

Hermenéutica filosófica de un texto de plegarias

Dra. Maria Raquel FISCHER

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Buenos Aires, Argentina
diezfischer@ciudad.com.ar

RESUMEN

El artículo intenta mostrar las posibilidades y también las dificultades hermenéuticas que presenta un texto de plegaria. El “estilo” espiritual impone ciertas condiciones a una estricta racionalidad filosófica. Se trata más bien de una “razón itinerante” entre la fe terrena y la visión eterna que alcanza su cumplimiento en el gesto celebratorio de la plegaria.

Palabras clave: Plegaria. San Anselmo. Interpretación.

Philosophical Hermeneuthic of a prayer's text

ABSTRACT

The article tries to show the possibilities and also the hermeneutic difficulties which appear in a prayer text. The spiritual “style” imposes certain conditions to a strict philosophic rationalism. It is about an “itinerant reason” between earthly faith and eternal vision that reaches its fulfillment in the celebratory gest of the prayer.

Key words: Prayer. Saint Anselm. Interpretation

SUMARIO 0. Introducción. 1. Texto religioso y lector. 2. Técnica de lectura. 3. Unidad dialógica y ontología. 4. Itinerario hermenéutico. 5. La comunidad orante. 6. Conclusiones.

FECHA DE RECEPCIÓN: 18 DE MAYO DE 2005

FECHA DE ACEPTACIÓN: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2005

INTRODUCCIÓN

En el espacio de posibilidades que abre una lectura del lenguaje de plegarias para el pensamiento filosófico, he querido rescatar algunos textos de oración de aquellos pensadores profundamente religiosos que en la tradición espiritual de occidente lograron traspasar las fronteras de las sistematizaciones y los discursos teóricos en dirección de los acontecimientos de la vida. De ahí que nuestro interés hermenéutico esté centrado en un cuerpo de plegarias escritas por un monje benedictino del siglo XI llamado Anselmo de Aosta¹. Siendo prior y abad de Bec en Normandía cuanto arzobispo de Canterbury en Inglaterra, vivió expuesto a las incertidumbres y a las menesterosidades que surgen de los conflictos humanos. Su obra especulativa con-

¹ Para más datos sobre la vida de Anselmo, cfr. Vie de Saint Anselme par Eadmer, moine de Cantorbéry en *L'oeuvre de S. Anselmo De Cantorbéry*. Sous la direction de Michel Corbin, s.j Tome IX. Les Éditions Du

dicionó su presencia en la historia del pensamiento de occidente, de ahí que rara vez se ponga el acento en el amor a los hermanos que le fueron confiados, y es la lectura de su biografía espiritual, tal como se expresa en este conjunto de oraciones, la que deja en el lector la nostalgia del encubrimiento de su permanente esfuerzo vital para dar forma al Amor en el vínculo fraterno.

1. TEXTO RELIGIOSO Y LECTOR

El texto al que haremos referencia, constituido por diecinueve oraciones y tres meditaciones², hace sentir de un modo especial la fuerza modeladora que atraviesa toda la obra anselmiana. 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 acepte dicha unidad como forma de veracidad, se da cuenta de que la tarea del pensar es también hacer un camino, un itinerario del alma, que ofrece una luz diferente al drama de la existencia.³

Una experiencia religiosa así entendida implica transitar por muchos senderos y aprender la actitud admirativa por la Verdad que persiste inescrutable en las apariencias de la vida. Así pues 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 sino una penetración cada vez más profunda en el misterio de la vida y una elevación cada vez mayor por encima de toda imagen, resguardando esa unidad que hace inseparable el lenguaje de la intimidad con la participación en la trascendencia.

Si bien este tipo de especulación religiosa no conocía la “objetividad” del dogma tal como se dio en la escolástica del siglo XIII, sin embargo este cuerpo de plegarias es la expresión “objetiva” de una experiencia religiosa personal y comunitaria.⁴

Cerf París 1994. pp. 243ss. También se puede consultar la edición española. Vida de San Anselmo por su discípulo Eadmero en *Obras Completas de San Anselmo*, BAC, Madrid, 1952, pp. 5ss.

