

Una plegaria creadora de escenario. Hermenéutica de la *Oratio ad Deum* de San Anselmo*

MARÍA RAQUEL FISCHER**

RESUMEN



El artículo se refiere al Corpus spirituale anselmiano, constituido por diecinueve oraciones y tres meditaciones. Escritos a lo largo de veinte años, estos textos recogen y celebran en eterno homenaje la entrega del espíritu humano a los manantiales de la trascendencia. La introducción señala las características propias de este lenguaje de oración. Luego se hacen las consideraciones de estilo y de método que facilitan la comprensión del Corpus. En la parte central se analiza la Oratio ad deum, escrita entre 1103 y 1105. Las conclusiones retoman la figura de Anselmo y su pertenencia a aquellos teólogos que sienten la necesidad de que tanto su obra especulativa como la vida más profunda del alma adquieran una adecuada expresión verbal. Por eso también el lenguaje está al servicio de una intención pedagógica, y el lector no queda fuera del clima

* Este artículo es el resultado de un trabajo de investigación en el Centro de Estudios Medievales de la Universidad de Buenos Aires y continuados en la Academia Nacional de Ciencias, en el Centro de Estudios Filosóficos "Dr. Eugenio Pucciarelli", en el marco del Proyecto PIP CONICET No. 5042/05. La autora especialista en la obra doctrinal de Anselmo de Canterbury, en especial, en el *Corpus spirituale*, en su momento culminó con una tesis doctoral titulada "La búsqueda de Dios, entre el pensamiento y la plegaria", defendida en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Fecha de recibo: 13 abril de 2008. Fecha de evaluación: 23 de abril de 2008. Fecha de aprobación: 6 de mayo de 2008.

** Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (1972); Doctora en Filosofía por la misma Universidad (2002). Desde 1980 se desempeña como profesional principal de la Carrera del Técnico en la Investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Perteneció al Centro de Estudios Filosóficos "Dr. Eugenio Pucciarelli" con sede en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Correo electrónico: diezfischer@ciudad.com.ar

espiritual que acompaña a aquél. Se trata de un itinerario que invita permanentemente a la transformación de lo propio.

Palabras clave: *Alma, ontología, lenguaje, plegaría, comunidad.*

A PRAYER THAT CREATES A SCENARIO. HERMENEUTICS OF
SAINT ANSELM'S ORATIO AD DEUM

Abstract

This paper deals with the Anselmian Corpus spirituale, constituted by nineteen prayers and three meditations. Written in the course of twenty years, these texts collect and celebrate as a perennial homage the giving itself of the human spirit to the sources of transcendence. The introduction points to the characteristics of this language of prayer. Then it considers the style and the method that help to understand the Corpus. In the central section the Oratio ad Deum, written between 1103 and 1105, is analysed. The conclusions point to Anselm's figure among those theologians who see the need of seeking a verbal expression to their speculative work as much as to their innermost spiritual life. For that reason the language is at the service of a pedagogical intention, and the reader is not left out of the spiritual climate that accompanies that language. It is an itinerary that continually invites to the transformation of one's own attitude.

Key words: *Soul, ontology, language, prayer, community.*

UMA PLEGÁRIA CRIADORA DO CENÁRIO. HERMENÊUTICA DA
ORATIO AD DEUM DE SÃO ANSELMO.

Resumo

Neste artigo se trata ao Corpus spirituale anselmiano composto por dezenove orações e três meditações, onde aqueles textos ao longo de vinte anos, estes recolhem, e festejam ao fazer homenagem á entrega do espírito humano ás águas da transcendência. A introdução assina as características próprias deste linguagem de oração. Depois se fazem as considerações de estilo e método que faz mais fácil o entendimento do Corpus. Na parte central se faz o análise da Oratio ad Deum escrita entre 1103 e 1105 onde as conclusões voltam na figura de Anselmo e sua importância para os teólogos que têm a necessidade que a obra do Santo tome uma boa expressão verbal. Por isso o linguagem está ao serviço duma intenção pedagógica aonde o leitor não fica fora do clima espiritual fazendo-lê companhia, então esta relação se trata dum exercício cotidiano que convida permanentemente á transformação do próprio.

Palavras Chave: *Alma, ontologia, linguagem, plegária, comunidade.*

En primer lugar, queremos remarcar el contexto dentro del cual se encuadran estas reflexiones: una larga tradición monástica de autores antiguos y medievales que introducen en nuestro tiempo un interés por el pasado, un viaje de la memoria hasta los umbrales en los que podemos vislumbrar el cumplimiento del deseo de regresar al terruño.¹

Nuestro propósito ha sido inscribir el pensamiento orante anselmiano, tal como se da en el itinerario del *Corpus spirituale*², dentro de la tradición mística que expone –por ejemplo– Michel de Certeau en su libro *La fábula mística*. Ambos textos refieren el lenguaje religioso a una historicidad espiritual más que a un orden especulativo o a un *Corpus doctrinale*. Al decir de Certeau:

En los linderos y en el fondo de nuestros paisajes, ese pasajero fantástico provee igualmente la radicalidad necesaria a los itinerarios que las instituciones proveedoras de saber o de sentido evitan o que las hacen perderse (...) lo enunciable sigue siendo herido por un indecible.³

Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de la tarea, ambos autores mantienen una familiaridad espiritual en el desarrollo de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

El *Corpus* anselmiano al que nos referimos, constituido por diecinueve oraciones y tres meditaciones, hace sentir de modo especial la fuerza modeladora que atraviesa toda su obra. La dinámica expansiva y constructiva de su espíritu presta oídos a una conciencia de sí templada con los avatares de la vida. Escritas a lo largo de veinte años, las plegarias y las meditaciones recogen y celebran en eterno homenaje la entrega del espíritu humano a los manantiales de la trascendencia. El lector que acepta dicha unidad como forma de veracidad, se da cuenta de que la tarea del pensar es también

¹ San Agustín, *Obras*. Los primeros capítulos del LX muestran esta imagen del regreso de la memoria hacia lo más lejano, pero en especial un texto del C.VI (10-15) en donde Agustín inicia ese camino.

² San Anselmo, *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*.

³ Certeau, *La fábula mística*, 96.

hacer un camino, un itinerario del alma, que ofrece una luz diferente al drama de la existencia.⁴

Un itinerario espiritual así entendido implica transitar por muchos senderos y aprender la actitud admirativa por la verdad que persiste inescrutable en las apariencias de la vida.

El lenguaje de oración no es la simple expresión de la energía del pensamiento o de la capacidad creadora del espíritu que permite un mayor acomodamiento entre el autor y su intérprete; es una penetración cada vez más profunda en el misterio de la vida y una elevación cada vez mayor, por encima de toda imagen, al resguardar esa unidad que hace inseparable el lenguaje de la intimidad con la participación en la trascendencia. Y si bien este tipo de especulación religiosa no conocía la objetividad del dogma, tal como se dio en la escolástica del siglo XIII, este cuerpo de plegarias es la expresión objetiva de una experiencia religiosa personal y comunitaria.⁵

Por otra parte, la estructura dialógica de las oraciones no tiene como único destinatario el para sí del alma, sino la seriedad de un amor que desinteresadamente acoge la vida del hermano. Por eso, gracias a su lectura, aun cuando el espíritu intente mantener una distancia descomprometida, entra en una atmósfera diferente de la estrictamente racional y participa de una corriente vital que lo vivifica interiormente.

