensar. Lo sobre-eminente en el *esse* y en el pensar se llama finalmente, para Anselmo, Trinidad.

Sin embargo el centro anímico del texto, cuando se cambia la angustia por el gozo que el lector debe sentir por la lectura, está puesto en el c. XXII. Es a partir de la Palabra de un Dios que se da a conocer mediante la revelación de sus nombres cuando el alma comienza a exultar, por recibir respuesta a su pedido, en gozo.

Los dos capítulos que muestran la realidad revelada de Dios (XXII y XXIII) introducen un decir que excede la palabra humana. Más allá de la afirmación y la negación es posible hablar aquí de *via eminentia*. La eminencia de la revelación del nombre adviene al pensamiento y lo abre al espacio que excede aquello que puede ser pensado. Ninguna creatura puede acceder a estos nombres que Dios se da a sí mismo. Ningún pensamiento puede concebir más allá del afirmar y del negar lo que lo excede. Sólo la Palabra revelada, unida a la búsqueda sincera, abre al exceso que, después de dar el salto, puede adquirir un lenguaje más accesible. Por eso las palabras que cierran el capítulo XXIII muestran lo divino, siguiendo el evangelio de Lucas (Lc, 10, 42), como el único necesario el cual es todo, único, total y solo bien.

Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, immo quod est omne et unum et totum et solum bonum.	En verdad esto es aquel único necesario, en el que todas las cosas buenas están, antes bien que es todo y uno y total y solo bien.
--	--

c. XXIII, p. 276, r. 20-22 |

c. Resta entonces volver a la intimidad de la creatura. Esto se hace pidiendo una nueva excitación del pensar para enfrentar el último paso. Por estar frente al Bien que contiene todos los bienes, sólo es necesario amar y desearlo a Él. El es continente de todos nuestros deseos y anhelos, y cualquier cosa que podamos querer es cumplida por este único Bien. Pero esta dirección que va de los bienes a Dios muestra su distancia infinita y el modo como excede también todo lo que podamos pensar, desear y querer. Tal es esta distancia que, siguiendo a San Pablo, Anselmo afirma: “Ni el ojo vio, ni el oído escuchó ni entró jamás en el corazón del hombre”. La *perfecta caridad* y la *perfecta felicidad* se presentan como lo imposible de ser pensado, deseado y amado porque es más que lo que estas acciones pueden en la creatura. El paso de los bienes al Bien y el exceso de su realidad muestran la necesidad de emprender el camino hacia Dios a través del conocimiento de su noticia, el amor a su persona y el deseo de alcanzar el gozo que desde Él se ofrece. El hambre y la sed de lo divino constituyen el motor para el pensar que en Él medita, para la palabra que lo anuncia y el corazón que lo ama. Toda la substancia humana debe ofrecerse en la búsqueda porque esta ofrenda no es otra cosa que su mismo cumplimiento.

El último párrafo del libro vuelve a la oración que pide en la intimidad alcanzar el cumplimiento de la promesa en la Vida trinitaria. Finalmente, el anuncio de Jesús: “Pedid y recibiréis, a fin de que vuestra alegría sea completa” se muestra como la palabra orante que guía todo el texto. El pedido debe inscribirse en un camino que se inicia en el pensar, se orienta por el amor y se mueve por el deseo que confía en lo prometido: gozar plenamente de la vida de Dios.

Gran semejanza se muestra entre la frase de Jesús compuesta de pedido, recepción y gozo con la experiencia que el mismo autor ha narrado en el prólogo de esta obra y que fuera retomada también por su biógrafo Eadmero. Al principio, cuando se le ocurrió la idea de hacer un único argumento que probara que Dios es, muchas tribulaciones hicieron que quisiera abandonar su ocurrencia. Podemos imaginar al autor en esta lucha y a su oración pidiendo alcanzar y, a veces, rechazar ese propósito. Sin embargo, después de

ese tiempo aconteció que una noche, durante la vigilia nocturna, la gracia de Dios brilló en su corazón, la cosa que buscaba fue evidente a su intelecto y su interior se llenó de inmenso gozo. La revelación proveniente de la gracia divina y el consecuente gozo constituyeron entonces los dos últimos pasos del anuncio de Jesús.