² Este conjunto de oraciones y meditaciones constituyen el *Corpus Spirituale* de san Anselmo; originalmente escritas en latín, hoy contamos con traducciones por lo menos en español, en francés y en alemán. En nuestro caso tendremos presente, para una mayor precisión en los textos, la edición francesa: *Prières et Méditations*, Introduction, traductions et notes par Michel Corbin, Les Éditions du Cerf 29, bd Latour-Maubourg, Paris, 1988, T. 5.

³ El texto de Jean Greich *Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme* título que dio a uno de sus Cours d'Initiation à la philosophie, en el Institut Catholique de Paris, expresa en otro contexto, esta relación de pensamiento y vida.

⁴ El Profesor Dr. Alois Haas, en su paso por Bs. As. en junio del 2001, en las conferencias que diera en la Academia Nacional de Ciencias sobre *Pensar la mística*, al referirse a Teresa de Ávila y la mística española del siglo XVI, hizo referencia a esta relación entre espiritualidad y dogma. Pero en especial a las dificultades que tuvieron que enfrentar a partir de la escolástica del siglo XIII.

A la vez la estructura dialógica según la cual está construida cada oración, 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 en la lectura de una plegaria, aún cuando se intente mantener una distancia “descomprometida”, el espíritu entra en una atmósfera diferente de la estrictamente racional y participa de una corriente vital que lo vivifica interiormente. Por eso se puede afirmar que el carácter dialógico de estas oraciones es más que una simple forma literaria, expresa más bien un contenido esencial.

Ahora bien, los primeros acercamientos a textos de esta naturaleza implican el ejercicio de una técnica de lectura, un método, una forma de investigación, pero simultáneamente 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 de su alma.⁵ Tal ejercicio deja en el lector de este tipo de textos religiosos algo más profundo: poder realizar el tránsito desde una forma de conceptualización filosófica a la forma epistemológica de un pensar cordial, lo cual implica lograr como estilo llevar al pensamiento 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, a 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 que sea asequible sin violencias, implica, teniendo en cuenta estos textos:

- una textura de semejanzas, parentescos profundos que dan razón y sentido a tan sólo un cruce de miradas, o a escasas palabras.

- una hondura y una inmensidad que tanto como universalidad de sentido cuanto 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 que hace 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, especialmente, cuando las ambivalencias de la vida calan la exis-

⁵ Si bien es cierto que el *género espiritual* tiene sus leyes propias y sus técnicas de acercamiento al texto, sin embargo 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 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.

tencia y lo absoluto pierde validez. Sobre esta base ontológica echa raíces la comunidad, incluso la filosófica, y funda su permanencia histórica.

2. TÉCNICA DE LECTURA

La hermenéutica del *Corpus Spirituale* implica un itinerario del espíritu, una experiencia en donde éste se despliegue y se perciba de una nueva manera.⁶ Gramaticalmente está presente la distinción entre *genitivo objetivo* y *genitivo subjetivo*. El lenguaje del espíritu en su forma objetiva 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, el literario entre otros. Pero ninguno de ellos implica necesariamente un 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. De ahí que en la lectura del *Corpus Spirituale* hay que distinguir entre el orden de publicación como expresión objetiva, y el tiempo de composición de las oraciones y las meditaciones más ligadas al discurrir de la vida, como expresión subjetiva.

Pero también abordar este texto religioso implica un ejercicio interior de acompañamiento al orante, un poner al descubierto el alma y los vínculos con el mundo que tan sólo desde estos lenguajes pueden percibirse. Ni que decir del elemento de don sin el cual no podría iniciarse la lectura, y de los acontecimientos de la vida que van dando rostro a las plegarias. Textualmente, es el mismo Anselmo el que transmite una experiencia del espíritu cuando dice: «ni los oídos ni los ojos distinguen la suavidad del amor; sólo el paladar del corazón le saborea con delicias».⁷

⁶ La expresión «experiencia del espíritu» suscita una breve reflexión en torno a la palabra experiencia: el lugar sustantivo que tiene en la expresión «experiencia del espíritu» parece quitarle la movilidad natural propia de 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 que está 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. Aunque 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 saben como pocos dejarle decir a la vida qué es tener saber 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 he hecho referencia y hablando sobre Teresa de Ávila, dice expresamente: «Lo sé por experiencia, se convierte en Teresa en una muletilla que asoma en casi cada capítulo de su Vida y funciona tanto de fórmula de ratificación como de seguro de verificación.»