Ahora bien, los primeros acercamientos a un texto de esta naturaleza implican el ejercicio de una técnica, de un método, de una forma de investigación, pero simultáneamente de una familiaridad amorosa con el autor, que se convierte a través del tiempo en amor entrañable cuyo origen es el gesto de entrega que se vislumbra en aquel que pone al descubierto la vida interior, que no es otra cosa que la historia del alma.⁶

⁴ La obra de Jean Greich "Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme" es el título que dio a uno de sus *Cours d'initiation à la philosophie*, en el Institut Catholique de Paris, y expresa en otro contexto lo que aquí se afirma.

⁵ El profesor doctor Alois Haas, en el curso que dio en la Academia Nacional de Ciencias, "Pensar la mística", al referirse a Teresa de Ávila y a la mística española del siglo XVI, hizo referencia a esta relación entre espiritualidad y dogma, y en especial, a las dificultades que tuvieron que enfrentar a partir de la escolástica del siglo XIII.

⁶ Si bien es cierto que el "género espiritual" tiene sus leyes propias y sus técnicas de acercamiento al texto, no todo se agota en cuestiones metodológicas. En estos itinerarios se pone de manifiesto una "ambigua" ontología del espíritu, de la cual no siempre se hace cargo el

Tal ejercicio deja en el lector algo más profundo: poder realizar el tránsito desde una forma de conceptualización filosófica a la forma epistemológica de un pensar cordial. Esto implica orientar el pensamiento hacia la familiaridad amorosa que caracteriza el momento anterior. Allí se deja al descubierto una ontología del alma que –sin perder la audacia del pensamiento– conserva la conciencia de los límites, porque dos cosas exigen la medida del espíritu finito: la realidad del mal que irradia de manera siniestra desde los abismos de la nada y los excesos del espíritu que por causa de su soberbia no sabe guardar la justa distancia. Todo el lenguaje del *Corpus* habla al lector de la conciencia de estos límites. De ahí que en rigor una ontología del alma asequible sin violencias implica tener en cuenta lo siguiente:

- Una textura de semejanzas, parentescos profundos que dan razón y sentido tan sólo a un cruce de miradas o a escasas palabras.
- Una hondura y una inmensidad que como universalidad de sentido y cualidad de ser ligan el alma del lector con el texto.
- Una permanencia en fidelidad a esas afinidades, sólo posible porque la memoria hace sanas alianzas con la vida y se reconcilia con sus sombras.
- El reconocimiento de un límite sacrificial, porque hay zonas del alma habitadas por inefables presencias que escapan a la distancia de los nombres.

También en su forma la plegaria se abre a la memoria del tiempo, y por tanto, a la durabilidad en el corazón. Es el momento en que el yo aparece en la dimensión del nosotros. El vínculo de la fraternidad, en su doble dimensión –histórica y eterna– recupera el sentido, en especial, cuando las ambivalencias de la vida calan la existencia y lo absoluto pierde validez. Sobre esta base ontológica echa raíces toda comunidad filosófica y funda su permanencia histórica.

Ahora bien, Anselmo es un monje benedictino. En tanto monje, es el hombre dedicado a la contemplación de Dios, a la intuición de las verdades eternas y a la docilidad ante la acción de la gracia. Es un hombre que vive y desea la soledad, que retorna permanentemente a la comunicación con Dios

lenguaje filosófico. Ella muestra que el espíritu no es tan sólo el sobrepasamiento respecto de lo material, sino también su actualización en la historia del alma que llega a veces hasta la entrega kenótica de la propia incondicionalidad.

en y desde la profundidad de su propio ser. Pero Dios también está implicado con su criatura; de ahí que a la verdad le haya sido encomendado el cuidado de la razón, o dicho de otra manera, ser su guardiana.⁷

Tal cuidado exige una práctica antes de ensayar una teoría, pues no se logra comprender las cosas de Dios si el espíritu está enajenado por una sordidez inhumana. Cual mendigo que sale a buscar su pan, la razón tiene que aprender a dirigir sus pasos, a elegir el lugar donde pueda desnudar su indigencia, a extender las manos deseosas de verdad y a esperar el don de su entrega. Por eso, la práctica de vivir para la verdad es también disponerse a una tarea del pensamiento.

Por otra parte, el desarrollo de una teoría implica el ejercicio de la razón. Pero en Anselmo, ésta no puede definirse en referencia retrospectiva al *intellectus* de la patrística, ni tampoco en referencia a la futura *ratio* de la gran escolástica. Pensar es hacer visible espiritualmente una cosa. La razón es la facultad visual de la mente. De ahí que –como se dará más tarde también en el pensamiento de otros místicos– no se trata de un cuestionamiento al pensar racional sino de tensar sus capacidades hasta los límites de su competencia categorial. Y en la medida en que la verdad supera la dimensión del concepto, la razón se descubre inmersa en un proceso dialógico que se abre a dos direcciones: verticalmente, al diálogo entre el alma y Dios; y horizontalmente, en una comunión de lenguajes que compromete a maestro y discípulo. Se manifiesta aquí una teología del espíritu humano como *imago trinitatis* que se esclarece en un proceso dialógico entre el espíritu creado y Dios, y simultáneamente en la realidad de un nosotros.

He aquí su ser benedictino, una pertenencia comunitaria que como tantas otras hace posible la manifestación gozosa del amor. Pero a este modo dialógico entre razón y verdad no le es ajeno la *delectatio* como instante de gozo en ella, al cual le está concedido el don singular de la belleza, pero también la nostalgia de lo huidizo que mantiene la tensión de la búsqueda.

Ahora bien, desde el punto de vista de la cultura objetiva, Anselmo vive entre dos tiempos: la inactualidad de la polémica antipagana de los padres de la Iglesia, y un medioevo que aún no conoce la separación entre filosofía y teología propia de la gran escolástica. Se trata de procesos histó-

⁷ Para una mayor precisión del estilo de pensamiento de Anselmo, cfr. a von Balthasar *Gloria*, 209ss.

ricos en los cuales la vinculación del particular al conjunto no está debilitada en ninguno de sus ámbitos. Más aún: el hombre se siente confiado en esa pertenencia. Amparado por el todo, pleno en tradición y vínculos, le fue posible el ejercicio de una libertad que constituye el centro de la dogmática anselmiana.

Por otra parte, el monje –tal como se lo entendía en los primeros siglos del cristianismo hasta la eclosión aristotélica del siglo XIII– completa la figura del filósofo cristiano. La conciencia inquebrantable de la unidad de la persona permitió el tránsito entre una y otra forma de la existencia, así como la interacción entre los diferentes ámbitos de la cultura.

En conclusión, y dentro de este contexto introductorio, la hermenéutica del *Corpus spirituale* implica un itinerario del espíritu en donde éste se despliega y se percibe de una nueva manera.⁸ Gramaticalmente corresponde a la distinción entre genitivo objetivo y genitivo subjetivo. El lenguaje del espíritu en su forma objetiva se refiere a todo aquello que se dice acerca de él. En este sentido, hablan del espíritu el lenguaje de la teología especulativa, el lenguaje filosófico, y el literario, entre otros. Pero ninguno de ellos implica necesariamente hablar *del* espíritu –genitivo subjetivo–, como si él mismo pusiera al descubierto su propia realidad. Justamente entramos en el terreno del lenguaje *del* espíritu cuando es él mismo el que habla para decir de algún modo qué y quién es. Esto pertenece con más propiedad al terreno de la plegaria. Por eso, en el tratamiento del *Corpus spirituale* hay que distinguir entre el orden de publicación como expresión objetiva y el tiempo de

