

UNDE VENIT MALUM IN ANGELUM, QUI BONUS ERAT. HERMENÉUTICA DE DOS TEXTOS ANSELMIANOS¹

María Raquel Fischer

CONICET. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Argentina)

RESUMEN

El artículo tiene en cuenta dos breves textos anselmianos: el penúltimo capítulo de su libro *De Casu Diaboli* el cual pertenece al Corpus Doctrinale y la *Oratio ad Sanctam Crucem* que forma parte del Corpus Spirituale. Si bien ambos textos suponen una cierta familiaridad con las obras de S. Anselmo, el lector puede encontrar una continuidad temática que le permite remitir el absurdo de la existencia determinada por el fatalismo del mal a la severidad postrera del amor de Cristo en la cruz. El camino se agrava porque aún está vivo para el creyente el recuerdo de una Edad Media para la cual la Revelación constituía la garantía de la verdadera humanidad. Sin embargo el pensador contemporáneo a pesar de la angustia de los caminos, puede encontrar una altura y claridad que le patenten la genuina realidad del mundo. Tal es la intención que subyace en la hermenéutica que ofrecemos de estos textos.

Palabras claves: Poder, querer, libertad, adoración y gloria.

ABSTRACT

Unde venit malum in angelum, qui bonus erat. Hermeneutics of two Anselmian texts. The article takes into account two short anselmian texts: the penultimate chapter of his book *De Casu Diaboli* which belong to the Corpus Doctrinale and the *Oratio ad Sanctam Crucem* which is part of the Corpus Spirituale. Even though both texts imply a certain familiarity with the work of Saint Anselm, the reader can find a thematic continuity that allows him to refer the absurdity of the existence determined by the fatalism of evil to the severity of the love of Christ on his cross. The road becomes even worst because for the believer, the memory of a Middle Age to which the Revelation was the guarantee of the true humanity is still alive. However the contemporary thinker, despite the narrowness of roads can find a height and clarity that demonstrate the genuine reality of the world. Such is the intention behind the hermeneutics of these texts that we offer.

Key words: Power, to want, freedom, adoration and glory

El enunciado de este artículo corresponde al penúltimo capítulo (XXVII) del libro de San Anselmo, titulado: *De Casu Diaboli*. Su análisis ocupará tan solo la primera parte de nuestro

1 Este artículo es el resultado de un trabajo de investigación iniciado en el Centro de Estudios Medievales de la Universidad de Buenos Aires y continuado en la Academia Nacional de Ciencias, en el Centro de Estudios Filosóficos «Dr. Eugenio Pucciarelli», en el marco del proyecto PIP CONICET N° 5042/05. La autora es especialista en la obra de Anselmo de Canterbury, en especial en el *Corpus Spirituale*. Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Perteneció al CONICET y desempeña sus tareas en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Culminó sus estudios con un tesis doctoral titulada: «La búsqueda de Dios, entre el pensamiento y la plegaria», defendida en la Pontificia Universidad Católica Argentina.

trabajo para dar lugar en la segunda al análisis de la cuarta oración del *Corpus Spirituale*, dedicada a la Santa Cruz. Dos motivos nos han llevado a este análisis conjunto. El primero es celebrar con alegría los novecientos años de su estar definitivamente en la casa del Padre. El segundo se refiere a una cuestión temática: mostrar cómo la cuestión del mal queda ordenada al misterio del amor de Dios que se manifiesta en la presencia redentora de Cristo en la Cruz. Ambos textos reflejan una imagen de los misterios profundos de la vida que sostienen a ésta por debajo y por encima de ella. El proceso metodológico no puede ser otro que el que comprometió al monje Anselmo en aquel trabajo creador que reconstruye la existencia dándole la forma de lo que piensa, y la comprensión de sus combates espirituales por plasmar la realidad en consonancia con aquel Dios santo y vivo del Antiguo y Nuevo testamento, que opera en la más silenciosa intimidad y a la vez en la inmensidad de la historia.

INTRODUCCIÓN

La cuestión del mal tiene una larga itinerancia histórica, producida por la búsqueda de un sentido a su inherente sin-sentido. En la Edad media, y más especialmente en el medioevo monacal, no es de fácil localización: en primer lugar los textos lo niegan al decirlo, es «nada»; o bien si le dan un lugar, buscan exorcizarse, por ejemplo «De Malo»... «De Bono»²; sin embargo, él mismo se identifica como una sombra dejada por racionalidades porque «sabe bien» que su sola presencia desorganiza cualquier texto.

