

Lo esencial y su retorno al presente

MARÍA RAQUEL FISCHER

Resumen: Nuestro objetivo es encontrar en algunos autores del medioevo-monacal, signos en su obra que justifiquen el “darse vuelta” de una revisión, más allá de las estabilidades conceptuales y metodológicas preexistentes. Tal vez su fecundidad se reconozca y por lo tanto se justifique una tarea hermenéutica, en la experiencia de lo Absoluto y su apoyatura en los vínculos fraternos. Leída con las presiones lingüísticas contemporáneas, mostraría de una nueva manera el eterno presente de una Presencia.

Palabras claves: Inmutable – mutabilidad - fraternidad – comunidad – Presencia.

Abstract: Our aim is to find in some authors of the monastic medioevo, signs in his work that could justify his “turn around” of a review, the conceptual and methodological preexisting stabilities. Maybe its fecundity would be recognized and therefore an hermeneutic task would justify itself, in the experience of the Absolute thing and its appoggiatura in the fraternal links. Read with the linguistic contemporary presicions, it would show in a new way the eternal present of a Presence.

Key words: Immutable - mutability - brotherhood - community - Presence.

Lo esencial y su retorno al presente.

Cuando Hermann Broch en su novela *La muerte de Virgilio* describe el final de este personaje que parece anunciar el final de occidente, dice así: “entonces, volvió la tiniebla al espacio de los mundos, volvió a convertirse en noche, noche de los mundos desnuda de aliento, despojada del aliento, sin aliento, que no era

ya noche y era más que noche, terrible, aunque no causara temor, enorme la potencia de la creciente plenitud de su tiniebla.”¹ Con este texto, el autor no solo pone en cuestión la vieja alianza de *res* y *ratio*, sino que anuncia la desaparición subrepticia (al menos en el género de la narrativa) lo que para el pensar filosófico hace creíble a la inteligibilidad. Sin duda, y desde nuestra perspectiva, al soporte que ofrecían las seguridades de la razón y a un Dios que no se resistía a la solidez de las pruebas, le advino con el cambio epocal, la pobreza de un viaje que conlleva, al menos en este presente histórico, “la aceptación de la desorientación, la inmunidad al vértigo (...) la tolerancia de ausencia de itinerario (...) y lo indeterminado de la duración del viaje.”²

La secularización de lo pensable.

Leer el pasado y encontrar en él una experiencia de Dios válida para nuestra época es una de las tantas aventuras del hombre, con las cuales fragmenta la cotidianidad del presente y compromete su porvenir. Sin embargo, como afirma Hölderlin: “Más por frío que sea el año y falto de cantos, en el tiempo señalado las briznas de hierba germinan en la tierra blanca todavía nevada, y a menudo se oye el canto de un ave solitaria”³. Por eso el pensamiento filosófico no renuncia a descifrar los signos de aquel tiempo llamado medioevo con una ambición tal vez desmesurada de encontrar algo inmutable que atravesase la historia. La imposibilidad de tal empresa, al menos en un sentido, es la propuesta que atraviesa el pensamiento de Michel de Certeau en sus principales textos: “Se está enfermo de la ausencia porque se está enfermo de lo único. Lo Uno ya no está. “Se lo llevarón”, dicen muchos cantos místicos que inaguran con el relato de su pérdida la historia de sus retornos a otro lugar y de otra manera, con modos que son más bien el efecto y no la refutación de su ausencia.”⁴ El autor avala esta tarea de memoria histórica principalmente con tres ejemplos, en primer lugar cita a “la idiota egipcia” (siglo IV), luego a Marcos el loco (siglo VI) y finalmente el *Jardín de las Delicias* de Jerónimo Bosco, que “organiza estéticamente una pérdida de sentido”.⁵

Sin embargo, y a pesar de estas figuras de quiebre que ponen en cuestión toda continuidad de un sentido, la razón filosófica con diversos métodos – sistemático, histórico-crítico, lingüístico-estructural, hermenéutico, etc – rinde homenaje a la escritura de la historia y a la tarea de un pensar rememorante.⁶ Tal propuesta hace posible hoy una nueva mirada que permite conjugar el estar en el mundo con el retorno a las fuentes, un principio, un comienzo, que obliga sin cesar a caminar, a pensar siempre más.

Ahora bien desde un método de lectura con diferentes matices de aplicación proceden los siguientes cuestionamientos: ¿cuál es el secreto de nuestro presente que pueda encontrarse en los orígenes del medioevo? O bien ¿son formas mentales piramidales que sólo piden desolidarizarnos de ellas? ¿El “retorno” es volver a una cultura ya traicionada y comprometida por sus interpretaciones ulteriores, y nuestros esquemas interpretativos ofrecerían un saber en parte inasible y en lo esencial, evanescente?