⁸ La expresión “experiencia del espíritu” suscita una breve reflexión en torno de la palabra experiencia: el lugar sustantivo que esta palabra tiene en la expresión “experiencia del espíritu” parece quitarle la movilidad natural que ella tiene por su semántica, señalada especialmente por la constante en las diversas lenguas de la partícula *per*. Se trata entonces de una experiencia de lectura en donde el lector no queda al margen del itinerario espiritual recorrido por el autor, una permeabilidad de niveles que evidencian la fuerza vinculante presente cuando “hacemos experiencia”. Si se me permite aquí más que una nota, quisiera indicar un camino a recorrer: es decir, hacer experiencia con la palabra experiencia. Greisch (*op.cit.*) hace una distinción en cinco etapas de la palabra. Pero desde mi punto de vista, falta lo que la lengua española ha aportado a la historia de aquella palabra. Ese mundo tan rico de la España viva, cuya lengua está ligada a la sangre y a la tierra, y que sabe como pocos dejarle decir a la vida qué es tener saber acerca de sí misma. En este sentido, el *Libro de las Fundaciones*, de Teresa de Ávila, es sumamente ilustrativo. Alois Haas, en el curso al cual se ha hecho referencia, al hablar sobre Teresa de Ávila, dice expresamente que “lo sé por experiencia” se convierte en Teresa en una muletilla que asoma en casi cada capítulo de su vida y funciona como fórmula de ratificación y como seguro de verificación.

composición de las oraciones y las meditaciones más ligado al discurrir de la vida, como expresión subjetiva.

EL DEVENIR INTERIOR EXPRESADO EN PLEGARIAS

134

El lenguaje orante anselmiano es una búsqueda de Dios que se despliega principalmente en el *Corpus* como una peregrinación entre la fe terrena y la visión eterna. Una razón itinerante que meditando en los misterios de la fe alcanza el gesto celebratorio de la plegaria. Y si bien es una razón en umbrales con otras experiencias del espíritu, como el éxtasis místico o el sentimiento que gusta de Dios, como *Corpus* es más bien la memoria de un sentido que en el presente meditante engendra un oído nuevo y despierta en el corazón un “rostro” que da nuevas fuerzas a la esperanza.

La búsqueda es un camino que bordea abismos: el abismo ontológico de nuestra condición como criaturas, y aquel otro que lo agrava: el abismo del pecado como condición de la existencia humana. Pero también bordea el abismo del sobrepasamiento absoluto, abismo de transparencia que convierte en sentido nuestra abismal nada. El monje Anselmo se descubre caminante en una atmósfera de gracia que lo va haciendo “gesto de Dios”. Peregrino del tiempo, el hombre que busca no deja que se ahogue la voz sin tregua de su deseo. “¿Quién encontrará, si el que busca es frustrado?”⁹

Con esta frase, Anselmo interpela interrogando, porque “sabe” que en los manantiales de la eternidad siempre fecundará la búsqueda. Reconoce un lejano murmullo que lo impulsa hacia lo alto. Estos hombres que a través de la oración se hacen lectores de su propia historia van desplazando el lugar de la identidad. El corazón hace camino y en este caminar interrogante construye el templo de la intercesión: de un “hacia arriba”, que es la búsqueda de Dios, y un a través de la historia, que es un permanente vivir, pensar y celebrar la existencia. “Ninguna palabra tiene para mí ese sabor que mi corazón experimenta por ti cuando te das a él.”¹⁰

Su plegaria, como ejercicio del espíritu, fecundó el tiempo histórico que le tocó vivir y la comunidad fraterna con quienes compartió el amor. El hecho de que en el tránsito no haya un simple “por lo tanto”, obliga a un

⁹ San Anselmo, “Meditatio III”, en *L’oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, 430, r.204

¹⁰ San Anselmo, “Oratio XIX”, en *L’oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, 396, r.47-48.

asentimiento, a una decisión, a un nuevo punto de partida. Esta señal ontológica es también un modo de configurarse el sí mismo gracias a la constitución religante.¹¹

Todo el *Corpus*, tanto en su forma diacrónica como sincrónica, es un dar forma al sí mismo del orante: "Oré, Señor, como pude, pero más quise que lo que pude."¹²

CONSIDERACIONES AL ESTILO Y AL MÉTODO DEL *CORPUS SPIRITUALE*

Algunas precisiones son necesarias para plantear el problema gnoseológico del *Corpus spirituale*, y en concreto, del lenguaje de la plegaria.

La cuestión del estilo

La palabra *estilo* está ligada a lo artístico y más concretamente a lo literario; sin embargo, ello no perjudica su aplicación al terreno de la plegaria.

1. El estilo implica una particularidad que respecto de un tipo de universalidad impone una diferencia a sus códigos. Dicho de otra manera, respecto de las pautas objetivas del lenguaje, el estilo implica esa particularidad, o mejor aún, esa propiedad singular que tiene un autor de recoger los materiales del discurso para lograr una mejor expresividad.

Si se tiene en cuenta su etimología, el estilo es la expresión personal, la *grafía* con que cada uno talla o graba su experiencia de mundo. En este sentido, es un modo, ligado al fondo creador del alma humana, de plasmar el universal concreto.

Explicitar esta particularidad significa extenderla a todo aquello que se dice con palabras tales como "huella", "imagen", "figura", "sello", y referirla –como hace Ricoeur, en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*¹³– a la impresión del pasado que llamamos memoria.

¹¹ El autor de la introducción a las "Oraciones y meditaciones" de la edición española de BAC compara el *Corpus spirituale* de Anselmo con las *Confesiones* de San Agustín y las *Elevaciones* de Santa Teresa de Ávila. Considero que es una comparación acertada y un camino abierto para un posible trabajo hermenéutico.

¹² San Anselmo, "Oratio XIX", en *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, 396, r. 48.

¹³ Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Tal particularidad no resta unidad a la obra, sino la hace posible; de ahí que se afirme que toda obra humana, tanto en el dominio de las letras como en el de las artes, no puede vivir si no posee eso que se llama estilo.

2. Pero esta unidad particular está lograda gracias a una forma, presente y operativa; por eso, en su acepción genérica, se habla de estilo como de la forma artística de una obra.

Ahora bien, la vinculación intrínseca entre particularidad, unidad y forma en la noción de estilo, y especialmente la carga conceptual que tiene la palabra *forma*, plantean no pocos problemas epistemológicos. Sin embargo, el estilo no es una concesión metodológica que el método se haga a sí mismo; más bien lo contrario: todo método es expresión de un estilo; tiene "su estilo". Y es en esta ruta espiritual donde se despliega una nueva forma de unidad que no es tan sólo aquella contemplada por el método. La misma forma, operativa en la totalidad y en el fragmento, exige un camino de acceso diferente, que respete la particularidad y la unidad totalizante, pero no en la figura de una conceptualización abstracta que está en la base de un sistema racional. Por eso, se habla del estilo como de un "tejido conductor plástico", o bien aquello de que "el estilo es, para la obra de arte, lo que la sangre es para el cuerpo humano".

No obstante, es necesario reconocer que la palabra *forma* es la más comprometida por la afinidad que tiene con el pensamiento conceptual y, por tanto, con una parte decisiva del lenguaje. De ahí el posible riesgo que implica el endurecimiento de la forma tanto en el autor como en el intérprete. La intensidad de un estilo no es intensidad de forma, en cuyo caso se tornaría formalista. Por el contrario, el auténtico estilo, en la medida en que surge del fondo de la creatividad del alma humana, es algo distinto de la forma, algo que en sí no es forma aunque la implique. Eso particular que le sale al paso a la universalidad de los códigos lingüísticos es algo que está detrás de la forma, algo que brota, que fluye, algo que se expande y que hace que el estilo pueda estar carente de forma.

3. En su particularidad, el estilo es fresca fontanal, se evade siempre, desborda toda categorización, es inefable, inexpressable, original, es "su estilo". Sin embargo, su falta de rigidez formal no equivale a decir que el estilo es plenitud caótica. Por el contrario, debe de tener un mínimo de precisión, univocidad formal, capacidad de expresión y de reconocimiento,

en virtud de lo cual se puede hablar del estilo propio de un autor, y por tanto, de su obra. Porque hay estilo cuando hay una concentración de energías espirituales en un caso único.