Se podría afirmar como lo hace Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, respecto de la mística: «*Sentimos que aún cuando todas las cuestiones científicas posibles hubieran sido resueltas, nuestro problema no se habría tocado para nada*». Somos viajeros itinerantes, y todo hombre lleva la misteriosa herida de la radicalidad del mal.

Sin embargo, a través de Cristo puede apelarse del curso inmediato de los acontecimientos, aún de la ruina más negra, al sentido oculto de la conducción divina. En Cristo, Epifanía del Dios invisible, no desaparece la grandeza de la obra creadora sino el absurdo de la existencia determinada por el fatalismo. Por eso hemos querido referir la cuestión del mal al misterio insondable del Amor Divino. Tal es el sentido que tiene en este artículo la *Oratio ad Sanctam Crucem*.

De ambos textos se han tenido en cuenta los aspectos histórico-críticos cuanto sistemáticos, pero en este caso el desarrollo se centrará en una hermenéutica más detallada de los mismos. El primero está tomado de la trilogía del *Corpus Doctrinale* anselmiano; en cuanto al segundo pertenece al *Corpus Spirituale*.³

1. LA CUESTIÓN DEL MAL: UNA ACCIÓN CON «SABOR» A PLEGARIA

El capítulo comienza con una interrogación del discípulo que muestra su preocupación por contestar al *insipienter* (necio) sabiamente. Aunque el mismo discípulo juzga que la pregunta es «necia», sin embargo trata de tener la sabiduría necesaria para responder correctamente: *Quippe non semper facile est insipienter quaerenti sapienter respondere*.

2 Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae. De Veritate* T.I y T.II. Ediciones Marietti. Italia 1964.

3 La trilogía anselmiana está constituida por el *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* y el *De Casu Diaboli*. Para este último texto se tendrá en cuenta la edición bilingüe latín castellano de las *Obras Completas de San Anselmo*. BAC. Madrid MCMLII. Pág.577. También se cuenta con la edición francesa de *L'oeuvre de San Anselme de Cantorbéry*. T.2 Les Éditions du Cerf. París 1986. En cuanto a la «Oración a la Cruz» se tendrán en cuenta las dos ediciones citadas para el texto del *De Casu Diaboli*. En la edición BAC. corresponde al T.II, pág 301-304. En la edición francesa corresponde al T.5. Les Éditions Du Cerf. París 1988. Pág.270-273.

En otros términos, la fisura del mal ha desestructuralizado también al lenguaje como un «índecible» que obliga siempre a ser redefinido. Por otro parte, el discípulo implícitamente es llevado por una voluntad obstinada en descifrar el secreto del mal en el origen del tiempo.

1.1. El recinto argumentativo de la cuestión planteada

Aquí comienzan las angustias del discípulo: *Quaero igitur unde primum venit malum quod dicitur iniustitia sive peccatum in angelum qui factus est iustus? (¿De dónde vino el primer mal, que se llama injusticia o pecado, en el ángel que fue hecho justo?)* Con esta pregunta formulada casi al final del libro (no olvidemos que se trata del penúltimo capítulo) verifica el papel decisivo que representa la exigencia de rigor respecto de un «hecho pasado», pero que hizo para siempre imposible una continuidad no-fragmentada de la historia humana.

El maestro contesta con una pregunta que parece descontextualizar la interrogación del discípulo: *Dic tu mihi unde venit nihil in aliquid? (¿Dime tú de dónde viene la nada a algo?)* Los dos términos usados por el maestro *nihil* y *aliquid* son nuevamente los términos de una alteridad lingüística, que bajo el signo del asombro, carga la cuenta en los trascendentales de la metafísica.

A lo que el discípulo, aún sin abdicar de sus vacilaciones, responde: *Nihil nec venit nec recedit. (La nada ni viene ni va).*

La respuesta del maestro es acompañada por una cierta «indiferencia» respecto de la gravedad de la cuestión planteada, pero haciéndole notar que puso la pregunta en un lenguaje «moral», que por lo menos, matiza la cuestión estrictamente metafísica: *Cur ergo quaeris unde venit iniustitia quae nihil est? (¿por qué preguntas de dónde viene la injusticia que no es nada?)*

Ciertamente, el lector se da cuenta de que el maestro no ha olvidado la primera puesta en escena del mal al comienzo del capítulo: nombrándolo primero como injusticia y luego como pecado. De ahí una cierta ingenuidad en la respuesta del discípulo: *Quia quando iustitia inde recedit ubi erat, dicimus accedere iniustitiam. (Porque cuando la justicia se aparta de allí de donde era, decimos que entra la injusticia).* El trabajo del discípulo está en reconquistar para el mal el viejo relato de injusticia y pecado; y juega con un desplazamiento de lugar, tal como si dijera «si alguien se va de donde está o se aparta de allí donde estaba, entra lo que no estaba».