Respecto de ciertos intentos de volver a los comienzos y encontrar en ellos la “clave” de interpretación de todos los tiempos, el cuento *El libro de arena* de J. L. Borges muestra la dificultad del supuesto contrario: la historia como símbolo de un libro que no tiene principio ni final, que su paginación es desordenada, y por lo tanto la dificultad, más aún la desesperación de un libro sin primera página.⁷ “Una posesión ilimitada, tiene también otra cara una pérdida ilimitada, y es aquí donde radica la causa de la melancolía.”⁸

Sin embargo nuevas formas de pensamiento despejan el camino y nos invitan a dar prioridad a otros modos de lectura. La misma globalización apela a una reciprocidad por encima de las diferencias, y forma el espíritu de una cultura que no puede ser localizado definitivamente en alguna parte. Hoy es también la mediación de los otros la condición de acceso a la alteridad del pasado; una fisura del conocimiento puramente especulativo que permite dar lugar a nuevas miradas y reconocer en nuestro lenguaje la presencia móvil de un origen.

1.- Huellas visibles de lo invisible.

G. Agamben se refiere en uno de sus textos a las posibilidades que ofrece la historia leída en perspectiva de una nueva cultura:

Si la expresión más adecuada para la maravilla de la existencia del mundo es la existencia del lenguaje, ¿cuál es entonces la expresión justa para la existencia del lenguaje?

La única respuesta posible a esta pregunta sería: la vida humana en cuanto “ethos”, en cuanto vida ética. Buscar una “polis” y una “oikía” que estén a la altura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer es el deber infantil de la humanidad que viene.⁹

Ahora bien si desde nuestro presente, miramos la obra de un autor medieval - Anselmo de Canterbury - aparecen huellas de su pensamiento que permiten alojar en el actual espacio cultural otras interpretaciones. Nuestro objetivo es tan solo encontrar signos en su vida y en su obra que justifiquen el “darse vuelta” de una revisión, más allá de las estabilidades conceptuales y metodológicas preexistentes.

La unidad conjunta de ésta es llevada a cumplimiento en una *experiencia de comunidad*, que se manifiesta en modo y en contenido en su *Corpus Doctrinal* cuanto en sus oraciones. Éstas dan forma a un itinerario del alma en donde las sombras del corazón alcanzan su verbo, que no es otro que la reconciliación fraterna.¹⁰

Anselmo fue uno de los tantos viajeros que se pusieron en camino en búsqueda de un Otro. La historia de sus afectos quedó inserta en la memoria: Aosta, Bec y Canterbury. Pero aún el recuerdo de los incesantes conflictos, los odios, las envidias, la venganza, la legítima defensa, la ambición y la codicia, no pudieron lograr que la negatividad de la existencia se convirtiera en una súplica de amor.

1.1: La transmutación de los afectos.

La venganza –*vindicta*– a lo largo de sus plegarias, es recogida en otro contexto y su fuerza semántica, transmutada a otro orden. Una realidad nueva abre luz en la historia de los sentimientos humanos. La negatividad de éstos queda reordenada en la dimensión de la vida. El lenguaje también experimenta una transmutación del sentido, es decir: su con-versión, porque escuchando el impulso que viene de otras zonas entrega su poder al amor del hermano:

Tal es la venganza que en el secreto de mi corazón quiero hacer de mis compañeros, de mis enemigos, de mis cómplices en el pecado. Ese es el castigo que mi alma pide para mis compañeros y enemigos, que nos amemos, y que nos amemos entre nosotros como tú lo quieres y como nos conviene; que así demos satisfacción al buen Maestro por nosotros mismos y los unos por los otros, como a nuestro común maestro, de tal manera que, teniendo la caridad por maestra, obedezcamos en la concordia a nuestro común Maestro por el bien común...¹¹

Tanto en Anselmo como en Agustín de Hipona, está presente este doble movimiento: desde un “otro lado” se cambia la valencia de una fuerza negativa en la medida en que, con una “mirada nueva”, la fraternidad ofrece un suplemento de sentido: *Haga esto el ánimo fraterno (...) que cuando aprueba algo en mí y cuando reprueba algo en mí se contrista por mí, porque ya me apruebe, ya me repruebe, me ama.*¹² Tal experiencia pertenece como posibilidad al lenguaje de los vínculos humanos, y el pasado no puede volverse irrecuperable al menos en este aspecto de la historia humana.