La cuestión del método

Respecto de lo dicho, el método significa otra cosa: es el orden que se sigue en las ciencias para hallar la verdad y enseñarla; es disposición de los pensamientos y de las partes de un discurso o de una obra para facilitar su comprensión.

137

En la historia de la filosofía, Descartes ha sido quien más ha privilegiado la cuestión del método. Ahora bien, sus reglas metodológicas tienen en cuenta la razón moderna, pero incluso así no puede negarse que la palabra método –a pesar de su etimología–, con el andar del pensamiento, tiene una significación más ligada a la lógica.

1. Lo dicho permite afirmar que en el *Corpus spirituale* de Anselmo no es lo mismo hablar de estilo que de método, que connota una significación lógica diferente. El *De Grammatico*¹⁴ es la fundamentación metodológica que el autor ofrece de su obra. Allí queda expresado su método, que es impensable fuera de su estilo. Detrás de él está inconfundiblemente su autor: Anselmo-gramático, en su figura histórica y en su estilo de pensar, dando validez al discurso y al hacer sentir la profunda personalización del texto. También para el lector contemporáneo tiene su interés, porque como afirma Jean Jolivet¹⁵ haciendo suya una cita de L. Steiger, el *De Grammatico* no sólo manifiesta un uso concreto y no puramente formal de la lógica sino que su novedad radica en su carácter hermenéutico y el rol que juega en virtud de sus preocupaciones teóricas este instrumento de racionalidad que es el lenguaje.

2. El *De Grammatico* no ha sido elaborado en forma de monólogo, sino surge del diálogo entre un maestro y su discípulo; y como señala Alain Galonnier¹⁶, otro estudioso de esta obra, también hay en Anselmo cuatro formas dialógicas que caracterizan el estilo de sus obras, al tiempo que

¹⁴ San Anselmo, “*De Grammatico*” (DG), en *L’oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, T.2

¹⁵ Cfr. el Prefacio a la edición francesa de la obra de San Anselmo.

¹⁶ Cfr. la Introducción a la edición francesa de la obra de San Anselmo.

muestran sus preocupaciones escolares. Ellas son: la oración como forma de diálogo con Dios; la meditación como diálogo consigo mismo; la disputa como diálogo con otro ausente, como es el caso de la disputa con Gaunilo; y el diálogo con los interlocutores presentes, como es el caso del *De Grammatico*.

Justamente es esta presencia la que hace sentir al lector las tensiones entre un modo de pensar y otro, entre la humildad de quien está abierto a la verdad, y todo aquello que se le enfrenta como adversario. Pero un pensamiento en común se va gestando lentamente, y en ese andar juntos el maestro también hace camino. Ambos, maestro y discípulo, soportan el peligro de la destrucción de la lógica del pensamiento, y se hacen capaces de asumir otras verdades, de penetrar en una nueva orientación de la lengua y dejar que sean dichas las palabras de auténtica y profunda clarificación.

A este modo del discurso se le agrega la cuestión teórica acerca del gramático, e implícitamente, de un tratado de gramática. Hay convicciones por ambas partes, pero también hay incertidumbres, porque es inentendible la dialéctica de la palabra, si no se ve en ella, al mismo tiempo, el proceso interno de quienes la engendran. Puede decirse que en la expresión gramatical de una lengua imperan las complejas fuerzas que alimentan una dramática del espíritu. Por eso, los designios del texto se captan parcialmente, si sólo se leen sus proposiciones lógicas, y únicamente se atiende al tipo de discurso que de ellas surge. Más decisiva que esta cuestión es la configuración de un pensamiento y la precisión de un lenguaje que educan al hombre en su búsqueda de la verdad.

3. Ahora bien, leer el texto es percibir a un maestro y a su discípulo recorriendo un camino que es para ambos y para el posible lector un método de pensamiento. Éste muestra tanto el origen de la actividad cognoscitiva que lo sustenta, como los poderes de argumentación que han luchado entre sí y las decisiones que cada uno de los dialogantes han puesto en juego.

La ingeniosa actitud irónica que extrañamente los acerca y a veces los aparta, no se refiere exclusivamente a la relación interpersonal sino también al contenido mismo del discurso.

Por ello, no es sólo un modo de ejercicio del arte de la retórica, como tal vez lo sería entre los sofistas-gramáticos; también lleva una intención más profunda: ir gestando el espacio de la verdad. Ella surge justamente de

la convicción de que la acción de pensar no es como debería ser; se conocen bien las dificultades, y eso mismo obliga a seguir la marcha, tanto más resuelta con la confianza –especialmente en el maestro– de que ella ha de conducir en algún momento a un hallazgo definitivo. Tal es la experiencia aún hoy percibida por el lector, acerca del significado de esta obra metodológica.

Las continuas revisiones muestran cuántas cosas permanecen sin clarificar en el fondo del lenguaje. Entender no es comprender una cosa, menos aún conocer reflexivamente el movimiento de la mente y su discurso. El centro último de donde procede toda palabra y en donde se funda toda verdad escapa a la intelección del hombre. También aquí hay una armonía perdida que alimenta la melancolía que anida en la palabra humana, al tiempo que invita permanentemente a su reencuentro: es una comprensión inconsciente que alecciona al pensamiento. Pero hacer un camino hacia atrás, en un juego entre lo que se entiende pero en definitiva no se comprende, deja –en los que dialogan– una cierta intranquilidad respecto de las posibilidades concretas de la comprensión.

También este modo de andar en el camino del pensamiento da lugar a la vía negativa de la palabra y del lenguaje; da un modo propio al discurso y preforma el diálogo constructivo del texto.

HERMENÉUTICA DE LA “PLEGARIA A DIOS”

La *Oratio ad Deum* fue compuesta entre 1103 y 1105, y si bien es una de las últimas, ocupa el primer lugar en el orden de publicación: las dos oraciones que figuran al final del *Corpus spirituale* tienen con esta plegaria una diferencia en el tiempo de casi veinte años.

El texto completo es breve y por eso se transcribe en su totalidad:

¡Oh Dios omnipotente, Padre misericordioso, buen Señor! Ten piedad de este pecador que soy yo; perdóname mis pecados, concédeme estar en vigilancia para vencer todas las emboscadas, tentaciones y sensaciones nocivas; evitar (tanto) con el pensamiento como en acto las cosas que prohíbes; hacer y guardar las que ordenas. Creer, esperar, amar y vivir lo que tú sabes y quieres tanto y como (tú lo sabes y lo quieres). (Dadme) ser piadoso y humilde en la compunción, discreto en la abstinencia y en la mortificación de la carne. Para a ti amar, rezar, alabar y meditar. Para que todo acto y todo pensamiento sean conforme a ti, (dadme) un espíritu puro, sobrio, devoto, verdadero y eficaz, (dadme) conocer

Análisis del primer párrafo

tus mandamientos, amarlos, encontrar placer, (y) tener la facilidad para cumplirlos. Señor, (dadme) siempre progresar con humildad hacia lo mejor, y no fallar jamás.

No me abandones, Señor, a mi ignorancia o a mi infirmeza de hombre, ni a mis méritos ni a otra disposición que (no sea) aquella de tu ternura; tú mismo, con clemencia, dispone de mí, de todos mis pensamientos y actos según tu beneplácito, para que por mí, en mí y desde mí, se haga siempre tu sola voluntad. Librame de todo mal y condúceme hasta la vida eterna, por (nuestro) Señor.