⁷ Cfr. El texto latino está tomado de la Ep. 59, p. 173, r. 16-17. En este caso se ha tenido en cuenta la edición crítica de la obra de S. Anselmo *Cantuarienses Archiepiscopi. Opera Omnia* T. II, Volumen III, de Franciscus S. Schmitt. Stuttgart. BAD, Cannstatt 1968, Friedrich Forman Verlag.

La plegaria anselmiana es una búsqueda de Dios que se despliega principalmente en el Corpus como un peregrinar 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, sin embargo 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 creatural, 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”.

La expresión de San Benito: *Deus in adiutorium meum intende* muestra que este caminar hacia lo lejano no está exento de las dudas de la intimidad. 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?»⁸ Con esta frase, Anselmo interpela interrogando porque “sabe” que en los manantiales de la eternidad siempre fecundará su 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.»⁹ Este texto anselmiano dice no sólo una “experiencia mística” sino una transformación del “oído cordial” tal como se fue gestando a través de las oraciones. Por eso ningún verbo humano puede ya saciar cuando el nombre propio es deletreado por la voz de Dios. El lugar de escucha de esta palabra es el espacio ontológico de la analogía. El pensamiento bajo la forma de la plegaria es el que en última instancia hace el esfuerzo del tránsito. Sus formas conceptuales, al trasladarse a lo absoluto, pierden la rigidez manteniendo la orientación de sentido implícita en la búsqueda. Tal es la condición del lenguaje sobre Dios cuya procedencia sea lo finito. La entrega no es la pérdida sino una forma de encuentro consigo mismo en Dios.

Sin embargo se pueden detectar a lo largo del texto tres distancias: la distancia ontológica existencial que articula la búsqueda; la distancia metodológica que va desde el pensamiento a la plegaria y en tercer lugar, la distancia estructural-espiritual que se inicia con la *Oratio ad deum*, donde Dios mismo crea un hombre capaz de Su búsqueda, atraviesa los manantiales de la historia de la Salvación hasta llegar a gustar los

⁸ *Meditatio III* en *L'oeuvre de S. Anselmo de Cantorbery*, op. cit., T5, p. 430, r. 204

⁹ *Oratio XIX* en *L'oeuvre de S. Anselmo de Cantorbery*. op. cit., T5, p. 396, r. 47-48.

destellos de la Gloria. Gustándola la saborea, saboreándola la desea, deseándola la salud desde lejos. Prosiguiendo en la esperanza, encuentra su consuelo.

El hecho de que en el tránsito no haya un simple *por lo tanto*, obliga a un asentimiento, a una decisión, a un nuevo punto de partida. Esta señal ontológica es también un modo de configurarse el sí mismo gracias a esta constitución religante.¹⁰

Su plegaria, como ejercicio del espíritu, fecundó el tiempo histórico que le tocó vivir y la comunidad fraterna con quienes compartió el Amor. Todo el Corpus tanto en su forma diacrónica cuanto sincrónica es un dar forma al sí mismo del orante:

Oré, Señor, como pude, Pero más quise que lo que pude.¹¹

En conclusión la hermenéutica gramatical de un texto de plegarias no se reduce al orden del lenguaje en sus frases y palabras sino que refiere a un ámbito que se transparenta a través del trabajo de interpretación e intenta manifestar un sentido no dicho expresamente pero presente en el texto y más hondamente configurador del alma religiosa.

3. UNIDAD DIALÓGICA Y ONTOLOGÍA

El conjunto de las oraciones está animado por la confianza de poder decir con la palabra humana lo que hace al encuentro del hombre con Dios. De este modo, la multiplicidad de la existencia adquiere su unidad más profunda a través del diálogo. Sin embargo, querer alcanzar una unidad definitiva y no tener jamás una síntesis última es también la grandeza y la tragedia del hombre porque el que ora termina comprendiendo que sólo una infinita misericordia puede cubrir la inadecuación absoluta de la palabra referida a Dios.

