

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

- 5 Lo clásico hoy
- Entrevista con Giovanni Reale* 7 Cultura clásica y escuela
- Giuseppe Reguzzoni* 23 Una idea de la Escuela Secundaria
- Olegario Gonzalez de Cardedal* 33 Cultura y cristianismo
- Luis Baliña* 44 De la antigüedad clásica pagana a la antigüedad tardía cristiana
- Alberto G. Bellucci* 53 Lo clásico y la arquitectura de hoy
- Pablo Velazco Suarez* 60 La galería. Arquitectura Hispanoamericana
- Lucio Florio* 65 El drama y su uso teológico
- Pascal Ide* 73 Olivier Messiaen. Músico de la gloria de Dios.
- Dolores de Durañona y Vedia* 88 Los bárbaros
- María Raquel Fischer* 90 El mal está curado...y Dios no es tan malo

# El mal está curado... y Dios no es tan malo <sup>1</sup>

("Itinerario del Espíritu: del tiempo a la eternidad")

por María Raquel Fischer\*

El presente trabajo es una hermenéutica de la primera meditación anselmiana, parte de una trilogía escrita por su autor en momentos diferentes de la vida. En su conjunto son expresión de una autobiografía del espíritu a través de la cual se recorren los diferentes estadios de la vida interior.<sup>2</sup>

Ahora bien, hablar de *autobiografía* significa atender a un texto que no es independiente del tiempo ni del modo itinerante de su composición; lo cual no es tan sólo una cuestión de estilo, sino también un modo de recorrer la existencia<sup>3</sup>: en parte como consecuencia de una mirada diacrónica, porque quien relata recorre todos los estadios de la vida recogidos en su memoria; pero también como mirada de conjunto, aquella que aquí y ahora contempla los paisajes del alma, y descubre tanto los abismos del mal cuanto el "reino de Dios"<sup>4</sup>. Ciertamente el hecho mismo de la contemplación es ya una entrada en la dimensión escatológica de este reino.

Hay sin duda una dificultad de lenguaje, y esta dificultad surge de un hecho: lo que se vive en la interioridad no tiene palabra adecuada que lo exprese. El lenguaje racional-argumentativo al objetivar la experiencia, se distancia de la vida del espíritu; de ahí que Anselmo recurra a un lenguaje testimonial para poder entregar a sus hermanos el relato de su vida, reuniendo la prueba de la comunicación verbal en el espacio-tiempo adecuado con la fidelidad silenciosa a la experiencia como exigencia de preservamiento interior.

\* Licenciada en Filosofía, UCA. Profesional principal del Conicet.

1- Deseo dar testimonio personal de este título, que no coincide con el del texto tal como fue presentado en las Jornadas de Fenomenología de la Acad. Nac. de Ciencias de Bs. As. Sin embargo me pareció que reflejaba la estructura más íntima de lo que había querido mostrar. Tengo por costumbre leer mis trabajos a la persona que me ayuda en las tareas de la casa. Tal actitud obedece a la convicción de que hay un "sentido interior" que comprende el texto desde ámbitos que a la razón le son inaccesibles. Cumpliendo con esta pedagogía, compartí la lectura. La respuesta fue la siguiente: "yo no comprendo "nada" de filosofía, pero me queda claro algo: ¡que el mal está curado y Dios no es tan malo!".

2- La 1a. Meditación, junto con un grupo de 9 oraciones, fue escrita alrededor del año 1072-4; la 2a. cerca de 1085, junto con 7 oraciones, y la 3a. hacia 1100, seguida de tres oraciones. Para la fecha de composición y su correlato con las oraciones, cf. Fr-S. Schmitt, *Anselmi Opera Omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. Friedrich Frommann Verlag. Los textos son citados de acuerdo a la nueva edición bilingüe latín-francés que reproduce el texto crítico de Schmitt: *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, T5 París, Cerf. 1988.

3- Lo autobiográfico no tiene sólo un sentido histórico-factual, sino también un sentido espiritual que no se corresponde necesariamente con su secuencialidad histórica. Tal vez cabría hacer una comparación con el modo de composición de los Salmos. También hay aquí un estar en camino, un ir haciendo la existencia hacia Dios, rezando.

4- El esquema hermenéutico que sirve como guía de lectura para las tres meditaciones se corresponde con la trilogía de Dante: infierno, purgatorio y paraíso. También nos sirvieron algunas pinturas recogidas en el Libro de André Frossard "L'Art de croire" (Grasset-Brepols, Paris).