La voz del orante que da comienzo a la plegaria se dirige hacia la altura en que habita Dios. La palabra invoca su omnipotencia y en ella hay una declaración de respeto hacia la altura de lo absoluto; sin embargo, la misericordia del Padre y la bondad del Señor ubican al corazón de quien invoca en la verdad de Dios: cuando se llama, detrás de la omnipotencia se siente al Padre y por lo que en última instancia se suplica es su amor.

1. *El lenguaje de una ausencia:* La palabra invocante tal como su etimología latina lo indica *-in-vocare-* rompe con su fuerza ascendente las estructuras herméticas del mundo, al tiempo que reconoce en el vínculo la distancia entre invocante e Invocado. La palabra, al cruzar el límite, le quita al mundo su desmedida elevación y señala en dirección de aquél que con magnanimidad jamás comprensible se apiada de él y le conserva. Por eso, si bien la invocación cumple, en el lenguaje religioso, el momento infinito de la palabra, no es la soberbia de la desmesura la que cualifica la dirección, sino el don de un encuentro con aquél a quien cada uno entrega lo que es y la condición del mundo que lo rodea.

2. *El vacío que espera:* El verbo *-apiádate de mí-* como núcleo de la estructura invocativa cumple mejor que ningún otro elemento de la oración ese movimiento de transgresión de lo finito, que hace posible, a su vez, decir sobre lo infinito. El verbo, en su riqueza sobre-significativa, permite reunir el valor que tiene como nombre con el señalamiento del tiempo y la relación al sujeto-orante, propio de su forma. Según esta dinámica, el verbo lleva implícita la intención de quien invoca, al reduplicar el movimiento ascendente de la pura invocación del nombre. Pero la modalidad verbal imperativa que le es inherente, así como la forma personal conjugada, anticipan el movimiento descendente que parte de la altura de lo absoluto, para señalar en dirección de quien invoca. De ahí que los verbos usados para esta función de la plegaria, al menos en el lenguaje orante anselmiano,

se ponen en imperativo o bien en subjuntivo para expresar la súplica o el deseo de quien invoca hacia aquel que es invocado y de cuya decisión depende el ejercicio explícito del acto verbal.

3. *El duelo inaceptado*: La temporalidad no queda ajena en el acto de invocar, porque el modo y el tiempo declaran la inserción del Ser-Eterno en la realidad de un tiempo histórico. Cuando el orante pide a Dios que él tenga misericordia para con el pecador, el “apiádate” no es inactivo o estático, sino que lleva intrínseco un ahora que marca el advenimiento desde la altura inaccesible a la claridad de la expresión en el alma del creyente. Sin embargo, el ahora verbal aun cuando señala un lugar concreto del mundo y de la historia, al mismo tiempo desborda por su universalidad semántica, y se hace participe del sentido oculto de la conducción divina.

4. *Las prácticas del tiempo*: Los adverbios *semper* y *numquam* modifican la semántica del verbo a través de una expresión de deseo en sí misma absoluta. En ambos casos hay una prolongación del tiempo, un deseo de continuar, un supremo anhelo de que la acción no cese cuando por esencia puede cesar. Sin embargo, ni uno ni otro designan la eternidad: más bien apuntan a ella, por cuanto intentan perseverar en la perfección de la vida. La eternidad como modo según el cual es real la vida perfecta, es inaccesible al pensamiento y por tanto también al lenguaje; el adverbio es justamente un refuerzo verbal para expresar el deseo de lo eterno y al mismo tiempo la imposibilidad de nombrarlo.

A. Sin embargo, al uso del adverbio el texto agrega las construcciones adverbiales de lugar, a través de las preposiciones latinas *ab*, *ad*, y *per*. Ellas cambian, dentro de la forma invocativa, la direccionalidad de la palabra; a la verticalidad del ascenso y del descenso, se agrega la horizontalidad que recorre toda dirección histórica. Sin embargo, se enmarcan dentro de una súplica, porque en la conciencia del orante, el tiempo y la historia del hombre no son algo definitivo, sino se encuentran en la mano creadora de Dios. Es casi una *potentia obedientialis* inmanente al discurso histórico. De ahí que la palabra orante ancla en el tiempo, pero también tiene conciencia de su paso.¹⁷

¹⁷ Con el verbo y las construcciones adverbiales, habría que pensar el tiempo “de” y “en” la oración.

B. En la *Oratio ad Deum*, y teniendo en cuenta los elementos gramaticales analizados, aparecen dos centros decisivos: la altura de Dios y el interior del corazón del hombre. Sólo a la luz del primero se ve la auténtica dimensión del segundo. Nombrada en primer lugar como “Omnipotencia”, ella revela una altura “pneumática” en el lenguaje orante, que deja el espacio libre para poder desplegar hacia sí todo el potencial del que es capaz la palabra humana.

Se abre así el espacio de juego del mundo que va del *dar* al *hacia o para quien está destinado el don*. El *dadme* humano implora el don divino que arraiga en el corazón del hombre para ramificarse desde allí en acción de gracias. El hombre se vuelve ontofánico, centro y apertura, totalidad y trascendencia, unidad por la donación e irradiación del don que rebasa, eleva y trasciende a la palabra orante en celebración litúrgica. La fuerza del deseo del corazón ya no está sola: es asumida, rescatada y restituida desde su raíz por el don de Dios y hacia su espíritu. *Da (...) ad* es el modo humano de implorar al Dios misericordioso para que sea el surgente orante de nuestra palabra.

C. El pronombre personal *mihi* se completa con el *ad te amandum* no sólo como construcción lingüística, sino más profundamente como ámbito de conocimiento y obediencia en que tiene lugar la relación con el tú divino. El *mihi* del ser-en-relación se convierte por la mediación del *te* en ser-en-misión. En virtud de esta referencia personal, el orante orienta el dar de Dios en dirección de sí. Pero más íntimamente, en el lenguaje religioso, el pronombre es el que conserva el momento de lo absoluto, recalcando la proximidad de Dios en el corazón de quien habla. El poder decir *da mihi* es el primer gesto de redención que pone en pie la veracidad y la libertad de la palabra humana. La función pronominal del lenguaje es el suelo del creyente. La lectura de la oración pone de manifiesto que quien ora sabe que la profundidad de un discurso objetivo sólo tiene sentido en la cercanía de un encuentro amoroso.

Sin embargo, el corazón humano –tal como se hace presente en este primer párrafo– queda inscrito dentro del lenguaje de la redención. A través de las formas del gerundio latino, se percibe cómo el “trágico” destino del amor recibe una nueva significación. La palabra que implora el perdón de los pecados y la fuerza para vencer la tentación, no se agota en su flanco sombrío, sino revela –en su deseo de amor y de alabanza– un sobrepasarse

en un siempre más allá. La forma pronominal *te*, que orienta este deseo, abre el espacio para la revelación del Nombre, y al mismo tiempo permite la identidad deletreada de nuestro ser.

La fe que sustenta este lenguaje recibe de Dios la añoranza del amor, e incansablemente purifica su nostalgia para mantenerse en pie en la continuidad de la espera. Por eso, tal vez, la plegaria con que finaliza el primer párrafo reúne en una única expresión la invocación del Nombre, la significación del tiempo y la transformación del corazón humano: "*Semper, Domine, ad meliora cum humilitate proficere, et numquam deficere.*"

Análisis del segundo párrafo

La confesión inicial de *Omnipotencia, misericordia y bondad de Dios* del primer párrafo se corresponde aquí con la invocación del nombre *-Domine-* que hace el enlace textual entre un párrafo y otro, y permite la permanencia interior de quien ora en esta "unicidad invocativa". La simplicidad de esta recitación se conjuga con la conciencia humana de cuáles son sus abismos. De ahí el uso del pronombre personal *me* en cada una de las construcciones oracionales.