En estos textos anselmianos hay en ejercicio una conjunción de las fuerzas del alma, entre ellas, las del pensamiento y la plegaria, descifrables en su unidad siempre que se refieran a la trascendencia. Desde allí surgen formas lingüísticas originales que conservan el poder de la esencia —de la humana, en tanto que ella es capaz de nombrar realidades totalmente nuevas, y de la misma realidad, en tanto que pareciera estar siempre dispuesta a acceder a la luminosidad del espíritu— y el estremecimiento de la santidad que sólo la experiencia religiosa hace posible.

En mucho de sus textos Anselmo mismo suplica esa unidad, por ejemplo cuando dice: «Señor que sienta con el corazón lo que siento por la inteligencia» y aquellos

¹⁰ El autor de la introducción a las *Oraciones y Meditaciones* de la edición española BAC compara el *Corpus Spirituale* de Anselmo con las Confesiones de San Agustín y las *Elevaciones* de Santa Teresa de Ávila. Por mi parte, habiendo leído ambos textos me parece una comparación acertada y un camino abierto para una posible hermenéutica comparativa.

¹¹ *Oratio XIX* en *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, op. cit., pp. 396, r.48

otros en que se percibe más profundamente la puesta en ejercicio de esta misma unidad, por ejemplo, en la *Oratio XII* dedicada a San Juan Evangelista¹².

Anselmo pertenece a aquellos teólogos que sienten la necesidad de que no sólo su obra especulativa sino también la vida más profunda del alma adquieran una adecuada expresión verbal. 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, mantener un pensamiento químicamente puro.

3.1. LA ESTRUCTURA DIALÓGICA

El *Corpus Spirituale* está construido dialógicamente. Esta estructura no sólo expresa el vínculo amoroso que une al hombre con Dios, sino también algo del carácter mismo del lenguaje: revela que aún para un monje medieval la palabra no está conclusa en el espacio de la lengua, ni el lenguaje se agota en la pura dimensión significativa. El *encuentro dialogal* une al hombre con Dios pero también al hermano con el hermano, al maestro con su discípulo.¹³

¹² Cfr. S. Anselmo, *op.cit.*, T.5, *Med. III*, p. 430, r. 196-197; y *Or. XII*, p. 338ss. En lo referente a esta unidad de *affectum-intellectum*, cfr. el trabajo de Eduardo Briancesco, «Teología de la caridad y oración en San Anselmo: Lectura de la oración XII», *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Tomo XXIX, N° 60 (1992-2) Bs.As. pp. 117-154

¹³ En este sentido creo que el texto propiamente metodológico de Anselmo, el *De Grammatico*, ilumina no sólo su obra especulativa, sino también la comprensión del *Corpus Spirituale*. Anselmo cuenta con la precariedad de la palabra humana cuando le invita a su discípulo a no aferrarse y defender con obstinación lo que cree que es verdad cuando se le demuestra lo contrario.

En el encuentro dialogal con Dios queda inserto el mundo, y el hombre reordena el sentido de los vínculos fraternos en la forma de una respuesta “cordial”¹⁴. La estructura dialogal está animada por el alma de un nosotros que es también la entelequia que lleva al encuentro de la propia intimidad con Dios.¹⁵

El texto de oración no es sólo la base para la teología especulativa sino también para la antropología porque esta estructura dialogal es tanto una manifestación de Dios, teofanía, cuanto una manifestación del hombre, antropofanía.

3.2. EL REFERENTE ONTOLÓGICO DE LA PALABRA

En el lenguaje religioso anselmiano se experimenta una sobredeterminación que escapa a toda justificación lógica. La gramática sirve de apoyatura básica para experimentar este “exceso”, y se constituye por lo tanto en un apropiado hilo conductor para la lectura. Porque a pesar de su elementalidad no es un juego arbitrario de signos sino que lleva implícita una ontología.¹⁶

Los signos gramaticales constituyen rostros visibles de un ámbito del pensar. Así por ejemplo, la invocación tan usada en el lenguaje religioso representa casi paradigmáticamente la estructura interna de toda oración. Corresponde al uso del vocativo latino que tiene una dialéctica propia en estos textos anselmianos: la palabra hace sentir su fuerza ascendente, quiebra las estructuras herméticas del mundo y reconoce en el vínculo, la distancia entre invocante e Invocado.¹⁷

De ahí que cuando el lector accede a un texto de oración percibe hasta qué punto la palabra invocante, cruzando el límite, le quita al mundo su desmedida elevación y señala en dirección de un Otro que continuamente se apiada de él y le conserva. Por eso, si bien la palabra cumple en el lenguaje religioso el momento infinito, no es la soberbia de la desmesura la que cualifica la dirección, sino el don de un “encuentro” con Aquel a quien el orante entrega lo que es y la condición del mundo que lo rodea.