Que las aguas profundas del espíritu corran por este mundo al margen de las condiciones normales de la vida, es sin duda una gracia, y como tal Anselmo entendió que debía ser compartida.

En cuanto al conjunto de las meditaciones, en ellas se expresa un deseo de ordenamiento de la existencia, no como tarea especulativa, sino la de un hombre enamorado de Dios, dispuesto a cumplir en su vida el encargo del Amor. Pero tal recorrido histórico está permanentemente expuesto a la indeterminación y a los juegos de la libertad humana. Tanto el rechazo que las tinieblas sienten por la luz, cuanto la sutil percepción de la debilidad del alma por parte de los enemigos de la existencia, hacen del corazón de este hombre una zona de combate. En la primera meditación hay una experiencia profunda de desolación, que se convierte en la segunda en una existencia velada por el dolor, para dar lugar finalmente en la última meditación a la transfiguración de un Amor redentor. La vida del espíritu es un peregrinar y en las oscuridades de la conversión, lo alado da nuevas potencias a la mirada humana, lo que es de santa irradiación asume en su regazo la vida y la hace partícipe de su carácter celebratorio.

Tal es la experiencia que se tiene al hacer la lectura de estas meditaciones especialmente compartiendo el final de cada una de ellas, que en tanto "palabra orante" expresa la salud religiosa de este espíritu.<sup>5</sup>

En lo que se refiere a la primera meditación que es la que aquí nos ocupa, una plegaria del mismo Anselmo expresa el núcleo más profundo de lo allí planteado: "*te ruego Señor, mi corazón está amargado por su desolación, serénalo con tu consuelo*"<sup>6</sup>. Pero por tratarse en esta primera meditación de una experiencia profunda del mal, la reflexión ha impuesto al monje Anselmo dos condiciones: en primer lugar el carácter eminentemente testimonial del discurso (al cual ya hicimos referencia) y, en segundo lugar, el hecho de que trascienda el ámbito de los principios morales, mostrando la raíz y la gravedad ontológica del mismo. Especialmente esa sombra secreta de nuestra humana condición que se llama muerte: la hermana muerte de un San Francisco de Asís, pero también aquella otra que constituye la amenaza permanente del mal cuyo objetivo es el naufragio del hombre en mares infernales.<sup>7</sup>

La razón que hace un largo recorrido en este relato, acaba dando lugar a una súplica amorosa por el nombre de Jesús. Gracias a El se derrumban los muros infernales, el cielo se abre y entra la luz de la Redención. Tal es la experiencia que tiene el lector al hacer el paso del séptimo al octavo y último párrafo, que anticipa el recorrido de la segunda y de la tercera meditación.

### 1.- La razón y su "noche oscura"

A lo largo de esta primera meditación, Anselmo muestra la situación existencial del creyente en su aspecto doloroso, transitando por camino de sombras,

5- Respecto de la primera meditación, cf. Claudio Leonardi, "*Le Meditationes di Anselmo*", Rev. di storia della filosofia, n.3, 1993. También el artículo de Yves Cattin, "*L'amour exilé. Saint Anselme et saint Bernard*", Collectanea Cisterciencia 52 (1990) 171-190, 253-283.

6- La cita está tomada Cf, del "*Proslogion*", en "*L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*", op.cit. T.I,21, pág.240

7- La problemática del mal trasciende el nivel de lo individual abriéndose a la dimensión de la universalidad de lo humano.

tan sólo aligerado en el último párrafo por la pronunciación del Nombre Santo. El texto está construido sobre la oposición dolorosamente vivida entre la ausencia de Dios producida por el mal y el deseo de su presencia que sólo se resuelve en la última meditación.