1.2: La comunidad fragmentada.

A la luz de los textos citados más arriba, parece extraño a un tiempo como el nuestro, que la fraternidad pueda ser nueva-

mente una forma de lectura que rescate del medioevo monacal una hermenéutica válida para una sociedad globalizada, y en consecuencia una experiencia vinculante de amor que redima 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 la confesión, *apud Deum*, aún como género literario –al decir de María Zambrano¹³ - tiene su fuerza, pero principalmente su verdad, que abre el espacio para nuevos modos de lectura e interpretación de la historia.

En el *Corpus Spirituale* anselmiano, el lector experimenta la negatividad propia de las pasiones, pero también comulga con la fuerza del traslado al terreno donde el corazón siente la necesidad del mutuo rescate. La semántica del lenguaje no solo transgrede los límites en sentido horizontal sino también en sentido vertical. Se designa la fuerza de una fraternidad como hilo conductor para leer un pensamiento religioso, al tiempo que se mira el *déficit* de una mismidad que necesita otro léxico para decir las experiencias fundamentales. El lenguaje es impulsado por el alma hacia su dimensión creadora, y el corazón hace experimentar en la palabra la hondura y la seriedad de lo profundo. Cuando el autor se nombra como “este pecador tuyo”, reúne en una totalidad expresiva los dos momentos anteriores, asume la “responsabilidad” de lo que pide el corazón y lo que desea su alma. La mediación sustantiva del “pecador”, enmarcada entre los dos pronombres, significa la miseria humana puesta al descubierto ante la mirada del hermano pero confiada y amorosamente entregada al “feliz naufragio” de otro Amor. Sólo desde esta mismidad adquiere seriedad existencial toda posible “transmutación”.¹⁴

1.3: La red abierta de los afectos y los desafectos.

Pero los amigos que acompañan en el andar por la vida, son también aquellos con los que se participa en la discordia, la de “todos los días” que crea la atmósfera de una convivencia sin amor; es el modo en que el mal “hic et nunc” nos reúne también

en la fraternidad de nuestras debilidades. La memoria de las cosas vividas deja una red abierta de afectos y desafectos. El enemigo es aquel que ha dejado atrás la posibilidad de una permanente reconciliación. De ahí que el autor recupera en mucho de sus textos la dimensión vinculante del amor. La *Oración por los amigos* cuanto la *Oración por los enemigos* con las que termina el *Corpus Spirituale*, son testimonio de este “engendramiento ético” de una permanente y constante fraternidad. Si bien es lo que Dios mismo quiere y a nosotros nos es necesario, sin embargo este amor no se cumple en soledad, sino amándonos. De este modo se logra 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, al tiempo que potencia la conciencia de un sentido de la historia.

Por esta razón no permanece al margen la elaboración del perdón, la humildad y la purificación que forman parte del acto de plegaria y del camino de ascenso a Dios. Este presupuesto ético de la oración es la “ambigüedad ontológica” implicada en la relación de lo finito con la trascendencia.

Sin embargo nada sacia el “hambre de Dios” del alma orante. El canto del hambriento expresa una andadura fuera de todos los dominios de la vida; pero “hacia dónde” camina, no se alcanza con las fatigas y los esfuerzos de la noche del alma sino con el Don del Amado. Sólo la rítmica escatológica de la oración mantiene en equilibrio la sombra del mal con el anhelo de participación en la plenitud de un Amor.

La verdad de la vida adviene a la mirada interior que a su vez la conduce hacia lo alto, pero la súplica invierte la dirección y pide que esta mirada sea dirigida hacia lo bajo y por lo tanto la apariencia adquiera sentido en nuestra historia. La *Oratio ad Deum* con la que comienza el *Corpus Spirituale* es tanto un *invocare* ascendente cuanto una súplica a Dios para que se apiade de la historia.

En el corazón humano, donde siempre está en germen la autonomía, el orante airea el clima con la “visión-realizadora” del hombre en la Verdad. Luego la mirada recorre el camino que

desde lo interior va hacia Dios, en actitud de reconocimiento por todo aquello que le ha sido dado. El orante percibe que Dios es radiante apertura de amor del cual hace partícipe a su creatura, y que se vuelve a ella bajo la forma del don y la promesa.

Saber de los límites es una oscura sabiduría que al tiempo que purifica abre los caminos del encuentro. El espíritu mira hacia el límite de su ser ontológico -se podría hablar de una “dilatación ontológica”- y se da cuenta que toda teoría acerca de sí mismo es una mera abstracción frente a un Dios que es su fundamento y cumplimiento. El autor expresa a su modo la familiaridad de estilo que lo une con Agustín de Hipona.