Pero en la frontera entre el «querer saber y la ficción» se muestra la debilidad argumentativa del discípulo.

Por eso el maestro se mueve más bien en el orden de las precisiones y no da diagnósticos definitivos, sino que reconquista un lenguaje que haga posible pensar la cuestión sin condenar «a priori» el objeto: *Dic ergo quod magis proprie et apertius dicitur, et quaere de abscessu iustitiae. Siquidem saepe apta interrogatio expedit responsionem, et inepta reddit impeditiorem. (Di, pues, lo que se dice con más propiedad y claridad, y pregunta por la ausencia de la justicia. Porque con frecuencia una interrogación recta facilita la respuesta, y una inepta la obstaculiza.)*

1.2. Las regiones que se separan por la frontera del mal

El discípulo reformula la pregunta: *Cur ergo recessit ab angelo iusto iustitia? (Por qué se apartó del ángel justo la justicia?)*. La cuestión ya no es entre el binomio justicia-injusticia, sino más bien en un movimiento de desplazamiento que sufre la figura del ángel justo a causa de la injusticia que invade, aún en aquel origen, como la nube negra de la historia.

El maestro no tarda en responder a la pregunta del discípulo, corrigiéndolo con fina precisión pero no sin preocupación: *Si proprie vis loqui, non recedit ab eo, sed ipse deseruit eam volendo quod non debuit. (Si quieres hablar con propiedad, no se apartó de él sino que él se*

apartó de ella, queriendo lo que no debía) Hay aquí dos verbos latinos claves para la interpretación del texto: *non recedit* y *deseruit*; el primer verbo le quita responsabilidad a la justicia como sujeto de la acción, porque no es ella quien ha abandonado al «ángel bueno» (*ab eo*). Contrariamente es él el que la abandonó (*deseruit*). De ahí que se pueda afirmar que el ángel le inflige a esta virtud, la cual solo debía dar lugar a una exigencia de palabras y actos justos, una herida que lo deja prisionero de su propio acto: *volendo quod non debuit*

Sin embargo el discípulo no presta atención ni al *voluit* ni al *debuit*, y pregunta con cierto descaro: *Cur deseruit eam?* (*¿Por qué la abandonó?*). Aunque sabe bien que el abandono nunca es gratuito; que las peregrinaciones pueden tener en su origen un «orden corrompido», una herida inseparable de los teatros del mundo.

En la respuesta del maestro se deja oír una argumentación que todavía habla: *Cum dico quia volendo quod non debuit illam deseruit, aperte ostendo cur et quomodo illam deseruit. Nam ideo illam deseruit, quia voluit quod velle non debuit; et hoc modo, id est volendo quod non debuit illam deseruit.* (*Cuando digo que la abandonó queriendo lo que no debía, demuestro claramente por qué y cómo la abandonó porque quiso lo que no debió querer, y de este modo la abandonó, es decir, queriendo lo que no debió*).

1.3. El desierto de la desapropiación

La respuesta del maestro a través de sus dos expresiones verbales —*voluit quod velle non debuit*...o bien *volendo quod non debuit*— explica esa identidad que se extingue por un querer no debido, y que deporta a la desapropiación en un desierto no querido.

La pregunta obligada del discípulo *Cur voluit quod non debuit?* (*¿por qué quiso lo que no debió?*) hace recaer el *cur* interrogativo sobre el *voluit*, y de este modo abre el querer del ángel a recovecos laberínticos: si no debía querer, ¿por qué entonces quiso?

Con la respuesta del maestro entra en escena un espacio de múltiples aspectos que anticipan la resolución del capítulo: *Nulla causa praecessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit* (*ninguna causa precedió a esta voluntad, si no es porque pudo querer*). Tres términos tratan de organizarse en la respuesta: *Nulla causa*, *hanc voluntatem* y *velle potuit*. La expresión «Ninguna causa» inagura una creatividad léxica que deja a la voluntad desamparada de razones. A pesar de todo *hanc voluntatem* hace una suma lingüística a través del *praecessit*, y deja así una herencia que se ha vuelto para siempre incomprensible.