Tal recorrido conlleva el ejercicio de una racionalidad que permite encontrar los matices de esta meditación:

1.1. Se ejerce desde un *presente histórico*, y haciendo uso temporal de su quodammodo *omnia* recorre desde este presente todas las zonas de la vida.<sup>8</sup> Tal recorrido presente que en la transitoriedad del tiempo hay algo de la quietud de la eternidad. Sin embargo esta totalización como ejercicio de una racionalidad, no implica percibir necesariamente la plenitud de la luz; justamente en esta meditación, el ver la totalidad del tiempo vital es la raíz de la percepción del mal: "*Mi vida da pena a mi alma...¿qué otra cosa queda que la vida entera se llore a sí misma?*" (I,18,20).<sup>9</sup>

1.2. Pero también esta razón se ejerce desde un espacio existencial diferente, al menos respecto de lo que es una mirada puramente especulativa. Ella no discurre dentro de un horizonte inmanente al propio espíritu, sino que se ejerce ontológicamente en la frontera de la existencia.<sup>10</sup> Y es desde este lugar de frontera desde donde se ven cuestiones de un orden ontológico diferente: tales son los problemas de límites, porque vislumbra quiénes son sus vecinos, tanto en el bien cuanto en el mal, aceptando que es en la precariedad del corazón humano, el lugar donde se libra el combate. Sin duda no es fácil sostenerse en estos umbrales cuando el hombre percibe a través de esta razón meditante que su discurso no es ni absoluto, ni infinito; sin embargo la voluntad humana de autonomía es tan fuerte que a veces intenta el sostén al precio del fraude ontológico: tal es en estos escritos el terror que provoca la soberbia demoníaca.

Es cierto que en la frontera de la existencia la idea de infinito se evapora con más facilidad que en la inmanencia del mundo; se mantiene como ejercicio especulativo de la razón pero no como visión o fundamento de la existencia. Más bien surge la conciencia del límite ontológico del modo más estricto, tan estricto que si falta el lenguaje de la súplica se desdibuja el vínculo con el bien. El corazón humano juega aquí un papel decisivo para darle a esta finitud la consistencia que merece, porque la desesperación del mal da lugar a una soledad sin ningún fundamento. Creo que si los siete primeros párrafos no terminaran con la súplica del Nombre de *Jesús*, la meditación sería tan sólo el lenguaje de una soledad hierática, expresión de una existencia que es campo de acción de lo demoníaco, en última instancia portadora del lenguaje de la desesperación: "*El día del Señor viene, el gran día (está) cerca y se aproxima*", "*día de ira...de tribulación y angustia, día de calamidad y miseria*,

8- Un poema de Ungaretti "*Nascita d'Aurora*" nos ayudó para acompañar con la imagen poética el texto anselmiano: "*É l'ora che disgiunge il primo chiaro dall'ultimo tremore. Del cielo all'orlo, il gorgo livida apre*". Justamente la razón meditante se ejerce desde una frontera "existencial", en el espacio- tiempo que separa la noche del primer clarear. Ni es totalmente de noche ni es aún el amanecer, y la posibilidad de mirar hacia el "abismo" amenaza el tránsito a la luz.

9- Las imágenes usadas en esta meditación no deben ser tomadas tanto en su consistencia literaria cuanto como "*expresión sensible de las profundidades de la existencia*".

10- Pedagógicamente este paso se puede ver en otras obras de Anselmo, por ejemplo en el modo como entra a los últimos tres capítulos del "*De Grammatico*". Cf. "*L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*", TII, pág. 164 y ss.

día de tinieblas y oscuridad, día de tempestad y borrasca, día de trompeta y clamor" (I,24-26).

Pero la experiencia del mal no es unívoca, dentro del lenguaje englobante que tiene en esta primera meditación, concentra sus fuerzas donde puede manifestar los rostros de fealdad de nosotros mismos. Por eso también aparece el mal en la experiencia del sin sentido de la vida, todo el dentro queda en la nebulosa de lo ilusorio, porque no hay nada que otorgue valor: "Inútil pecador...Oh inútil arrepentimiento...Oh languidez mortal..." (I,51-57). En la raíz de esta experiencia religiosa está para todo hombre la tentación de la tristeza, el *taedium vitae*, la "aversión" a la vida, las fuerzas interiores en puro desorden, ahogadas en sus propias aguas, en última instancia la desesperación.<sup>11</sup>

Si se me permite aquí una aclaración: cuando decimos que la experiencia del mal no es unívoca, no sólo queremos decir que varía según la sensibilidad y la historia interior del hombre en cuestión, sino además que en el mismo hombre, en este caso Anselmo, la experiencia cambia ontológicamente de rostro. Creo no equivocarme al afirmar que en el pedido de perdón y en la súplica, está el verse a sí mismo tanto en la desmesura de la soberbia cuanto en el abatimiento de la tristeza. En una, la protesta contra el amor de Dios, contra el misterio de la vida, contra la aceptación profunda de lo que nos impulsa a la obediencia y a la paciencia; en la otra, el enfriamiento del espíritu, el no sentir el corazón.