A. *El lenguaje del peregrino:* La línea invocativa cambia la forma verbal imperativa por el subjuntivo, y da lugar –en la perspectiva del deseo– a tres peticiones con las que se corresponden tres "visiones" de lo humano y tres modos de "re-ordenar" lo visto dentro del ámbito de la misericordia divina.

Ciertamente el uso del subjuntivo al comienzo del segundo párrafo, dentro de un texto construido en su totalidad en modo imperativo, hace pensar en una perspectiva diferente. La semántica del verbo y la expresión de deseo inmanente a este modo verbal muestran que la óptica de este párrafo es la del hombre y no la de Dios. Porque si bien la súplica es hacia el tú divino, el sentido que sustenta al discurso es la condición ontológica del orante y su proximidad a la "nada" de la culpa, lo que permite vislumbrar al mismo tiempo cuál sería su fatal destino en caso de que la súplica humana no alcanzara la misericordia de Dios.

B. *Dejar venir nuestra identidad:* Se trata de un párrafo construido sobre tres núcleos verbales *Ne committas (...) dispone (...) libera (...) perduc*, que permiten hacer, dentro de una misma direccionalidad del discurso, las siguientes distinciones:

1) La primera petición descansa sobre el *ne committas me (...)*, un deseo suplicante impregnado de ternura, que al mismo tiempo le permite al orante poner al descubierto sus miserias e incluso sus méritos. Tiene conciencia de saber y de poder saber muchas cosas, pero también conciencia de su ignorancia, en especial, cuando se trata de las que proceden de las complicaciones de la vida, de lo vacilante y mísero de muchas situaciones humanas. Presos de nuestra finitud, falsamente creemos en la sabiduría de nuestros juicios y en la seguridad de nuestros méritos. Pero el orante construye la figura de valor que le posibilita ubicarse dentro de la existencia, no encerrándose en su mundo sino en disposición confiada a la piedad de Dios. Lingüísticamente, es el lugar del *quam*, una construcción comparativa que en el contexto orante expresa el perenne deseo de volver a ser en Dios, de recobrar la unidad de entender y de ser, de recoger el corazón de la diáspora de su atomización existencial. Quien reza se pone a sí mismo en dirección al tú divino, porque quien se entrega, se halla, se pone en obediencia, se sitúa ante la voluntad de Dios, y de este situarse depende su propia existencia. La expresión latina tiene el sentido de una ofrenda *-quam tuae pietatis piae dispositioni-*, entrega humana a la inagotable disposición de la piedad divina, que en su donación infragmentada reúne palabra y silencio, ignorancia y sabiduría, inseguridad y firmeza.

2) La segunda petición se construye nuevamente sobre la forma verbal imperativa. El sujeto aparece explicitado por un doble uso pronominal *tu* e *ipse* y el adverbio *clementer*. La palabra invoca un misterio en Dios, aquel sentir que va más allá del juicio: la clemencia con el pecador. El momento verbal del *dispone* se completa con dos construcciones: *solum voluntas e in beneplacito tuo*. Dentro de la perspectiva del segundo párrafo, tales expresiones cumplen el lugar del *da...ad* y del *secundum te* del primer párrafo. Se trata de pedir a Dios que disponga de todos nuestros actos y de confiar a su sola voluntad todo cuanto somos. La palabra remite a un sentir de lo que se dice por el cual se percibe el abismo, desde donde surge aquella figura a cuyo ser y querer se entrega la existencia. La visión del orante recae sobre dos niveles de profundidad del yo *-Cogitatus et actus-* y tres formas de causalidad *-a me et in me et de me-*, que ponen al descubierto las más remotas profundidades del alma humana. El orante reconoce y reconcilia los dos abismos, el de sí mismo y el de Dios, por la mediación de una palabra invocada.

3) La tercera petición se expresa a través de los dos núcleos verbales finales: *libera* y *perduc*. Ambos se comprenden morfológica y semánticamente respecto de las dos construcciones adverbiales que le siguen: *ab omni malo* y *ad vitam aeternam*, respectivamente. El predominio adverbial al final de cada uno de los párrafos hace pensar en un paralelismo de sentido inherente a la construcción textual.

En un primer momento, la súplica a Dios, para que nos libere del mal, culmina un proceso de sucesivo ahondamiento en la realidad humana; el mundo es percibido, a causa del mal, como estrecho, y se siente continuamente la necesidad de emigrar, de encontrar la puerta que nos haga salir al océano siempre imaginado de una libertad infinita. El *ad vitam aeternam* es –en el ámbito de la palabra orante– el horizonte siempre presente de esta libertad final.

El movimiento pendular que dibujan estas construcciones crea el espacio intermedio del *per Dominum*, que parece sugerir la presencia de la conciencia “religiosa” de la historia, en el orante.

Se apela al Dios de la clemencia porque el pecado ha provocado su ira, y sin el *per Dominum* el amor de Dios sería inexorable y tanto más duro cuanto más noble. La única seguridad es la fuerza que nace de la figura mediadora y que reconcilia *ab* y *ad* a través de un *per Dominum* final: éste, como expresión con la que culmina la peregrinación orante en la cual el *Homo cordis absconditus* recorre el camino que lo lleva al *Deus absconditus*, gracias a esta mediación invocativa que abre –en la perspectiva del deseo– al acto divino de misericordia.

CONCLUSIÓN

Al tomar en cuenta la meditación realizada a partir de esta hermenéutica del *Corpus Spi rituale*, surgen algunas reflexiones como resultado de la interpretación y del ejercicio de un tipo de pensamiento cuya configuración final queda aún por explicitar.

1. Según la metodología propuesta al comienzo del *Corpus*, el autor justifica la configuración de los textos en párrafos, para que su lectura no engendre fastidio y pueda ser comenzada por donde el lector juzgue más conveniente. De ahí que cada oración, más aun cada párrafo, atiende a

sus propios límites y brota de la situación existencial de quien reza. La lectura en fragmentos implica la aceptación de los límites en el tiempo dedicado a la oración; una aceptación que renuncia a la desmesura y a la autosuficiencia humana en el despliegue de sus capacidades.

Pero al mismo tiempo, en tanto que forman parte del *Corpus*, están abiertas a la plenitud que surge del conjunto. Atender a este requerimiento de pertenencia a una totalidad es lo sugerido por el texto citado arriba. El lenguaje de oración también se perfecciona en la medida en que se despliega a lo largo de un itinerario y se expresa desde el seno de una comunidad orante. Es decir, el texto “particular” tiene su propia densidad semántica, pero también su transparencia en la estructura del conjunto, que hace posible una nueva forma de lo absoluto de hacer presencia. Se puede afirmar que metodológicamente hay un permanente transitar, un “pasar a través de” que afecta a la vida del alma y que es condición de su equilibrio. Hay tanto conciencia de “medida” como exigencia de tránsito. En este juego de todo y parte se desarrolla la obra. Desde allí, la norma suprema impuesta al pensamiento es la visión de conjunto, la capacidad de retomar y *conjuntar*, que es el sentido primitivo del *legere*.

Ahora bien, en la propuesta anselmiana no sólo hay una pedagogía de oración, tal como se anuncia en el *Corpus*, sino que también es posible descubrir un “estilo” para la vida del espíritu que como cualidad originaria afecta a una ontología del alma; más aún, encontrar un camino abierto “entre el pensamiento y la plegaria”, “entre la obra y la vida”, “entre el estilo y el método”, que tras asegurar las bases de la razón pueda el alma elevarse sobre sí misma y la verdad resplandecer no como exactitud muerta de un concepto sino como fuerza y plenitud de una existencia que sabe de la armonía profunda de la eternidad y el tiempo. Sólo la verdad, con toda su belleza, es capaz de esta síntesis.