En el esfuerzo por librarse de esta carencia sentida como absoluta se abre a la dimensión de la esperanza, como si desde el fondo del alma, en el límite con la nada de la creatura, brotara un nuevo itinerario. Desde dentro hacia arriba, o bien un arriba que se hace dentro, este “yo orante” pone de manifiesto su constitución que lo vincula con la trascendencia. Una ipseidad no bajo el modo de la sustantividad sino de relación vinculante del hombre con lo Absoluto y de lo Absoluto con el hombre. Es la dialéctica presente en la trilogía que constituyen las *Meditaciones*.¹⁵

2.- Enhebrar el tiempo.

Una cita de Michel de Certeau, cuando se propone la búsqueda de una relectura de la tradición, da forma a un mapa espiritual que en su estilo permite repensar los “itinerarios espirituales” a los que hemos hecho referencia: “la vida religiosa implica -dice este autor- dos elementos complementarios. Por un lado, es un *gesto*; por el otro, un *lugar*. El gesto es *partir*...el lugar es una *práctica comunitaria*.” Y más adelante: “*Partir* significa romper con el encierro para ponerse a avanzar,...preferir a la...instalación la pobreza del viaje. Pero esto no es posible sino juntos, en una *práctica comunitaria*...”Los otros” son nuestros verdaderos viajes.”¹⁶

2.1: El lugar que hace posible la práctica comunitaria.

a) Se trata de un lugar con características epistemológicas

nuevas: una inteligencia que expresa el “sentido de Dios”, y en la que hoy reconocemos (en alguno de sus aspectos al menos) un pensamiento análogo al de ayer.¹⁷ Una razón capaz de conjugar con otras fuerzas del alma y transgredir los límites que impone su natural ejercicio. Una razón que intenta expresar lo más profundo de la vida para poder compartirla con los hermanos. En última instancia el estilo autobiográfico que está detrás de un itinerario del espíritu, obliga a hacer una pedagogía del corazón: del propio y de aquel que se construye en diálogo fraterno. De ahí que se relate en primera persona, y que tenga primacía el testimonio personal como también la desnudez existencial de la propia vida.¹⁸

Por cierto la tradición monacal del medioevo reúne a grandes maestros, en quienes se da un desplazamiento del rigor argumentativo en términos de univocidad hacia la textura abierta de otros lenguajes, y en donde la razón comparte sus certezas con el valor probatorio de otras formas del pensar.¹⁹ Hoy se habla de la partícula *metá* que muestra epistemológicamente la posibilidad de esta función de la razón. Es 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.

b) El *lugar* tiene también su quiebre ontológico: la desmesura de una Presencia ausente y la realidad del mal.

Indudablemente en estos textos hay una marcada presencia de la nada, no como algo pleno, sino justamente sin ninguna plenitud y (a veces) contraria a Dios. Pareciera que el riesgo de una “pura” finitud radica en que ésta pierde su condición de creaturidad, y se convierte en un puñado de existencia que no invita a ningún riesgo sino tan sólo a la desolación. Son experiencias en donde lo finito por reivindicar para sí todos los derechos, queda ontológicamente sin ninguna intensidad. Ciertamente en la vida de estos monjes, la “noche oscura” como posibilidad que ante la existencia desolada el corazón se “tiente” con un acto de desesperación, que es también de rebeldía, da lugar con una fuerza especial, a la súplica, que es sin duda una gracia. Porque lo te-

rrible del mal es que ni tan siquiera subsiste el anhelo religioso del hombre, es lo helado sin más.

c) El *lugar* tiene también su matiz antropológico: allí habita y allí está siempre partiendo el hombre con sus sombras y sus secretos.

Hay señales que orientan el ejercicio meditante hacia un más allá, incluso de la muerte: una ontología del debilitamiento pareciera revelar las fuerzas transunívocas de la razón²⁰. Tal forma de existencia, lejos de ser estática, constituye el referente ontológico de esta nueva lógica del pensar. Pero de la misma manera que la función metá exige un debilitamiento de la razón discursiva, el estado metá exige una actitud contemplativa diferente. La idea de tránsito²¹ que esta supuesta en esta partícula, llevada a sus últimas consecuencias, se corresponde con la cuestión de la muerte, en tanto que la vida humana puede o no ser conservada dentro de la existencia universal. Justamente el aspecto de tránsito conlleva la vinculación y por lo tanto la espera de la completitud con la figura del hombre de eternidad. Es en este contexto donde habría que plantearse si tiene sentido la situación ética de autoenjuiciamiento; o si más bien habría que dejar de lado el modelo inquisidor para dar lugar a la esperanza de una patentización propia de la gloria. El juicio, donde la razón en su deseo de verdad recobra la confianza que había perdido con la soberbia de la desmesura, pasa a ser el último acto de “plenitud humana”.