Finalmente hay dos intervenciones más del discípulo y dos del maestro, una de las cuales pone punto final al capítulo:

En la penúltima intervención del discípulo, éste pregunta *An ideo voluit quia potuit?* (*¿Quiso precisamente porque pudo?*) Como si dijéramos: ¿es posible que haya sucedido todo lo que sucedió tan sólo porque *pudo* y lo que quiso como objeto de ese querer era *no-debido*? Cosa extraña diríamos hoy; el trabajo de los pensadores sobre la cuestión del mal se ha vuelto equívoca por los avatares de esta historia.

Sin embargo, el maestro exorciza el término, y le responde: *Non, quia similiter velle potuit bonus angelus, nec tamen voluit. Nam nullus vult quod velle potest ideo quia potest sine alia causa, quamvis nunquam velit si non potest.* (*No, porque igualmente pudo querer el buen ángel, y, sin embargo, no quiso, pues nadie quiere lo que puede querer porque puede, sin otro motivo, aunque nunca quiera si no puede.*)

El discípulo casi indignado le vuelve a preguntar: bueno entonces por qué quiso, si la razón no es porque pudo? *Cur ergo voluit?*

A lo que el maestro responde: *Non nisi quia voluit.* Con esta primera parte de la respuesta, se torna decisiva la fuerza causal del *quia*: Entre la última pregunta del discípulo y la primera parte de la respuesta del maestro, se construye la famosa frase: «*Voluit /quia voluit*». El reconocimiento de un juego esencial que termina en una experiencia diabólica; o

bien en la transformación de la fórmula de Johannes Scheffler el Silesius *La rosa florece porque florece*.

Una acción enigmática pero imborrable en los comienzos del tiempo, dio forma a un modo del querer que implicó para siempre una circularidad inmanente al propio acto, dejando de lado toda alteridad que aún en la culpa, compartiera la responsabilidad del acto. El instante que lo hizo posible sigue siendo el *a priori* desestructurante de toda racionalidad histórica.

2. EL LUGAR DE LA CRUZ⁴

El texto que nos ocupa en esta segunda parte, remite al menos por el orden de publicación, a las tres oraciones anteriores, y constituye con ellas una unidad de sentido respecto del cual este trabajo es sólo el testimonio de pertenencia a esa intimidad textual, hoy imposible de clarificar por nosotros, al menos en su debida exigencia.⁵

En Anselmo estaba presente sin duda, el significado histórico que la cruz tiene para el mundo cristiano.

Desde un comienzo la invocación abre a un hecho fundacional no explicable por la pura presentificación de la figura. La variabilidad de los tiempos verbales muestra una historicidad inmanente al texto,⁶ porque se percibe que se trata de una figura de destino por cuanto refiere a lo ya sido, y de una figura de fianza por cuanto testimonia en la forma sensible, lo que habrá de venir.

El elemento visionario tan propio de la configuración del mundo medieval tiene que haber desempeñado un papel decisivo en la historia genética de esta oración. Una visión en donde el que rezaba era también un peregrino de la palabra a través de la figura. Sin duda el texto anselmiano hace presente una totalidad de sentido, una forma prototípica en donde el misterio de la diversidad de la existencia se expande en ella y al mismo tiempo se concentra. La dimensión del ser y del suceder coinciden en la contemplación verbalizada del símbolo de la cruz. El uso simultáneo de las dos preposiciones latinas *in* y *per* señalan en dirección de esta coincidencia.

El lenguaje orante aquí presente revela un espacio sagrado, un ámbito que sólo por esta figura se pone al descubierto. Espacio mediador entre lo divino y lo humano. El *Deus-Homo* de la cristología anselmiana alcanza en la cruz su forma objetiva. La realidad del mal dejó abierta la posibilidad de una nueva «praxis divina» y de una historia venidera impregnada de misericordia; y la cruz es el signo visible que restaura la relación con Aquel que entrega permanentemente el privilegio de existir.

De ahí que la lectura de este texto cumple en el lector la función de exorcisar la inquietud que engendra la «locura» del mal.

2.1. La intención evangélica en la verdad de un símbolo histórico

En cuanto al análisis del texto, se puede afirmar que tres verbos constituyen el centro gramatical del primer párrafo (r. 3-11). *Adorar* y *venerar* son verbos de recogimiento e interiorización que se corresponden con la experiencia de lo Santo. El espíritu de reverencia íntima ante la presencia de Dios tiene en estas formas verbales su expresión adecuada. Sin embargo el *glorificar* que acompaña, recorre un camino que va desde los «hombres debidos» al gozoso reco-

4 Cf. «*Orationes sive Meditationes*», op.cit. Pág. 270-272.

5 Las tres oraciones a las que se hace referencia son: *Oratio ad Deum, Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere, Oratio ad accipiendum corpus Domini et sanguinem*.