La misma vida de Anselmo le ha mostrado experiencialmente la verdad del anuncio evangélico y, para compartir el gozo que nació de lo encontrado escribió este libro. Con él busca contar al lector esa experiencia e invitarlo a que ejercite su pedido porque le está prometido recibir aquello que le provocará plena alegría. Es decir el texto invita a quien lee a probar (y en esto consiste la prueba) la verdad de esas palabras para alcanzar la alegría prometida. Esa parece ser la última intención del autor, invitar al lector a probar que las palabras anunciadas por Cristo son verdaderamente Palabras de Dios y, en consecuencia, gozar con lo probado. Prueba que supone necesariamente aquel que cree en la palabra y en la persona que las ha pronunciado. Argumento que solo puede ser entendido por el experto, aquel que sabe porque ha experimentado la verdad de lo prometido.

Ciertamente esta invitación se muestra mediante una forma de pensar a Dios que recorre todos los momentos del pensamiento: 1º) *discernir* entre ser y no ser; 2º) *definir*, buscar poner los límites entre lo que algo es y lo que es otra cosa; 3º) *entender* lo que es pasando por la purificación del lenguaje negativo para comprender el principio revelado y experimentar de forma única la realidad divina. Este orden del saber seguido por el pensamiento anselmiano coincide para X. Zubiri con el devenir histórico de los comienzos de la filosofía griega³. Por eso no puede prescindirse de ninguna de estas etapas ni cambiarse el orden de los nombres dados por Anselmo. Realizar este cambio u omitir alguna de las tres denominaciones impide algún aspecto del pensamiento y, por eso, no se completa la argumentación.

Este orden no fue tenido en cuenta a lo largo de la historia de la Filosofía. Gaunilo, Descartes y muchos otros pretendieron fundar el argumento en la positividad de una idea, por eso, cambiaron radicalmente la argumentación hacia otra cosa que no tiene el sostén que edifica el pensar anselmiano.

³ Cfr. Nota nº 19 de las Notas Preliminares.

Queda así cumplida la totalidad del texto, que puede estructurarse de diversas maneras, pero donde no se puede perder de vista la unidad intrínseca entre el pensamiento, la palabra y la realidad. La auto-prueba del *Proslogion* supone esta unidad. Tres son los ritmos argumentativos que enhebran el texto que construye la realidad divina según el *esse*, la esencia y la persona de Dios. La primera tarea del pensar es discernir, la cual se realiza cuando mediante el nombre I se separa el *esse* de la nada. La segunda tarea consiste en definir, la cual se actúa cuando bajo el nombre II se separa lo que es divino de lo que no lo es, no por ser nada sino porque es otra cosa. La tercera y definitiva tarea del pensar es entender a Dios. Su realización se lleva a cabo cuando el nombre III permite atravesar la purificación del lenguaje de la creatura mediante la negación y alcanzar la palabra revelada como realidad donada al hombre por el mismo Dios. Los dos últimos nombres donados por las Sagradas Escrituras no sólo son su palabra, sino que también espejean un ser personal. Persona divina en la que se debe confiar y por la fe puesta en ella el hombre llega a su propio cumplimiento. Fe que mueve al hombre en todas sus acciones.

El insensato (c. IV) y el creyente (c. XIV) se encuentran orientados hacia el elegido de los tres capítulos finales. Este personaje no sólo no tiene la contradicción del pensar ni la angustia de una búsqueda que lo sobrepasa sino que goza de la diferencia y del exceso de Aquél que, cuanto más grande es, mayor Bien promete. En tal Bien se confía, porque sabiendo quien es el que promete, sabemos del llamado que hace a participar de su inmensa plenitud.