2.2. El gesto de partir.

Todo itinerario espiritual, tiene su historia y cada uno de nosotros la reescribe cuando descubre en ella su por-venir.

a) El privilegio de la “experiencia”.

Todo lenguaje de oración 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. Cada 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. 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” cuanto exigencia de tránsito. En este juego de todo y parte se desarrolla un itinerario espiritual. 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*.

En toda pedagogía del espíritu es posible descubrir ese “estilo” que como cualidad originaria afecta a una ontología del alma; más aún, es posible encontrar un camino abierto “entre el pensamiento y la plegaria”, “entre la obra y la vida”, “entre el estilo que surge de la creatividad de la vida y el método”; y así asegurándose las bases de la razón puede el alma elevarse sobre sí misma y la verdad resplandecer no sólo como exactitud de un concepto sino como fuerza y plenitud de una existencia que sabe de la armonía profunda de la eternidad y el tiempo. Tal vez el olvidado *pulchrum* sea el único capaz de esta síntesis.

b) El desasosiego del lenguaje.

La tensión entre *lenguaje* y *misterio* muestra una “transparencia móvil” del lenguaje de la razón, que permite hacer girar la palabra más allá de sí misma en dirección a un Otro. Sin embargo, no se trata de oponer “razón filosófica” y “experiencia religiosa” sino que a la luz de un vínculo más profundo el lenguaje religioso revela particulares registros al pensamiento filosófico. La estructura dialógica de una plegaria significa que late en el centro mismo del acto cognoscitivo la experiencia de un nosotros; en el pronombre personal en primera persona, reiteradamente usado, vibra la comunidad. El yo de la plegaria es una universalidad que se revela en lo individual y al mismo tiempo se abre a una tensión de universalidad comunicable. El yo es dentro de una red universal que el lenguaje pronominal en plural la expresa solo de lejos. La incorporación del fragmento a la totalidad está aquí presente. En la intencionalidad de un nosotros y la sucesiva realización de éste, cada vez que el orante dice “yo” descansa una cosmología de raíz metafísica y una ética dispuesta a aceptar a nuestro lado los extraños caminos del

hermano, un nosotros que respeta su morada en el más profundo sí mismo.

Las cuestiones planteadas como dificultad en las relaciones gramaticales tienen su resonancia más íntima en el campo de la Antropología y de la Ontología. El estilo unívoco de pensar obstaculiza la comprensión, en cambio el respeto por los “modos” posibles del significar da una amplitud al pensamiento que libera de los límites y es capaz 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 lingüísticos hay lecciones de medida que sirven al destino humano. De ahí la posibilidad de ciertas reorganizaciones de la verdad:

Por ejemplo el lenguaje de ficción el que muestra la posible perversión de la especie, la expresión de un rostro que no siendo humano maneja, sin embargo, la “gramática” humana.

Sin duda algo extraño siempre puede emerger como posibilidad desde el conjunto vital del hombre y ganar de ese modo una vida aparente. Porque existe el riesgo de sucumbir al impulso de fuerzas extrañas cuya sola amenaza hace más próximo el peligro de lo demoníaco. Habría que pensar por ejemplo en el lenguaje que desarrolla el personaje de Tolstoi en “La muerte de Ivan Ilich”.²²

La posibilidad de transgredir, en la medida en que afecta al lenguaje humano, produce también confusión en la naturaleza de éste. “Babel” es una posibilidad intrínseca al habla. 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, 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 refiere a un lugar en el que se puede entrar aún 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. Tal vez el hombre

debe expiar con la menesterosidad de su trabajo hermenéutico, lo que falta a la soberbia de su desmesura.

c) En lo que respecta al gesto de partir como camino autobiográfico, la figura en Cruz es el vértice sistemáticamente necesario para su comprensión. Ella es requerida como recurso hermenéutico para la mejor organización de un itinerario espiritual.

Ciertamente, la existencia en oración significa en algún sentido un descenso y un asumir lo que éste lleva consigo. Por eso el estilo no es tan sólo un método para pensar, sino un encuentro grávido de experiencia que limpia el corazón de las especulaciones prometeicas.