6 El camino queda indicado a través del uso de los verbos en pasado y en tiempo presente.

nocimiento de la excelcitud de la figura en cruz. En ella el espíritu es «arrebataado» y «elevado» al ámbito de lo inaccesible, y se expresa en un cántico de alegría que rebasa toda medida humana. Parecería que el *glorífico* surge sólo en aquellos momentos en que el hombre toma conciencia de que su nostalgia infinita tiene también figura adecuada. La interioridad adorante y la exterioridad glorificante se encuentran paradigmáticamente en la «severidad amorosa» de este símbolo sagrado.

Esta trilogía verbal abre a su vez a dos direcciones: lo que antecede, que comprende el espacio textual entre la invocación inicial y los núcleos verbales, y lo que le sigue: desde estos a la trilogía invocativa con la que finaliza el párrafo.

Lo que antecede es sin duda el espacio-tiempo abierto por la memoria. El «Sancta crux» cumple como forma lingüística inicial la vinculación entre el hecho originario al que el símbolo refiere y la presencia icónica de la eternidad en el tiempo «en» y «a través» de este símbolo. A la invocación sigue una estructura proposicional adjetiva que hace de enlace entre aquella cruz y la Santa cruz del presente orante. De ahí que se puede afirmar que la gramática, acompañada por la fuerza semántica de la palabra, remite a la cruz como «espacio sagrado», como aquel paisaje que ilustra el lugar de la redención humana. El texto quiebra el silencio abismal de esta figura mostrando en el juego pendular de las preposiciones latinas

—*per quam (...) in qua (...) a morte aeterna (...) ad vitam aeternam*—⁷ —*por la cual (...) en la cual (...) de la muerte eterna (...) a la vida eterna*—

el misterio de una representación expiadora. El *per mortem suam* que es la mediación kenótica que resuelve el sentido de la cruz, se construye sin embargo, sobre la categoría del «nosotros»⁸, haciendo de este «poder» padecer el destino del hombre la plena manifestación de su gloria. La ruptura del círculo trágico de la muerte y el doliente camino a la vida eterna quedan definitivamente conciliados y prefigurados en la desértica aridez de este símbolo.

Lo que sigue a la trilogía verbal, centro de este primer párrafo, cumple el movimiento de conciliación iniciado primeramente: desde el presente de la figura al lugar histórico del hecho redentor. El «ayer» evocado en este presente, funda el crecimiento progresivo del símbolo. La memoria glorificante hace el tránsito hacia el pasado y encuentra en aquella figura originaria, la palabra definitiva:

*Adoro, venero et glorifico in te crucem illam quam nobis repraesentas, et in illa eundem miseratorem ac dominum nostrum, et quae per illam misericorditer operatus est.*⁹
Adoro, venero y glorifico en ti aquella cruz que tu nos representas, y en ella a este misericordioso Señor nuestro, y por ella ha obrado misericordiosamente estas cosas

Las dos formas preposicionales latinas señalan la presencia crística en el mundo. El *en* y el *por* fundan el espacio sagrado para la plenitud de la misericordia, la gracia absoluta de la comunicación del Don. Sólo percibiendo esta intencionalidad amorosa, es posible la esencialidad glorificante de la trilogía final. De este modo el párrafo termina llevando la palabra más allá de toda conciliación epistemológica a la dimensión de un símbolo sagrado. Las adjetivaciones llaman la atención dentro de la pura invocación:

*O crux amabilis (...) O lignum pretiosum (...) O signum venerandum (...) O crux gloriosa (...)*¹⁰

7 Or.IV, pág. 270, r. 3-5

8 De ahí la necesidad de prestar atención al uso de los verbos en primera persona plural.

9 Or.IV, pág. 270, r. 6-8.

10 Or.IV, pág. 270, r. 8-11

Oh cruz amable (...) Oh leño precioso (...) Oh simbolo venerable (...) Oh cruz gloriosa (...)

como también el desfonde del núcleo nominal en los juegos adverbiales que definen el texto:

*in qua est salus, vita et resurrectio nostra (...) per quod salvati et liberati sumus (...).¹¹
En la cual está nuestra salud, nuestra vida y resurrección (...) por la cual somos salvados y liberados (...)*

Es de notar que tanto en la forma adjetiva como en la verbal aparece el uso de la primera persona plural como si en una presencia eterna El y nosotros, aquella y ésta, en ella y por ella, todo fuera cumplido. En este sentido el presente lingüístico-religioso se hace presencia y conciliación de pasado y presente, de eternidad y tiempo. La palabra revela en la alabanza invocativa a la cruz, un espacio sagrado que Dios mismo ha dibujado entre El y el hombre, en el cual y a través del cual se hace definitivamente clara la conciencia religiosa de un mundo «redimido».