2. Las cuestiones planteadas como dificultad en las relaciones gramaticales tienen su resonancia más íntima en el campo de la antropología y de la metafísica. El estilo unívoco de pensar obstaculiza toda comprensión; en cambio, el respeto por los “modos” posibles de otorgar significado da una amplitud al pensamiento que libera de las mezquindades y que es capaz, en la novedad de cada día, de abrir para todos el espacio de la verdad. Aquí la analogía reivindica sus derechos y crea esa atmósfera en que tiene lugar la auténtica unidad de ontología y lenguaje.

Sin embargo, en los juegos gramaticales hay lecciones de medida que sirven al destino humano. Sin duda, algo extraño siempre puede emerger como posibilidad desde el conjunto vital del hombre y ganar de ese modo una vida aparente. Son momentos en los que se siente la existencia del animal o de un espíritu “desencarnado”, no sólo como esfera vecina sino también como terrible posibilidad. Porque existe el riesgo de sucumbir al impulso de fuerzas extrañas cuya sola amenaza hace más próximo el peligro de lo demoníaco. Sin embargo, habría que pensar si esta ficción tiene también el correctivo de una figura santa, la encarnación del “hombre-Dios”.

Ciertamente, para Anselmo, “Babel” es también una posibilidad intrínseca a la gramática. Porque el orden de un lenguaje no depende de que siga estrictamente el camino de la razón. Por el contrario, si sólo se sujeta a ella, pierde la fecundidad que le viene de otros dominios. La precisión y pureza que la palabra requiere en la gramática no es sólo una cuestión de orden racional, sino del hecho de que la palabra no tiene patria en un lenguaje cifrado y sólo del mundo. Más bien se refiere a un lugar en el que se puede entrar aun en medio de la confusión de las palabras, una fuerza de sentido en la que nos podemos apoyar, y anuncia un amor en el que podemos confiar. Pero el hombre debe expiar también –con la menesterosidad de su trabajo hermenéutico– lo que ha faltado a la soberbia de su desobediencia. El único correctivo de “Babel” ha sido y es Pentecostés.

3. En lo que respecta al contenido de la obra, la cruz es el vértice sistemáticamente necesario para la comprensión del *Corpus*. Ella es requerida como recurso hermenéutico para la mejor organización del texto, pero principalmente como modo de manifestación de Dios en Cristo, revelándose desde allí el verdadero contenido de nuestro itinerario humano: *la búsqueda del nombre y el orden del amor*.

Ciertamente, revisar la existencia en oración significa en algún sentido un descenso y asumir lo que éste lleva consigo. De ahí la necesidad de los “itinerarios del alma” que diseñan a través de la autobiografía del espíritu en qué consiste el hundimiento, que es en verdad un ascenso al Cielo. Por eso, el estilo no es tan sólo un método para pensar, sino un encuentro grávido de experiencia que a la luz de la cruz limpia el corazón de las especulaciones prometeicas.

Todo santo muestra, a su modo, una disposición a la *kénosis*, con el fin de que en el holocausto de su vida se ilumine la verdad que dormita en la ceguera del mundo.

En conclusión, se puede afirmar que el misterio que desborda verticalmente al lenguaje no puede reposar en su gloria, por causa de la deshonra del mal. De ahí que inicie el camino visible de la historia hasta alcanzar su belleza suprema en la figura de un amor sacrificial. El desarrollo del *Corpus spirituale* anselmiano está al servicio de este itinerario.

4. La reconciliación fraterna en unidad con Dios abre camino para nuevas búsquedas. Las dos oraciones con las que termina el *Corpus*, leídas hoy, son particularmente importantes: ellas miran al momento sacrificial del abandono de la soberanía personal y al vínculo que consiste para el hombre en aceptar la comunidad de hermanos formada no sólo por aquellos que responden a nuestras aspiraciones sino por todos, aun aquellos que nos son indiferentes o que detestamos a causa de nuestros odios.

La vida humana lleva consigo enormes riesgos; la súplica muestra permanentemente esta precariedad que hace sentir tan próximo el peligro de la destrucción. Sin embargo, surge la experiencia igualmente cercana de habitar en un lugar en donde nuestro nombre y el más profundo de nuestro yo son la misma cosa. El hombre es de una naturaleza tal que es capaz de dejar emerger, desde esa precaria identidad, una imagen de la existencia que al tiempo que le brinda plenitud también llama más allá de lo humano. Tenemos un núcleo vital ciertamente oscuro y difícil de percibir por nuestra inteligencia, pero tan enraizado en el honor, que nos crea la obligación permanente de sostener las cosas elevadas: la afirmación del yo, que al tiempo que muestra la infinitud de la soberbia, hace al hombre libre de toda sospecha. Es una extraña posibilidad que nos ha sido dada, de poder vernos con nuestros límites, pero también con la falta de malicia de nuestro yo, que no sabe, en algunos momentos al menos, de dobles propósitos, y que permite a la confianza ser verdaderamente fecunda.

Se puede afirmar que dos grandes experiencias atraviesan el lenguaje del *Corpus* y dan forma definitiva al itinerario espiritual de un hombre. Ellas son la experiencia de la verdad y la experiencia del amor. Ciertamente se trata de aquel nivel de vivencias donde ambas aparecen como representaciones supremas de puntos culminantes de la existencia, como momentos

luminosos en los que se condensa la vida y estalla radiante el sentido de todas las cosas.

Ambas constituyen una cualidad metafísica esencial. Se trata de “saber pensar” y “aprender a habitar”, es decir, compartir la verdad en el amor que viene sólo de la eternidad; percibir como posible el lenguaje de la armonía, no sólo en un plano ético sino en una piedad esencial que desborda el corazón e inaugura un nuevo destino histórico. Aquel presentimiento de la participación en una Palabra que no es del tiempo pero en la que están contenidos todos los tiempos; palabra verificada como lenguaje en el medio temporal histórico, que tiene sin duda algo de eterno.

5. La plegaria es también expresión del lenguaje de la vida. Desde las profundidades abismales del corazón, surge la experiencia de la *noche*. Ella simboliza el estado existencial de muerte por causa del pecado y su germen de redención en la *muerte por amor* en la cruz. Esta experiencia está presente como trasfondo en toda oración y constituye el suelo doliente sobre el que se apoya. La imagen del amor crucificado ilumina la noche del alma. Trascender la oscuridad del mal significa dejarse guiar por la imagen de la cruz, que por su elevación atrae. De ahí que no se trate de un *crescendo* de lo negativo, sino de un ir haciéndose luminosa la oscuridad por causa de la irradiación de un amor infinito que lleva la sombría realidad del mundo al gesto supremo de la misericordia divina.

Pero a la experiencia de la noche el pensamiento aporta su propio lenguaje: la *función metá*. Si bien esta expresión no corresponde al lenguaje anselmiano, ella significa con propiedad la esquemática de la mediación presente en todos los textos del *Corpus*. La *analogía entis*, cuyo esquema dio forma a la metafísica medieval, es válida también existencialmente para todo hombre religioso que intenta la relación del ser absoluto con el ser relativo. La cadena de mediaciones fraternas es como una serie de estrellas orientadoras que deja reservada a Dios la libertad de conducir por otras vías y a otros ritmos. En esto consiste lo esencial de la comunidad fraterna. Cada uno busca su estrella en el cielo, pero desde siempre el hombre las ha relacionado entre sí, formando constelaciones. No hay estrellas sueltas, como no hay destinos individuales.