Se comprende ante este panorama que la cuestión tratada prologa el pensamiento anselmiano. En nuestro discurso se hizo alusión a otras obras del autor que continúan lo expuesto aquí y que, a diferencia de ésta, Anselmo reconoce que merecen ser llamados libros. Pero no es sólo el pensar anselmiano el que se encuentra prologado por la cuestión de Dios porque toda problemática queda aquí al menos originada y orientada, todo movimiento de emergencia y cumplimiento queda a merced de un pensamiento que utiliza todo lo que está a su alcance y fuera de él para zanjar esta cuestión.

Uno de los elementos utilizados por el pensar es la imagen. Por eso conviene terminar nuestra interpretación con una figura que permita a la imaginación contener la totalidad del discurso. Una imagen muy querida para el autor que seguramente tuvo delante de

sí como símbolo y signo para motivar su pensamiento. El mismo Anselmo busca muchas veces explicar su pensar con la pintura⁴ y lo que se pinta debe ser hecho sobre algo sólido para que perdure la imagen que el discurso intenta difícilmente concebir.

Ciertamente nada hay más simbólico y más sólido para desarrollar la imaginación de un monje que la figura de la cruz. El pensamiento anselmiano dominado por esta imagen se hace un pensar de encrucijadas y entrecruzamientos. En ellos se habita la cruz que dice, por un lado, entrecruzamiento quiástico y, por otro, acontecimiento histórico donde el cruce de los maderos señala el lugar y el tiempo en el cual se llevó a cabo la Alianza eterna del hombre Dios. El espacio central es el ámbito donde el corazón divino se ofrece al humano recogiendo sus miserias y difundiendo la donación del amor hacia los cuatro puntos cardinales. Acontecimiento y quiasmo que desde esta imagen impulsa la imaginación del lector para provocar la creatividad del pensar y su palabra.

El primer quiasmo que ocupa al *Proslogion* se da entre las palabras y las cosas. Entre estos opuestos se cruzan las relaciones de sentido y significación. En el centro quiástico el nombre tiene su lugar por ser la palabra que mejor indica lo real y que mejor condensa el sentir existencial. Los cinco nombres que el texto indica tocan ese centro y dibujan la figura dialógica de la cruz. Imaginemos las direcciones.

El primer nombre, donde el pensamiento unifica la interpretación de la palabra cultural y la visión de realidad, asciende desde el corazón humano hacia el entrecruzamiento de los maderos. El *nihil maius* señala el recorrido que dibuja la parte inferior de la cruz mediante un movimiento ascendente.

El segundo nombre recorre desde ese centro el madero horizontal separando la inferioridad de las cosas de lo que por ser sumo habita más allá de ellas. El espacio inferior de la cruz acuna bajo sus brazos el ámbito de lo creado, lugar donde se inscribe también el lenguaje afirmativo de la obra humana.

El tercer nombre hace pie en el centro crucial y se impulsa hacia arriba conforme al *maius quam* que abre al lenguaje negativo. En el espacio de lo inefable el pensamiento trata de remontar lo imposi-

⁴ Cfr. el ejemplo del cap. II de esta obra y el L. I, cap. IV del *Cur Deus homo*.

ble impulsado por el deseo. Esta parte superior termina de dibujar la cruz que padece el pensar humano.