El Misterio que desborda verticalmente al lenguaje no puede reposar en su gloria a causa de la deshonra del mal. De ahí que inicie el camino visible de la historia (línea horizontal) hasta alcanzar su belleza suprema en la figura de un Amor sacrificial. También la reconciliación fraterna abre camino para nuevas búsquedas de “este partir”. 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 lo plenifica también llama más allá de sí mismo. 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. Una afirmación del yo, que al tiempo que muestra la infinitud de la soberbia, hace al hombre libre de toda sospecha. Esa 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 itinerario espiritual de un hombre. Ellas son la experiencia de la verdad y la experiencia del amor.

Ambas constituyen una cualidad ontológica esencial. Se trata de “saber pensar” y “aprender a habitar”, es decir un compartir la Verdad en el Amor. 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 Algo que no es del tiempo pero en el que están contenido todos los tiempos. Verificado como lenguaje en el medio temporal histórico tiene sin duda algo de eterno.

Puede afirmarse que la plegaria enhebra el lenguaje de la vida. Desde las profundidades abismales del corazón surge la experiencia de la *noche*. Ésta está presente como trasfondo en todo lenguaje orante y constituye el suelo doliente sobre el que se apoya. Sólo la imagen del amor ilumina la noche del alma. Pero no se trata de un crescendo de lo negativo, sino de un ir haciéndose luminosa la oscuridad a causa de la irradiación de los afectos que llevan la sombría realidad del mundo al gesto supremo de la Misericordia Divina.

Por eso a la experiencia de la noche, el pensamiento aporta su propio lenguaje: la *función metá*. Ella significa con propiedad la esquemática de la mediación, presente en todo lenguaje itinerante. “Formalmente” hablando aún el amor de Dios queda sujeto a los rangos de la mediación.

Para la razón resulta difícil conciliar y conciliarse con todos los lenguajes del alma. Sin embargo, puede afirmarse que hay una ascesis racional elaborada a través del tiempo que le hace posible habitar un universo éticamente diferente, en cuya profundidad rezan las fuentes de la vida que habrán de nacer.

A modo de conclusión: ***Meta-morfosis del peregrino.***

La cuestión de si es posible restablecer renovadamente la experiencia de lo esencial y su posible continuidad, invita a pensar en ciertas cuestiones lingüístico-gramaticales que completan la perspectiva ofrecida por la tradición. Si como afirma Wittgenstein, las determinaciones ontológicas que nos es dado efectuar sobre la realidad dependen en última instancia de las determinaciones gramaticales, con la consiguiente imposibilidad de acceder a la realidad por vías no lingüísticamente mediadas, la pregunta por una esencia absoluta inmutable está ligada

inexorablemente a nuestra manera de hablar. Wittgenstein no niega la tesis de un mundo extralingüístico, pero asume como producto de la actividad lingüística ciertas afirmaciones que se presentan como “necesidades metafísicas”. Necesidades que no serían más que reglas gramaticales que regulan el uso de las palabras sin que dichas referencias apunten a ninguna centralidad.²³

En conclusión estas cuestiones lingüísticas y sus implicancias onto-epistemológicas dan un especial contexto a la cuestión del sentido en la tradición y su posibilidad de configurar la actualidad cultural.

Ciertamente la mirada histórica reconoce que su búsqueda ha oscilado de forma asimétrica, entre la fascinación por esta unidad y el buscado rescate de lo múltiple. Hoy en cambio estaríamos frente a la revalorización de una *sensibilidad* más atenta a la multiplicidad y diversidad de la experiencia, y en especial del vínculo fraterno que la tradición ofrece como forma ineludible de verdad, más que abocados a la búsqueda de una esencia inmutable basada en el viejo ideal de la simplicidad ontológica.

En esta línea resultan importantes las propuestas de Stanislas Breton cuando para justificar el uso ambiguo de términos como sentido y sensibilidad recurre a elementos preposicionales de la gramática que muestran: por un lado la esencial movilidad del lenguaje, por otro su referente ontológico, sin el cual el lenguaje cesaría de ser tal.²⁴ Los juegos preposicionales como *ser-en* y *ser-hacia* permiten un reagrupamiento de los sentidos y del sentido que supera toda división entre sensibilidad e inteligencia. Los avatares epistemológicos de esta duplicidad significativa están detrás del dualismo platónico que ha caracterizado a cierta línea de pensamiento.