Su lenguaje orante se diferencia del usado en sus obras doctrinales; sin embargo, no pierde la exigencia de conformidad armónica con el mundo, el dulce anhelo divino de que alcancemos la fraternidad.

Por eso también el lenguaje está al servicio de una intención pedagógica, y el lector no queda fuera del clima espiritual que acompaña a aquél. Porque se trata de un itinerario del alma que en el espacio abierto de la indeterminación invita permanentemente a la transformación de lo propio.

El pensador que hoy accede a su lectura no está exento de tarea. A él corresponde hacerse cargo de los lenguajes humanos en la medida en que ellos son expresión de un modo de comprender la existencia, un modo de vincularse los hombres entre sí, un orden que constituye la trama intrínseca de este mundo y del ser que lo fundamenta. Así se legitima una de las más nobles tareas del pensar. El diálogo filosófico que tiene como contexto esta tarea hermenéutica presenta a veces sus dificultades:

- La primera procede de la sospecha de que lo que viene vía experiencia espiritual lleva en sí una falta de rigor y un intento extra-filosófico que la filosofía rechaza por temor a volverse nuevamente *ancilla theologiae*.
- La segunda procede del pacto inmanente al saber filosófico de mantener su independencia racionalizante, es decir, de mantener un pensamiento químicamente puro.

Por cierto, hay cuestiones que resultan difíciles de justificar: ¿Es posible encontrarle actualidad a un tipo de lenguaje y en concreto a una plegaria escrita por el monje Anselmo a comienzos del siglo XII, cuando nuestra cultura padece una "agonía de esperanzas" y el olvido renuncia a ver desde lejos? ¿No se trataría más bien de un fantasma que desde siempre obsesiona a la epistemología occidental? En segundo lugar, no es cualquiera la época en la que nos arriesgamos a contextualizar este tema: los últimos tiempos han puesto de manifiesto que la cultura planetaria y el pluricentrismo que le acompaña conllevan posturas inclusivistas y exclusivistas que dificultan en muchos casos el diálogo interreligioso del cual depende en gran medida el futuro espiritual de nuestro mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona, San. *Obras de San Agustín. Las Confesiones*. Texto Bilingüe II. Madrid: BAC, 1974.

Anselmo de Cantorbery, San. *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery. T.5. Prières et méditations*. Paris: Les Éditions du Cerf 29, 1988.

- Balthasar, Urs von. *Gloria, 2. Estilos laicales*. Madrid: Edic. Encuentro, 1986.
Título original: *Herrlichkeit. Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.
- Bremond, Henri. *Plegaria y poesía*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1947.
- Breton, Stanislas. *L' "esse in" et l' "esse ad" dans la métaphysique de la relation*. Roma: Scuola Tipografica Missionaria Domenicana Piazzale Numa Pompilio, 1951.
- Breton Stanislas. *Deux mystiques de l' excès : Surin et Maître Eckhart*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.
- Breton, Stanislas. *Causalité et projet*. Paris: Chaire Étienne Gilson. Presses Universitaires de France, 2000.
- Briancesco, Eduardo. "Dos notas sobre Anselmo de Canterbury." *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Tomo XVII, No. 35 (1980): 49-60.
- Briancesco, Eduardo. "El lugar de María en el discurso cristológico de San Anselmo de Canterbury." *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Tomo XVIII, No. 37 (1981): 25-30.
- Briancesco, Eduardo. "Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury." *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Tomo XXI, No. 43 (1984): 5-21.
- Briancesco, Eduardo. "Lenguaje y misterio en Anselmo de Canterbury." *Patristica et Mediaevalia*, Revista del Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (1989): 57-64.
- Briancesco, Eduardo. "Teología de la caridad y oración en San Anselmo: Lectura de la oración XII." *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Tomo XXIX, No. 60 (1992-2): 117-154.
- Briancesco, Eduardo. "San Anselmo: Cuatro lenguajes cristológicos." En *Presente y futuro de la teología en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, compilado por Ferrara-Galli, 348-368. Buenos Aires: Editorial Paulinas, 1997.

- Briancesco, Eduardo. "Apuntes para una hermenéutica del alma", *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 35-36, Año XVIII (Enero-Diciembre de 1999): 159-175.
- Capelle, Philippe. "La question philosophique de Dieu." En *Théologie Chrétienne en Le statut Contemporain de la Philosophie Première*, compilado por el Institut Catholique de Paris, 121-146. Paris: Beauchesne Éditeur, 1996.
- Cattin, Yves. "L' amour exilé. Saint Anselme et Saint Bernard." *Collectanea Cisterciencia* 52 (1990).
- Certeau, Michel de. *La fabula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana, 2004. Título original: *La fable mystique (XVI-XVII)*. Paris: Éditions Gallimard, 1982.
- Chrétien, Jean-Louis. *Le regard de l' amour*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- Chrétien, Jean-Louis. *L' inoubliable et l' inespéré*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- Corbin, Michel. *L' inouï de Dieu. Six études christologiques*. Bordeaux: Desclée de Brouwer, 1980.
- Díez, Ricardo Oscar. "Pensar la cuestión de Dios a partir del 'argumento único' de San Anselmo." *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Tomo XXX, No. 62 (1993/2): 187-219.
- Díez, Ricardo Oscar. "La prueba como sabor, gusto y experiencia de Dios." *Proyecto*, Revista del Centro Salesiano de Estudios, Año X (Septiembre-Diciembre de 1998): 79-98.
- Díez, Ricardo Oscar. "Hermenéutica de la cuestión de Dios." En *Pensamiento, poesía y celebración*, compilado por Ricardo Oscar Díez, 341-351. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2001.
- Fabro, Cornelio. *La preghiera nel pensiero moderno*. Roma: Edi. Di Storia e Letteratura, 1979.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1952.

- Greisch, Jean. "La fonction métá dans l'espace contemporain du pensable." En *Le statut contemporain de la philosophie première*, editado por el Institut Catholique de Paris, 5-27. Paris: Beauchesne Éditeur, 1996.
- Guardini, Romano. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1985.
- Heidegger, Martín. *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Jacques, Francis. "Qu'est-ce qu'une catégorie religieuse?" En *Le statut contemporain de la philosophie première*, editado por el Institut Catholique de Paris, 73-119. Paris: Beauchesne Éditeur, 1996.
- Leclercq, Jean. *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris: Éditions du Cerf, 1963.
- Labarrière Pierre-Jean. *Poïétiques. Quand l'utopie se fait histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance: Cinq études*. Paris: Editions Grasset, 1977.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Editions Grasset, 1981.
- Pranger, Brucht. "Studium Sacrae Scripturae. Comparaison entre les méthodes dialectiques et méditatives dans les oeuvres systématiques et dans la première méditation d'Anselme." En *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*, editado por Edit du CNRS, 469-490. Paris: Spicilegium Beccense II, 1984.
- Reinhardt, Elisabeth. "El Concilio de Bari (1098) y la interpretación de San Anselmo." En *El Espíritu Santo y la Iglesia. Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra XIX*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions Du Seuil, 2000.
- Roques, R. "Structure et caractère de la prière anselmienne." En *Sola ratione (Anselm-Studien für F.S. Schmitt)*, 119-187. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag, 1969.
- Roques, R. "La prière selon Saint Anselme." *Annuaire de I:E:P:H:E., Section Sciences Religieuses*, T. 79 (1971-1972): 329-338.

Teresa, de Ávila, Santa. *Elevaciones. Obras de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial de El Monte Carmelo, 1954.

Tomás, de Aquino, Santo. "De Malo." En *Quaestiones Disputatae*, Vol. II. Q. VIII-XV. Italia: Ediciones Marriette. 1953.

Vignaux, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1993.