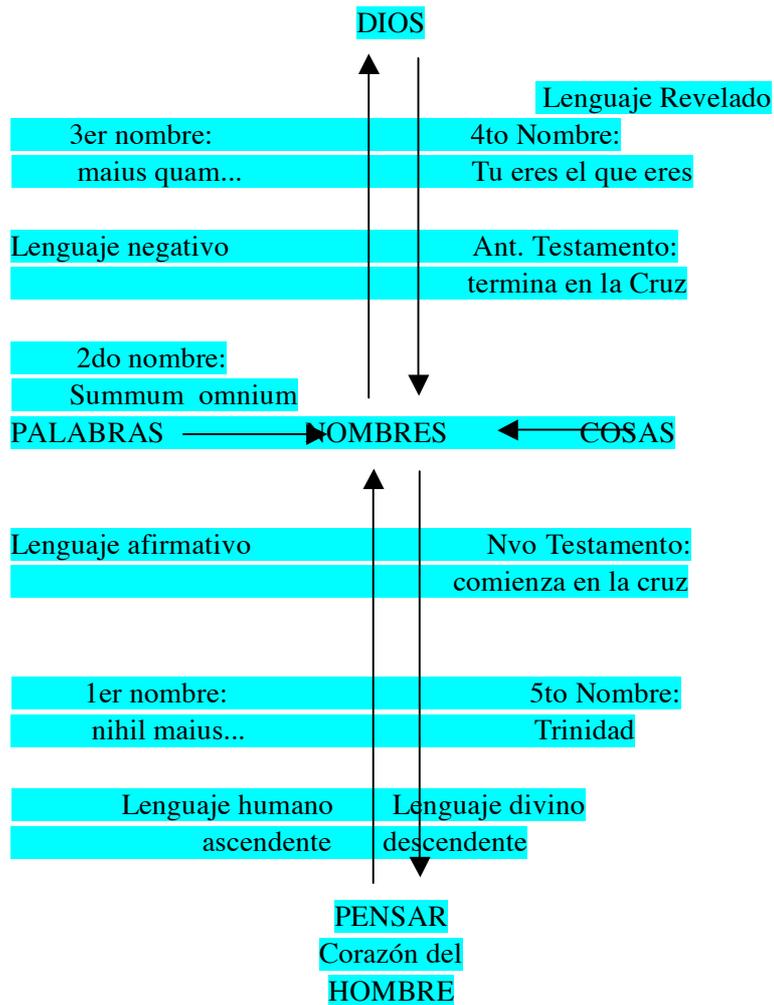
Cuando la imposibilidad se vuelve insostenible por el aumento de la tensión entre lo alcanzado y lo buscado, se descubre el primer nombre que Dios revela al hombre. Aquí el movimiento discursivo cambia de dirección y la respuesta a la búsqueda comienza a gestarse. Desde la máxima altura el discurso desciende hacia el centro mediante el *yo soy el que soy* donado en el Antiguo Testamento.

El último nombre completa el movimiento. Desde el centro de la cruz la dirección descendente recorre el movimiento hacia la base. La Trinidad se dirige hacia donde la figura culmina, hacia la tierra que sostiene erguido el madero vertical. A la tierra oscura baja el corazón de un Dios que se ofrece en comunión celebratoria con el del hombre. Del fondo del abismo, del lugar donde se originó el pecado que dio lugar a la imploración inicial, renace ahora, después de la recepción de lo revelado, la alegría del que percibe el don de la redención. Ese fondo ya está curado sólo falta completar la cura con la entrega que supone el *mientras tanto* orante del último párrafo del texto.

La cruz de Cristo dibujada por el discurso espera la continuidad de estas reflexiones en una obra posterior, el *Cur Deus homo*.

Para finalizar, nada mejor que hacer el dibujo que sostiene la imaginación anselmiana y en el que escuchamos resonar también estas palabras de San Agustín: “Lo que nos manifiesta que, estando arraigados y cimentados en la caridad, podemos comprender con todos los santos cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, esto es, la Cruz del Señor, donde se entiende por anchura el madero transversal en que se hallan extendidas las manos; por longitud lo que hay desde la tierra hasta este madero, y en ella se fija todo el cuerpo de manos abajo; por altura, desde la anchura hasta lo más alto hacia arriba donde se apoya la cabeza; por profundidad, lo que metido en la tierra se oculta a nuestra vista. En este signo de la cruz se encierra toda la vida del cristiano, como es el obrar bien en Jesucristo, el estar continuamente unido a Él, el esperar los bienes del cielo, el no profanar los divinos misterios. Purificados por esta vida, podremos conocer también la supereminente ciencia de la caridad de Cristo, por la cual es igual al

Padre por quien fueron hechas todas las cosas, para que seamos llenos de toda plenitud de Dios”⁵.



⁵ San Agustín, *De Doctrina Cristiana*, B.A.C., Madrid, 1969, L. II, 41,62.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuente:

SAN ANSELMO, *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, editorial du cerf, Paris, 1986 y ss.