Breton afirma en otro de sus textos que si bien la filosofía no puede permitirse una dispersión semántica que acabaría por enumerar los diversos sentidos de una expresión como lo hace un diccionario, sin embargo porque toda multiplicidad participa de lo uno, debe decir “esto uno” en el lenguaje de todos, debilidad congénita y recurso de libertad. De estas palabras de lo co-

tidiano, los más pobres como son los sincategoremáticos, tienen el privilegio, a diferencia de la sustancia, de indicar un sentido de orientación, fuente lejana de sentido en una semántica.

Para Breton la filosofía ha olvidado largo tiempo a estas partículas heredadas de los griegos, en especial de Aristóteles y de los neo-platónicos, y que sin embargo merecerían una atenta reflexión en vista de la cuestión del sentido y de su impacto crítico en el interior de la filosofía.²⁵

La instauración del sentido no sólo se juega en la línea horizontal-histórica que enhebra causalidad y acontecimiento, sino también entre un sentido que se presenta con trazos de inteligibilidad y un fragmento que se muestra en su contingencia, en su indeterminación y a veces en su desorden. De ahí que el pensar filosófico ya no estaría determinado por una esencia prometeica, orientada a la construcción de sistemas y fundamentos seguros, sino interesado en cultivar la apertura teórica hacia lo que se devela y la sensibilidad moral hacia cuanto nos solicita. Por algo en este tiempo del mundo los actos de identidad por excelencia son la receptividad, la disponibilidad y la acogida. Todo esto acompañado por la ácida conciencia de que en el tiempo de una vida humana no es posible conseguir la síntesis de una existencia de hecho con sentido, y que hemos tocado el final de todo posible reconocimiento en la inmanencia de la historia de un sentido unitario.

Sin embargo es posible mantener en pie el planteo del comienzo del milenio sobre la esperanza de que el debilitamiento del ser, dejando tras de sí la violencia que acompaña al pensar del Fundamento y del Origen, desarrolle una piedad y una solidaridad capaces de hacer del mundo un hogar efectivamente más habitable: genuino espacio de una ontología pluralista en un marco global dinámico sin alineación ni explotación, dispuestos a asumir la contingencia de lo propio, incluidos nuestros valores, así como su carácter transitorio y maleable, dispuestos a instalarnos en la duda y cultivar un pensamiento que no lo es por exclusiones, sino por alternativas. Y sobre todo una nueva disposición a la solidaridad, entendida ésta como cooperación

racional desde la libertad individual.

Hablar hoy en términos de “esencia inmutable” en una cultura de movilidad permanente es casi un sin sentido o una cualificación de lo real difícil de sostener, lo cual no quiere decir que no exista un equivalente lingüístico significativo que permita pensar en términos de una cierta inmutabilidad aún dentro de un horizonte de movilidad histórica. Tal vez sea la experiencia de Dios, leída especialmente desde los *Itinerarios Espirituales*, la que muestre de una nueva forma el eterno presente de una Presencia. Esta queda encubierta en nuestros vínculos fraternos, en un estilo entre los hermanos que puede acompañarnos en una forma social con tan escasas inmutabilidades; y tan compleja y difícil de enfrentar en su violencia y en su pobreza.

Nuestro paisaje mental en un mundo globalizado es el fondo sobre el cual se plasma nuestro conocimiento histórico, pero no solo con los hombres de ayer, sino que la simple y “no tan simple” mediación de los otros, hoy es, más que nunca, la condición de acceso a la alteridad del pasado.

NOTAS

- ¹ Hermann Broch, *La muerte de Virgilio*. Versión de J. M. Ripalda sobre traducción de A. Gregori. Alianza Editorial, España. 2007; p.551.
- ² Zygmunt Bauman, *Vida Líquida, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. PAIDÓS, Bs. As.2006; p.12
- ³ El texto aparece citado por Hugo Mujica en su libro *Lo naciente. Pensando el acto creador*. Editorial Pre-Textos. Madrid. 2007, pág.13
- ⁴ Michel de Certeau, *La Fábula Mística. Siglos XVI y XVII*. Trad. Jorge López Moctezuma. Universidad Iberoamericana, México, 2004, pp 12 y ss.
- ⁵ Nos es imposible por razones de espacio hacer una descripción de

los personajes y de la pintura del Bosco tal como lo hace Certeau en la obra citada más arriba, pero ciertamente las tres figuras muestran este quiebre histórico que hace imposible pensar una tarea de pensamiento filosófico con razones de inteligibilidad no discontinuas. Los tres ejemplos corresponden a la pág. 46, 54 y 65 respectivamente.