2.2. Del exilio del mal al «poema» de la diferencia amorosa

El espacio del corazón surge del análisis del segundo párrafo (r.12-23), el cual presenta desde el punto de vista de la forma gramatical, tres momentos:

2.2.1: El uso de la perifrástica pasiva con la que comienza y termina el texto

Delante de la cruz el orante se dice a sí mismo cuál es la intencionalidad inherente a esta figura y cuál por tanto la pedagogía de quien la asume. En un caso se pone al descubierto la insensatísima impiedad de los crueles, en otros la sapientísima piedad de Aquel que *qui te sponte suscepit*. Se enfrentan así las dos intenciones, las que proceden del abismo tenebroso y las que proceden del abismo de la luz. La cruz suelda la libertad divina con el destino del mundo, surgiendo como símbolo de unidad sagrada a cuyo alrededor se crea el espacio «extranjero» de la mala intención. El párrafo termina con el mismo tipo de construcción, pero importa notar el cambio morfológico que se opera: los superlativos que adjetivaban al núcleo sustantivo, recuperan su forma positiva. El cambio de lugar sintáctico de los nombres, como también la variación de los grados del adjetivo, ponen de manifiesto a través de la gramática del texto, un oculto juego entre la interiorización lingüística y al mismo tiempo la exteriorización de la obra. Pero a la impiedad que revela la perversión del corazón cruel, se contraponen la proximidad cordial de la piedad divina. El sentido del *es (...)* *aestimanda* radica en la sabiduría amorosa que construye el espacio-tiempo crístico en torno a la figura. Y desde allí se lleva a consumación el contenido eterno de la existencia humana y del mundo.

2.2.2: La construcción de ablativo absoluto da una tonalidad especial a la acción de los núcleos verbales: potuerunt y sustinuit

El poder de los crueles dependió de que Aquel sabiamente lo permitiera *illo sapienter permittente*, y el mismo obrar de Cristo estuvo referido al *se misericorditer volente*. Esta forma gramatical sugiere un espacio de intención divina que hace posible la realidad del mal. Se toca aquí la impenetrabilidad de sus decretos, como también la imposibilidad para el creyente de censurar sus juicios. Sin embargo, en la forma adverbial que antecede a los últimos renglones de este segundo párrafo, se nota que desaparecen casi todas las formas que hacen a la unidad

11 Or.IV, pág. 270, r. 8-9

oracional, quedando tan sólo la forma pronominal y los adverbios que originariamente se ubicaban en la construcción de ablativo absoluto. El *sapienter* y *misericorditer* quedan reunidos a través del *et* en una única expresión referida al *ille* crístico.

2.2.3. La parte central de este segundo párrafo está constituida por cinco formas pronominales

Cada una se desarrolla oponiendo al sujeto plural *aquellos* —*illi*— el sujeto singular *Aquel* —*ille*— crístico. Tales construcciones recaen en la fuerza verbal del *eligieron* —*elegerunt*— *eligió* —*elegit*. El *a través tuyo* —*ut per te* despliega la intencionalidad de la obra en un enigmático lenguaje de oposiciones. Sin duda los cinco pasos gramaticales son reveladores de sentido. A su vez la revelación muestra la contradicción, y en la contradicción, sólo la forma del *por ti* de la elección divina abre camino. La transposición redentora constantemente cumple el paso de la muerte a la vida, del pecado a la redención, del mundo de tinieblas al mundo de la luz. El lenguaje orante revela en estas construcciones, por un lado la mudez y ocultamiento de la mala intención, por otro el espacio de la existencia situada en la verdad de la obra redentora. La tensión latente entre uno y otro, es sólo el rostro visible de un lenguaje ya habitante en el espacio ontológico de la nueva creación. Y si en algún sentido el *glorífico* del párrafo anterior busca sus fundamentos textuales, es justamente en la medida en que el orante percibe el triunfo de la cruz respecto de la rebeldía y apostasía del mundo. La esperanza del triunfo definitivo prefigurado en este símbolo crístico, suscita al creyente un himno de gloria.

El camino de la plegaria es el nombre que reúne la interpretación de los cuatro párrafos finales (r. 24-33; r. 34-41; r. 42-49; r. 50-56), los cuales presentan características comunes: la variabilidad de las formas del lenguaje, el uso preposicional de la lengua latina, y una visión estético-religiosa cuya presencia implícita permite una mejor comprensión del texto.