Opera Omnia, edición crítica de Fr. S. Schmitt, F. Forman Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968.

2. General:

AGUSTÍN SAN, *De Doctrina Cristiana*, B.A.C., Madrid, 1969.

BARTH, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, 1931, trad. Fr, par J. Corrèze, *Saint Anselme, Fides quaerens intellectum, La prueve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel/Paris 1958, libro que fuera posteriormente reeditado con un prefacio de M. Corbin, Genève, 1985.

BORGES J. L., *Obras Completas*, Ed. Emecé, Barcelona, 1996, T. II.

BRETON S., *Deux Mystiques de l'Excès: J. J. Surin et Maître Eckhart*, du Cerf, Paris, 1985.

BRIANCESCO, E., *Un Triptyque sur la Liberté. La doctrine morale de saint Anselme, De Veritate, De Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.

—“La razón ante Dios: en torno al argumento ontológico en Anselmo”, en *Cuatro Filósofos y la existencia de Dios*, Ed. Asoc. Patriótica y Cultural Española, Buenos Aires, 1999.

BUENAVENTURA SAN, *Itinerarium mentis in Deum y Breviloquium*, B.A.C, Madrid, 1968, T. I.

- Collationes in Hexaemeron sive illuminationes Ecclesiae*, Collatio V, 32, BAC, Madrid, 1972, T. III.
- CORBIN, M., *Introducción al Proslogion, L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Ed. du Cerf, T. I, Paris, 1986
- DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Clásicos PETREL, Buenos Aires, 1987.
- DÍEZ, R., “Los Tres Rostros de la Verdad”, en el libro *Vigencia del Filosofar*, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1991.
- ECHART, M., *Traitées et Sermons*, Sermon N° 6, Flammarion, París, 1993.
- GILSON, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1952.
- “*Sens et Nature de l'argument de saint Anselm*”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1934
- GREISCH, J., *La Parole heureuse, Martin Heidegger entre les choses et les Mots*. Ed. Beauchesne, Paris, 1987.
- GUZZONI, U., *Werden zu sich*, Alber, Freiburg/München, 1963.
- HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. (1930) Meines. Hamburg. 1991. En versión castellana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana, Ed. Alianza, Madrid, 1997.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Vorlesungen. 6. Meiner. Hamburg. Versión castellana: *Lecciones de historia de la filosofía*. Trad: W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Die Vollendete Religion. Band 3. Meiner. 1995. (Der ontologische Beweis. Nach der Vorlesung von 1831. S271-276). Versión castellana: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Trad. Ricardo Ferrara, Alianza.
- HENRICH, D., *Der ontologische Gottesbeweis. Dein Problem und sein geschichte in der Neuzeit*, Mohr, Tübingen, 1967.
- HENRY, M., *C'est Moi La Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Ed. Seuil, Paris, 1996.
- KANT, I., *Crítica del Juicio*, Ed. Austral, Madrid, 1999.

- MARITAIN, J. *El Sueño de Descartes*, Ed. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956.
- MATTEI, J. Fr., “Le chiasme heideggerien”, en *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, en colaboración con D. Janicaud, PUF, Paris, 1983, 49-162.
- OTTO, R., *Lo Santo*, Rev. De Occidente, Madrid, 1965
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1972
- PHILIPPE, M. D., *De l'être à Dieu. Topique historique*, Paris, 1979.
- RICOEUR, P., *Hermenéutica y Acción*, Ed. Docencia, Bs As, 1985.
- TOMÁS SANTO, *Suma Teológica*, Ed. BAC., Madrid, 1964.
–*Suma Contra los Gentiles*, Club de Lectores, Bs. As. 1951.
- VARIOS AUTORES, *Actas del Congreso Scotistico Internazionale*, editadas por el Antonianum, Roma, 1995. *Archivio di Filosofia*, Anno LVIII, 1990, N. 1-3.
- VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- von BALTHASAR H. Urs, *Gloria, una estética teológica*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985.
- ZUBIRI X, *Naturaleza, Historia y Dios*, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1948.