El riesgo de ver la existencia desde estos horizontes aún para el hombre religioso, mejor dicho tal vez con mayor riesgo para el hombre religioso, radica en que siempre está la tentación de mirar hacia el abismo y entregarle a la nada lo que es propiedad de otro Amor. Cambiar el lugar de la mirada es decisivo para toda auténtica reconciliación.<sup>12</sup>

1.3. Un lenguaje religioso cargado de símbolos y con recursos lingüísticos muy variados, son utilizados con frecuencia para señalar en dirección de estos umbrales de la vida. El lenguaje se abre a la metáfora sensible, superando al concepto como exclusiva figura del proceso argumentativo. Aparecen también con fuerza inquebrantable la memoria y la imaginación, integradas a un camino de meditación que, a pesar del dolor, es eminentemente cordial. Este lenguaje ayuda a que la oscuridad de la mirada no se resuelva en sí misma, sino que conjuntamente con la vida sea entregada a la paciencia de un Dios. El paso del tiempo ayuda a ver los trasfondos del mal, y lentamente una "gracia" va liberando desde el fondo del alma las fuerzas de su restauración: "Y sin embargo Tú benigno Dios, me alimentas y esperas..." (I,14).

## 2. "La estela vivida y el diseño futuro"<sup>13</sup>

Así como la experiencia de la oscuridad de la propia vida determinó el re-

11- Es importante para la experiencia del mal, hacer un análisis de ciertos personajes de la literatura universal, por ejemplo el de Kirillov en "Los Demonios" de Dostoyevski. En lo que se refiere a la experiencia monástica de este tema, cf. Anselm Grün "Nuestras Propias Sombras". De. Narcea. Madrid 1996.

12- Personalmente me ha sido de mucha utilidad para dar fundamentación teórica a este lenguaje "existencial", hacer una relectura (con visión contemporánea de final de milenio) del "De Malo" de S. Tomás. Ver especialmente Q.VIII a la XV en "Quaestiones Disputatae", Vol. II. Marietti. Italy, 1953.

13- Los títulos de este apartado y del siguiente están tomados de la experiencia religiosa de una mujer, cuyas reflexiones son para mí de permanente ayuda.

corrido de los siete primeros párrafos, aquí se da un paso hermenéutico al momento final de la meditación, que no es otra cosa que el nacimiento de la Aurora.<sup>14</sup> Tal paso es anticipado por la presencia de un oscuro deseo que sólo sale a la luz en el último párrafo.

2.1. Por eso, a diferencia de la "noche oscura", en donde el desgarramiento era el último lenguaje de la frontera, comienza a vislumbrarse un pasaje que si bien se ejerce en el tiempo, sin embargo permite acceder a la eternidad como dimensión salvífica. En parte es la dimensión vertical que une al cielo con la tierra, pero también a la memoria con la promesa, reconciliando lo más profundo del corazón del hombre con el alma del mundo. Lo vivido se conserva y el final se anticipa: *"Descansa...no desesperes. Espera en éste al cual temes. Refúgiate en éste del cual te apartaste. Invoca hasta la imprudencia a éste al cual soberbiamente provocaste...Jesús, olvida al soberbio que te provoca, mira al mísero que te invoca..."* (I,81-85).

El corazón del hombre que acompaña de un modo especial este proceso meditante, despliega un movimiento gracias al cual se recogen los actos más nobles que pueda conservar la memoria. La conciencia del fracaso, que roza con la desesperación, tiene como única salida la conversión a la esperanza que en profunda reconciliación con la memoria, ambas sanan y purifican. Las fuerzas de la vida vivida no se hunden en lo trascendental o inmemorial de una conciencia transhistórica, sino que buscan su conservación, contrariamente no tendría sentido el pedido de perdón ni tampoco la súplica.<sup>15</sup> La posibilidad del arrepentimiento y la conversión se logran gracias a esa mirada que traspasa a un "más allá" del presente histórico, tanto en dirección de la memoria cuanto en la restauración de la promesa: *"Allí recibirás según engendraste en el cuerpo, cuando ya no sea tiempo de misericordia; entonces... según lo que hiciste así conviene que recibas"* (I,47-48).