- ⁶ Para una mayor explicitación de estas formas metodológicas arriba citadas, ver Eduardo Briancesco, “Cómo leer hoy textos Medievales” en *PATRÍSTICA ET MEDIAEVALIA*. 1988. Bs.As. Vol.IX.
- ⁷ Jorge Luis Borges, *El libro de arena*” en Obras Completas III. EMECÉ Editores. Barcelona. 1996, pp.11 y ss.
- ⁸ La hermenéutica del cuento borgeano ocupa a Peter Sloterdijk en su obra *Venir al Mundo, Venir al Lenguaje*. Ed. Pre-Textos. Valencia 2006, pp.35 y ss.
- ⁹ Giorgio Agamben, *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo, Bs. As. 2004; pág.222
- ¹⁰ Un ejemplo paradigmático es la *Oratio pro inimicis* en la cual la fraternidad es la fuerza de reconciliación con el enemigo, ver *L’oeuvre de S. Anselme De Cantorbery*. Les Éditions Du Cerf, París 1988, pp.394 y ss.
- ¹¹ El texto pertenece a la *Oratio pro inimicis*, pero la traducción para facilitar su lectura, ha sido tomada de las *Obras Completas de San Anselmo*. T.II. BAC. Madrid. MCMLIII. pág. 413
- ¹² San Agustín de Hipona, *Confesiones* en *Obras de San Agustín*. T.II BAC. Madrid MCMLXXIV. L. X, cap. IV,5
- ¹³ María Zambrano, *La confesión: género literario*.Edic. Siruela. Madrid 2004
- ¹⁴ Dominique Millet-Gerard, *Anima et Sagesse*. Éditions Lethielleux. París. 1990.
- ¹⁵ *Meditationes* en *L’oeuvre de S. Anselme de Cantorbery* . T. 5 pp 400 y ss.
- ¹⁶ Michel de Certeau, *La debilidad de creer*. Trad. Víctor Goldstein. Ed. Katz. Bs.As. 2006, pág 28-29
- ¹⁷ Ver el artículo de Burcht Pranger: “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*. Spicilegium Beccense II, Édit. du CNRS, Paris, 1984.

- ¹⁸ Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, ÉPIMÉTHÉE, PUF. Paris 1993. Especialmente interesante para nuestra cuestión es el apartado dedicado a S. Agustín, pág.28 y ss.
- ¹⁹ Para la clarificación de estas cuestiones, ver el libro de G. Vattimo, *Creer que se cree*. Paidós, Bs.As. 1996. Igualmente el artículo de Eduardo Briancesco: "San Anselmo: cuatro lenguajes cristológicos" en *Presente y futuro de la teología en la Argentina, Homenaje a Lucio Gera*. Edit. Paulinas 1997, Bs.As. pág. 348 y ss.
- ²⁰ Cf. J. Greisch *La Fonction Meta dans l'espace contemporain du pensable*. Institut Catholique de Paris. Faculté de Philosophie, 17 Beauchesne, Paris. 1996.
- ²¹ Cf. Stanislas Breton *Deux Mystiques de l'exces : Surin et Maître Eckhart*. Les Éditions du Cerf. 1985. Cap. III: Transit: "Oportet Transire".
- ²² León Tolstoi, *La Muerte de Ivan Ilich*. Trad. José Laín Entralgo. Ed. Salvat. España. 1969. Se ha publicado en *Communio*, Rev. Católica Internacional, un comentario a este texto de Tolstoi con motivo de las nuevas cuestiones sobre la muerte y el morir. El artículo pertenece a Jan-Heiner Tück "Irrupción de la verdad en el umbral de la Muerte. Sobre la muerte de Iván Ilich, de León Tolstoi" en *Communio*. Año 12 – N°1- Otoño del 2005. pág.25-34
- ²³ Jacobo Muñoz, "La Pluralidad de los Mundos" en *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Mínimo Tránsito. Machado Libros. Madrid. 2002, pp.435 y ss.
- ²⁴ Stanislas Breton, *Poétique du sensible*. Les Éditions du Cerf 29, bd Latour-Maubourg. Paris 1988
- ²⁵ Stanislas Breton, *Causalité et projet*. Presses Universitaires de France. Paris 2000. También del mismo autor, "De l'usage philosophique de quelques particulares" en *Revue Philosophique de Louvain*. Tomo 80. N° 45. Février 1982, pág. 64 y ss.

María Raquel Fischer es Investigadora del CONICET y se desempeña en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. E-mail: diezfischer@ciudad.com.ar

Recibido: 10 de febrero de 2008.

Aceptado para su publicación: 10 de mayo de 2008.