¹⁴ Las oraciones XVIII y XIX con las que termina el *Corpus*, muestran por parte de Anselmo una verdadera conversión de sus vínculos fraternos.

¹⁵ Aquí vuelve a ser decisivo el texto final de la Meditación III en vinculación con los textos citados en la nota anterior.

¹⁶ Cfr. los tres capítulos finales del *De Grammatico* en donde se ve con claridad este paso. Cfr. *L'oeuvre de S. Anselme De Cantorbery, Op.cit.*, T.2.

¹⁷ En esta línea de pensamiento es interesante lo que dice Jean Louis Chrétien respecto de la postura kantiana: «Kant écrit que l'orant parle “en lui-même et proprement avec lui-même (in und eigentlich mit sich selbst) en prétendant parler d'autant plus intelligiblement avec Dieu”, lorsqu'il compare l'orant à quelqu'un qui “se parle à haute voix à lui-même” (mit sich selbst laut redend) et que nous soupçonnons d'un “léger accès de délire” (Wahnsinn), lorsque affirme que la prière “est l'autodivision de l'homme en deux êtres –une conversation de l'homme avec lui-même, avec son propre cœur”, l'essence de cet acte de parole est mécon nue et déformée, avec plus de malveillance dans le premier cas que dans le second, car le second se présente lui-même comme une construction interprétative». Cfr. Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, P.U. de France, Paris, 1999, p. 27

La palabra no tiene entonces en la formalidad de la lengua, su más acabado des-
 envolvimiento. Ella remite a otros ámbitos donde adquiere plenitud de sentido. Hay
 cosas difícilmente justificables desde una pura hermenéutica gramatical, tan sólo
 muestran que el lenguaje religioso “osa” un nuevo comienzo a partir de una “habi-
 tación” de lo Absoluto en la palabra humana.¹⁸

4. ITINERARIO HERMENÉUTICO

El Corpus comienza con un *Prologus* cuya fecha de composición se correspon-
 de con el final de la obra anselmiana.¹⁹ En su esencia es una invitación a elevar la
 mente al amor de Dios, a un *estar atento y dispuesto* que congregue las fuerzas del
 alma a un constante «abrazar el recogido florecer de la ternura».²⁰ Ahora bien, des-
 de el *Prologus* se inicia un itinerario a través de una Presencia percibida y gustada
 en el rostro del hermano, pero que al mismo tiempo sostiene la búsqueda incesante
 de su Ausencia. El alma caminante “rezando” lleva a destino existencial su natura-
 leza dialógica. En este sentido se puede decir que en Anselmo no sólo su *teología*
sistemática adquiere forma en la oración y a partir de ella, sino también que en la
 oración se lleva a plenitud existencial una *teología de la santidad*, propia de quien
 ha hecho de su obra un obsequio al Amor.

Las oraciones XVIII y XIX que finalizan materialmente el contenido “orante”
 del Corpus, son también un llevar a plenitud las propuestas del *Prologus*. Porque es
 gracias a este ir caminando en oración que la sombría realidad de los afectos huma-
 nos finalmente se entrega al gesto supremo de la misericordia divina: «concédeme
 lo que te he pedido por mis amigos y enemigos; haz más: en la medida en que sabes
 que debe servir a cada uno y de acuerdo con tu voluntad, concede a todos, vivos y
 difuntos, los remedios de tu misericordia...»²¹

De ahí que se podría hablar del *Prologus* como un «argumento pedagógico» en
 tanto que propone un itinerario del alma, una “invitación” a hacer un camino a tra-
 vés de la plegaria. En este sentido el mismo verbo *in-vitar*, por la fuerza que tiene la
 preposición latina *in*, llama a un recorrido orante, que no es otra cosa que una «pe-
 dagogía del alma». Este itinerario espiritual queda enmarcado dentro de aquella tra-

¹⁸ Queda aquí planteado un problema: en qué medida la estructura dialógica así como el referente onto-
 lógico de la palabra forman parte del paradigma de la lingüística contemporánea. Habría que rastrear en la
 línea de lo que plantea Karl Otto Apel con el triple paradigma lingüístico-hermenéutico-pragmático.