2.2. También la presencia de la muerte juega un papel decisivo para esta función anticipativa, porque si bien es para el hombre que habla una realidad futura, su operatividad se ejerce ya en la autoapreciación de la vida como consecuencia intrínseca del obrar moral humano. Detrás de ella y como consecuencia de la dimensión del mal, aparece otro elemento: "el juicio de Dios", cuyo saber, que es la paciencia del Amor, sostiene el proceso humano de conversión. La presencia anticipativa de este final habla tanto del tránsito a la plenitud de la vida cuanto al abismo de las tinieblas: *"¡Oh angustias! De un lado serán los pecados que me acusan, de otro la justicia que aterroriza, debajo se manifiesta el horrible caos del infierno, arriba el airado juez, dentro la conciencia que reprocha, fuera el mundo que arde. "El justo apenas se salvará", el pecador así sorprendido ¿en qué parte se ocultará? Encadenado, ¿dónde se ocultará, de qué modo se mostrará? Ocultarse será imposible, aparecer intolerable. Aquello desearé y nunca será, detestaré esto y por todas partes será. ¿Qué, qué, qué será entonces? ¿Quién escapará de las manos de Dios? ¿De dónde será para mí un consejo, de dónde la sa-*

14- Hay una imagen de nuestra infancia que acompaña a este tránsito: el barquito de papel que poníamos en los charcos de agua los días de lluvia. Queríamos que llegara a destino, pero no ignorábamos la estela que dejaba su recorrido. El soplo que salía con fuerza de nuestras entrañas sostenía la marcha...En el texto meditante el tránsito que impide la caída al abismo es el lugar de la súplica.

15- Cf. Urs Von Baltahasar "Teología de la Historia", Edic. Guadarrama. Madrid. 1959. Especialmente el apartado "C. Lo Irrepetible como Norma histórica", pág. 26 y ss.

lud? ¿Quién es el que dice "Ángel del gran consejo", el que dice "Salvador", de tal modo que el nombre de éste pronuncie?" (I, 72-79).<sup>16</sup>

### 3. "Oh bendita nada que es recreada en tus manos"

El misterio del mal, casi bordeando la desesperación es asumido por la belleza de una súplica que pone punto final a la meditación. Se supera así el absurdo de lo infernal, para afirmar a un Salvador, que rompe el muro del sin sentido transformándolo en algo positivo. Todo lo cual recuerda el final del Libro I del *Cur Deus-homo* y su superación en el Libro II.<sup>17</sup> Un umbral que trasciende en mucho su sentido epistemológico y pasa a ser el lugar de la puesta en juego en la vida humana de su destino eterno de felicidad: "Me plasmaste, haz que no perezca. Me redimiste, no me condenes. Me creaste por tu bondad, que no perezca tu obra por mi iniquidad. Te suplico...que mi iniquidad no pierda lo que hizo tu omnipotente bondad. Reconoce, oh piadoso, lo que es tuyo, y rechaza lo que es extraño" (I, 87-90).

La raíz de esta existencia se centra en la primacía que tiene el ver del corazón, capaz de pronunciar el nombre Santo y suplicar: "Jesús, apiádate (de mí) mientras es el tiempo de apiadarse, para que no me condenes en el tiempo de juzgar" (I,91).

El orante tiene conciencia de que el transcurso del tiempo pasa a graneros eternos y todo lo íntegro se conserva. Pero mientras vive hay todavía tiempo para la conversión. Lo que es fruto de decisiones personales configura un estilo espiritual determinado por el valor que hace que el hombre, a pesar de su miseria, siempre tenga un lugar disponible para el arrepentimiento y el perdón.

La razón cordial es la voz de esta historia, de la mía propia, y junto con mis hermanos, de la historia total. El mundo en su dimensión universal se hace individual y la vida del espíritu se hace depositaria de esta historia. Al mismo tiempo entre el "hombre de eternidad" y el "hombre histórico" se va construyendo esta "figura provisional" sobre la que se ejerce la permanente meditación de la vida: "¡Nombre dulce, nombre deleitable, nombre que conforta al pecador y de feliz esperanza!" (I, 85). "¿Qué utilidad tendrás con mi sangre si desciendo a la eterna corrupción?...Señor, si me admites en el infinito seno de tu misericordia, éste no se agostará por mi causa. ¡Mi tan deseado Jesús!, admíteme en el número de tus elegidos, para que con ellos te alabe, te goce, y me gloríe en ti "junto con todos los que aman tu nombre..." (I,92-99).