2.3. La marca «evangélica» en la oración a la cruz

A partir del tercer párrafo la palabra anselmiana hace su itinerario a través de las distintas formas del lenguaje. En primer lugar el uso del adverbio interrogativo que pone la alabanza en la dimensión de la desproporción entre el sujeto que alaba y el símbolo en cuestión, y muestra la imposibilidad de expresar con el lenguaje adecuado la plenitud de sentido que irradia. A la conciencia de tal desproporción acompaña implícitamente el agradecimiento de quien obra, tal por ejemplo son las expresiones del párrafo quinto:

Quod ergo affectu gloriabor (...)? Qua delectatione iucundabor (...)? Quo gaudio gratulabor (...)?¹²
¿Con qué afecto me gloriaré (...)? ¿Con qué deleite me alegraré (...)? ¿Con qué alegría me felicitaré (...)?

Pero también en estos párrafos tiene lugar el lenguaje de alabanza que centraliza aún más la presencia de la cruz e introduce un espacio de glorificación objetiva. Las proposiciones adjetivas que aparecen en el texto, localizan la figura y presentifican el misterio del obrar de Dios, una generosidad santa, sólo escasamente posible de ser comprendida en la «mentalidad del amor», por ejemplo cuando en el párrafo cuarto dice:

O cruz, quae ad tam ineffabilia bona es elcta et praeparata (...) in qua et per quam est salus et vita mea; o tu, in qua et per quam est totum et omne bonum meum.¹³

12 Or.IV, pág. 272, r. 42-45

13 Or.IV, pág. 272, r. 34-37

Oh cruz, que has sido elegida y preparada para tan inefables bienes (...) en la cual y gracias a la cual está mi salud y no vida; oh tu, en la cual y por la cual me vienen todos los bienes.

El lenguaje interrogativo se reúne en el párrafo quinto con la expresión de certeza del corazón creyente. Aparecen formas verbales que revelan esplendor y plenitud: *gloriabor (...)* *iucundabor (...)* *gratulabor (...)*. Este lenguaje futuro armoniza con la promesa y anticipa la gloria. El *certus tamen sum* del creyente finaliza el párrafo. Es decir la conciencia de que no hay seguridades ni en los hombres, ni en los más amados, ni en ningún tipo de saber. Sólo el *per te perveniam* funda la certeza definitiva:

*certus tamen sum quia ad haec bona, si gratias agendo, amando, vivendo in te gloria-
bor, per te perveniam.*¹⁴

*Estoy cierto que, si sé glorificarme en ti por mis acciones, por mi amor y por toda
mi vida, alcanzaré de ti todos estos bienes.*

Un lenguaje de reconocimiento de la obra de la cruz y la invocación suplicante dan forma literaria al último párrafo. Palabra y símbolo son penetrados por la corriente de lo infinito, presenten en el tiempo la eternidad y cada uno, a su manera, se siente atraído por ella. Pero es *la palabra orante* la que finalmente dice la oscura conciencia de gloria que subsiste en el esplendor doliente de esta figura.

CONCLUSIÓN

La mayor dificultad para la interpretación de estos párrafos está en el reiterado uso de las dos preposiciones latinas: *in* y *per*. En parte su valor lingüístico constituye un camino de clarificación: el valor transitivo del *per* y el señalamiento de la permanencia en el *in*. Este refiere principalmente al lugar histórico del hecho redentor. Su facticidad lingüística indica el espacio de manifestación del sentido que sostiene y fundamenta toda facticidad. Pero es respecto de esta primera significación del *in*, que el *per* señala la correspondencia entre el «evento crístico» evocado por la memoria y su presentificación en la figura de la cruz. Sin embargo la palabra descubre la mayor fuerza de esta preposición en la presencia operante de la acción redentora

Quien lee siente que el texto es el cántico a la diversidad reunida en el orden armonioso de esta figura. La palabra hace una lenta peregrinación por cada uno de los «lugares» y recorre el misterio «no-mundano» que da sentido definitivo a cada uno de estos ámbitos. Puede decirse que el lenguaje del *per te* que aparece marcadamente en estos párrafos, sugiere por un lado la transitividad propia de esta construcción latina, por otro apunta a ese movimiento que al mismo tiempo que se despliega también reposa en un centro. El ritmo y la armonía cósmica están presentes en ella; ella acoge el movimiento del mundo, y por su mediación es redimido y llevado nuevamente a la plenitud del Verbo creador. Pero es en la transitividad redentora del *per* donde aparece con toda su fuerza el valor del *in*: sea como «permanencia agradecida» de la interioridad orante dentro de sí, o bien como «reconocimiento ontológico» de la obra del amor.