¹⁹ Este texto data aproximadamente de 1104-1105 y tiene en una de sus dos versiones la dedicatoria
 explícita a la condesa Matilde de Toscana.

²⁰ La expresión está tomada de M. Heidegger. En su contexto refiere a la doble condición del espíritu,
 tanto a la bondad cuanto a la maldad, ésta se subleva y amenaza el «florecimiento de la ternura». Cfr. M.
 Heidegger, “El Habla en el Poema. Una dilucidación de la poesía de G. Trakl”, *De camino al habla*, ed. Del
 Sebal-Guitard, Barcelona, 1990, p. 56.

²¹ *Oratio XIX. Op. cit.*, p. 398, r. 51-53

dición que señala a la Filosofía como un “arte de vivir”, como un “ejercicio espiritual”, que levanta el espíritu y lleva al hombre a un profundo examen de sí. Y al hombre de hoy que pregunta por el dolor, la muerte, el destino de su existencia, le entrega particulares registros porque lo que inicialmente es un “argumento pedagógico”, en las oraciones finales se hace un “argumento comunitario” que “con-voca” a la reconciliación. A diferencia del primero, aquí es la preposición latina *cum* la que hace un llamado a los vínculos fraternos.²²

El *pietatis affectum* al que invita en el *Prologus*, no puede renunciar entonces a la ligazón de fidelidad que se expresa en las dos últimas oraciones y que constituye un verdadero sacramento de amor con los hermanos. En este sentido el «argumento comunitario» lleva a su plenitud el itinerario orante, cuya estructura dialógica hace un paso permanente de la intimidad amorosa con Dios al rostro del hermano. Por algo estas oraciones que ponen punto final a lo que es propiamente el lenguaje de oración, son contemporáneas de la *Oratio II* dedicada a Cristo. Anselmo invita a realizar un camino, pero es él mismo quien primero lo recorre y pone su vida a la intemperie tanto mostrando su intimidad fecundada por el Amor, cuanto la reconciliación fraterna que desde allí ha sido inspirada. En las súplicas finales, Anselmo celebra el «estar en su sitio» de los vínculos humanos; el perdón mutuo aleja para siempre la posibilidad de la venganza.

Al conjunto de las diecinueve oraciones, se le agregan finalmente tres meditaciones, que revisten un estilo más autobiográfico. No sólo hay un movimiento desde el *Prologus* a las oraciones XVIII y XIX, sino que además tal movimiento queda cortado transversalmente por el conjunto de las tres meditaciones. A la vez, éstas, en la medida en que pautan tres instancias de la vida de Anselmo, describen un movimiento ascendente que culmina en una conversión del corazón. Por eso a la luz de las Meditaciones se podría hablar de un tercer argumento, el “cordial”: es el lugar en el que Anselmo pide «gustar por el corazón lo que gusta por el intelecto». Las oraciones llevan la mirada al rostro del hermano y están escritas por requerimiento de la comunidad como lo prueban la dedicatoria que él mismo hiciera de su Corpus a la condesa Matilde de Toscana, y la biografía de Anselmo escrita por su discípulo Eadmero. En cambio las meditaciones se adentran en la intimidad del sí mismo, en el lugar mismo de los infiernos del alma. Pero allí el mal, el dolor y la culpa quiebran sus círculos trágicos porque el juicio de misericordia transforma la tragedia en esperanza.

En conclusión el *Prologus* es un verdadero *in-vitar* a recorrer el camino del espíritu, y en su invitación hay un llamado a la vida: *in-vita*. En cambio en el recorrido a través de la plegaria hay un “con-vocar”, un llamado *vocare*, y pertenece a la esencia del llamado, la convocatoria fraterna: un vivir juntos, *cum*. El argumento

²² En esta línea habría que pensar la compasión no sólo como un modo de vinculación sino más aún como la única respuesta humanamente posible al misterio del mal. Cfr. Begué Marie-France, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo IVª Parte: Acerca de la Persona. XII.-Fenomenología-hermenéutica de la persona*, Biblos, Bs. As, 2002

fraterno es un llamado a «rezar y rezar juntos». El *in-vocar* surge de las meditaciones finales, a través de las cuales se hace el camino ascendente desde los infiernos del alma al cielo de la reconciliación con Dios. La palabra humana parece reunir en un único gesto la «Filantropía divina» con el «Apocalipsis del Amor».

5. LA COMUNIDAD ORANTE

La unidad conjunta de estas diecinueve oraciones no sólo queda avalada por la pedagogía señalada en el prólogo, sino también llevada a cumplimiento en una experiencia de comunidad expresada especialmente en las dos últimas oraciones que constituyen un verdadero “argumento” de reconciliación fraterna. Las oraciones han pautado un itinerario del alma; a través de ellas las sombras del corazón han alcanzado su verbo, sin embargo aún quedan al descubierto las heridas sangrantes de los agravios. La última oración parece indicar esa hora interior en que a la vida le falta aún la reconciliación con el enemigo. El itinerario orante se cumple sólo al término de las fatigas de la reconciliación, no sólo como figura eclesial, sino también como figura existencial.

Un largo camino ha sido recorrido, y la historia de sus afectos queda inserta en su memoria: el recuerdo de los incesantes conflictos, los odios, las envidias, las venganzas, las legítimas defensas, la ambición y la codicia. Sin embargo, la complejidad de la vida es puesta en oración, y en medio de las tinieblas, aquel que siente tener hermanos convierte la fuerza de la venganza en una súplica de amor. La actitud abierta y dialogante de Anselmo queda expuesta por ejemplo cuando suplica al Papa Urbano II que no excomulgue a su “enemigo” Guillermo II de Inglaterra. Entre sus dos exilios, sus luchas con el rey y las disputas dogmáticas se comprende desde qué lugar del alma pudo haber nacido la oración de reconciliación con sus “enemigos”.²³

Anselmo pide para sus enemigos venganza. El uso que hace de las palabras *venganza* y *castigo* (*vindicta, ultionem*), muestra que en medio de las sombras del alma una realidad nueva abre luz en la historia de los afectos humanos. La venganza es recogida en un contexto amoroso y su fuerza semántica es entregada al orden del amor. Pareciera ser una palabra imposible de ser usada fuera de la “justicia natural” entre los hombres, ya que de algún modo da respuesta “naturalmente” a las ofensas recibidas. Sin embargo, el lenguaje experimenta también en su semántica, la posibilidad del “escándalo”, fruto de una transmutación del sentido, es decir: su “conversión” porque escuchando el impulso que viene de otras zonas entrega su poder al amor del hermano.

La fraternidad como experiencia vinculante de amor también “redime” las fuerzas del mal convirtiendo la venganza, fruto del odio y la discordia, en venganza “del” amor y “para” el amor. Se miran los infiernos pero no se pacta con ellos porque el sacramento de la confesión tiene su verdad, pero principalmente su gracia.

²³ Cfr. Elisabeth Reinhardt, “El Concilio de Bari (1098) y la interpretación de San Anselmo”, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra XIX, Pamplona, 1998.

Por eso si bien el lector experimenta “algo” de la negatividad propia de esta pasión, también comulga con la fuerza del traslado al terreno donde el corazón siente la necesidad del “mutuo rescate”.

Se logra así la Epifanía del Espíritu en el amor fraterno. Este vínculo hace posible ahondar la experiencia religiosa en la reconciliación profunda con las fuerzas de la vida y la conciencia de la unidad de la historia. La frase de San Buenaventura «¿Quieres que la piedad de la madre Iglesia descienda hasta ti? Llena el cántaro del vecino» ilustró algunos siglos más tarde lo que es la esencia del concepto anselmiano sobre el amor-perdón de Dios.