El lector ciertamente percibe que la visión religiosa ha entrado además en una mente con armonía artística. Ambas cosas se conjugan y se expresan con la extraña potencia de este lenguaje:

*Per te infernus spoliatur et omnibus per te redemptis obturatur. Per te daemones te-
rrentur, comprimuntur, vincuntur, conculcantur. Per te mundus renovatur atque veritate
in illo lucente et iustitia regnante decorantur.*¹⁵

14 Or.IV, pág. 272, r. 48-49

15 Or IV, pág. 272, r. 25-28

Por ti ha sido despojado el infierno, ha sido cerrado a todos aquellos que han sido rescatados por ti. Por ti los demonios han sido aterrorizados, oprimidos, vencidos y aplastados. Por ti el mundo ha quedado renovado y embellecido, gracias a la verdad que resplandece y a la justicia que reina en Él.

El orante muestra la limitación de la condición humana, mide la altura y la profundidad de la vida y alcanza con su mirada la amplitud de cuanto ha sido logrado por la redención. Pero ciertamente para una mente medieval el carácter del mundo redimido es belleza. Tanto los límites negativos como la altura suprema vuelven a lucir: por la cruz, la potencia y amor divino han realizado la acción redentora del mundo y restaurado a su origen la obra universal. Ella se expande en cuatro direcciones y toca a cada uno de los ámbitos, su fuerza irradia, y el orante la descubre en el lugar donde su memoria religiosa se va deteniendo. De ahí que la percepción del lector sea que la figura total que queda presentificada al final del párrafo surge de una visión estético-religiosa, en el sentido más pleno.

Para apreciar toda la carga de sentido que ilumina este texto anselmiano, es menester poner ante los ojos del espíritu el paisaje total que a través de la oración queda al descubierto. Tres conclusiones sintetizan nuestra propia visión:

1) La amplitud del panorama resplandece con mayor magnificencia a causa de la direccionalidad que tiene el símbolo de la cruz, y el orante es un peregrino que trabajosamente dibuja con su palabra la realidad y el misterio de la figura. Ciertamente porta toda la carga espacio-temporal que caracteriza al símbolo, sin embargo rompe sus limitaciones y abre a un «espacio» de altura y profundidad, de anchura sensible y esencial, difícil de imaginar en todo su valor, al menos para el pensamiento filosófico. Se podría quizás hablar de una estética anselmiana que se revela en este símbolo. Hay una transposición constante entre lo sido y lo que será, entre la eternidad y el tiempo. La transitividad es expresión del hecho ontológico del constante devenir del mundo. Ser «a través de» muestra en su riqueza dinámica que nada está fijo en sus límites y que sólo la plenitud de un Centro Cordial puede definitivamente reunir. Ningún centro está actuado exhaustivamente porque no están recorridos todos los caminos. La dirección vertical indica que lo divino entra en el espacio de las contingencias humanas, es decir sufre destino. Pero también es un ascenso a la eternidad. La palabra orante traspasa en esperanza los límites de lo terreno. El lenguaje humano traduce su familiaridad con el tiempo, pero simultáneamente señala en dirección de esa altura que de una manera extraña y grandiosa conduce la historia a la dimensión de eternidad.

2) La cruz es también una figura centralizante. Centros activos de la interioridad glorificante, desde donde se asciende a la visión del todo presentificado en la figura. Pero ningún estar dentro es estático. El velamiento y desocultamiento de la interioridad hace posible la historia. Tal vez la máxima expresión de interioridad esté en el segundo párrafo, en donde Dios mismo es quien «elige» su destino histórico, actitud íntima, sustraída a todo «por qué» reflexivo.

3) Sin embargo, en este juego de permanencia y transitividad, la cruz sigue siendo una figura de tensión, entre el pasado y el futuro, entre el dentro del corazón humano y la intimidad de Dios. Su verdad profunda queda aún velada, el misterio no es aún presencia abierta. La provisoriedad del símbolo, lo es también de este lenguaje orante. De ahí que el lector siente que la transfiguración final que se anuncia es en esperanza, que la inserción definitiva en la interioridad del amor no está cumplida. El final de la oración apunta a una figura de la cruz apocalíptica que prefigura en la conciencia creyente qué será la «vida eterna».

María Raquel Fischer
diezfischer@ciudad.com.ar

• Este trabajo fue aceptado para su publicación el día 30 de Noviembre de 2008.