La súplica por la reconciliación tal como se da en un lenguaje de oración, supera los desgarramientos en los niveles más profundos: obrando la reconciliación entre la exigencia evangélica de amar al enemigo y la pasión desordenada que lleva al odio y la venganza. El pedido de venganza del amor muestra que los sentimientos no son propiedad del espíritu ni obedecen a sus leyes, no le están naturalmente ordenados, sino que el orden depende del hombre en su integridad, de la pureza de su corazón y del querer que la interioridad viviente recupere el impulso amoroso que lo lleva hacia el hermano. En la súplica, el hombre aguarda esta gracia.

CONCLUSIONES

El Corpus textual anselmiano revela la doble cualidad de su experiencia religiosa: por un lado la transversalidad vertical que le permite en diálogo con Dios descubrir las honduras de su interioridad, por otro la horizontalidad histórica que lo compromete con la tradición monacal y con su tiempo. En este sentido todo el Corpus tiene una unidad que lo asemeja a una única plegaria. Pero también aquí Anselmo pone al lector en el clima de un “estilo espiritual”: la búsqueda de Dios trasciende el universo categorial filosófico-teológico y conduce el ritmo del pensamiento especulativo al ritmo y despliegue de la experiencia religiosa. A su vez ésta impone —al menos al pensamiento contemporáneo— sus delimitaciones críticas. Epistemológicamente, se trata de un saber de Dios, de sí mismo y de los hermanos irreducible al objeto del saber como ontología. Metafísicamente, el alma que busca a Dios, herida de Amor y al mismo tiempo un Dios que se sustrae, está más allá del Dios de la Teología especulativa y del Dios de los filósofos. Por lo tanto a la hora de hacer una lectura del Corpus, la decisión hermenéutica no puede ignorar este paisaje que impone el estilo de un hombre espiritual a la cuestión del ser y a la cuestión de Dios.

Tampoco se puede prescindir a nivel de conclusiones que, en el texto de Anselmo, hay una nueva forma de desplegarse la razón, capaz de conjugarse con otras fuerzas del alma y transgredir así los límites que impone su natural ejercicio. Una razón que se amplía con otras actividades del espíritu humano, como por ejemplo, memoria e imaginación. Se trata de una razón que intenta expresar lo más profundo de la vida para poder compartirla con sus hermanos; en última instancia el relato au-

tobiográfico le obliga a hacer una pedagogía del corazón, del propio y de aquel corazón que se construye en diálogo fraterno. De ahí que relate en primera persona, que tenga primacía el testimonio personal y la desnudez de la propia vida.

Con esta forma de relato Anselmo parece incorporarse a una tradición que reúne a grandes maestros del pensar, en quienes se da un desplazamiento del rigor argumentativo en términos de univocidad a la textura abierta de otras formas del pensar. Hoy se habla de la partícula *metá* que muestra epistemológicamente esta función de la razón. Sin duda está presente aquí la vieja doctrina de la analogía, un principio de interdependencia universal, cuya naturaleza más íntima constituye tanto la vinculación cuanto la declaración de respeto por la diferencia.

También es importante la metodología propuesta al comienzo del Corpus, porque allí el autor justifica la configuración del texto en párrafos para que su lectura no engendre fastidio y pueda ser comenzada por donde el lector juzgue más conveniente. De ahí que se pueda concluir que cada oración, más aún 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. El lenguaje de oración también se perfecciona en la medida 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 presencialización de lo Absoluto. Se puede afirmar que hermenéuticamente 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” cuanto 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 *re-legere*²⁴.

Finalmente se puede afirmar que en la obra anselmiana el lector encuentra no sólo una pedagogía de oración sino que también descubre un “estilo” para la vida del espíritu que como cualidad originaria afecta a una ontología del alma; más aún, encuentra un camino abierto “entre el pensamiento y la plegaria”, “entre la obra y la vida”, “entre un estilo espiritual y un método argumentativo”, que asegurando las bases de la razón le hace posible al alma elevarse sobre sí misma, y le permite a 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 así es posible una síntesis en plenitud de belleza.

²⁴ Cfr. Greisch Jean, *Le Buisson Ardent et Les Lumières de La Raison. L'invention de la philosophie de la religion*, T. I *Héritages et héritiers du XIX siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002. El autor hace referencia a los dos verbos fuentes de la palabra religión: *relegere* y *religere*. Cfr. la introducción general, p. 14ss.