### 4. Conclusiones: ¡desde el monje medieval al mundo contemporáneo!

Ciertamente las reflexiones que anteceden no deben hacernos perder de vista que pertenecen a un monje del siglo XI y que se trata de una experiencia pro-

16- Para los polos del espacio existencial tanto en su significación positiva cuanto negativa, cf. la obra de Romano Guardini "Mundo y Persona" Edic. Guadarrama. Madrid,1963; pág. 67 y ss. También cf. Urs Von Balthasar, op. cit. en el apartado "D. Eidos en la inmanencia. El Estado Mundano, Progreso vertical y Horizontal", pág. 135 y ss.

17- Cf. "L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery", "Pourquoi un Dieu-homme", op.cit. TIII. Igualmente el texto inédito del Dr. Eduardo Briancesco "Una Hermenéutica del Alma"; Bs.As. 1997.

fundamente religiosa, tal vez de las más decisivas: "la noche oscura del alma". Sin embargo queremos dejar en pie al menos algunas cuestiones que nos parecen iluminadoras para una "fenomenología de la interioridad":

#### 4.1. Estatuto epistemológico de una razón meditante.<sup>18</sup>

Hay en el texto de Anselmo, una 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 autobiográfico 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.<sup>19</sup>

Anselmo parece incorporarse con esta forma de relato a la 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 del lenguaje, y en donde la razón comparte sus certezas con el valor probatorio de otras formas del pensar.<sup>20</sup> Hoy se habla de la partícula *metá* que muestra epistemológicamente esta función de la razón. 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.

#### 4.2. El mal como cuestión ontológica.

Indudablemente en estos textos hay una marcada presencia de la nada, no como algo pleno, sino justamente sin ninguna plenitud y contraria a Dios. Pareciera que el riesgo de una percepción de la "pura" finitud radica en que ésta pierda su condición de creatureidad, y se convierta en un puñado de existencia sin Dios 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; porque por sí mismo no tiene "intención religiosa" sino el mal como tal.<sup>21</sup> 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 terrible del mal es que ni tan siquiera subsiste el anhelo religioso del hombre, es lo helado sin más.

18- 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, ...dit. du CNRS, París, 1984.

19- Cf. Jean Grondin "L'universalité de l'herméneutique", ÉPIMÉTHÉE, PUF. París 1993. Especialmente interesante para nuestra cuestión es el apartado dedicado a S. Agustín, pág.28 y ss.

20- Para la clarificación de estas cuestiones me fue de innegable ayuda el libro de G. Vattimo "Creer que se cree". Paidós, Bs.As. 1996. Igualmente me ha sido de mucha importancia 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.

21- Cf. Urs Von Balthasar "El Cristiano y La Angustia", Edit. Guadarrama, Madrid, 1964.



#### 4.3. El hombre que se enjuicia a sí mismo.

Hay un señalamiento ontológico que orienta este ejercicio meditante hacia un más allá, incluso de la muerte: una "ontología del debilitamiento" pareciera revelar las fuerzas transunívocas de la razón.<sup>22</sup>

Tal forma de existencia, lejos de ser estática, constituye el referente ontológico de esta función de la razón. 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 tránsito<sup>23</sup> que está supuesta en esta partícula, llevada a sus últimas consecuencias, se corresponde con la cuestión de la muerte, en tanto que la vida humana pueda 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 resurrección del cuerpo y el hombre de eternidad. Es en este contexto ontológico donde habría que plantearse si tiene sentido la situación de auto-enjuiciamiento; 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. En el fondo, "se ansía el juicio porque se ansía la verdad"; aquí la razón recobra la confianza que había perdido con la soberbia de la desmesura, y se da cuenta de que una existencia vista "por Dios" no es parte de un plan de venganza y destrucción sino de salvación, por lo tanto el juicio pasa a ser el último acto de "salvación humana". Toda la meditación a pesar de su doliente lenguaje es un movimiento que lleva la existencia a la luz de la verdad de Dios. Por algo en el último párrafo el juez se convierte en el nombre amado *Jesús*, que es decir *Salvador*.<sup>24</sup>

#### 4.4 Desde la meditación a la súplica orante.

Creo que si el hombre religioso hoy tuviera que expresar el movimiento más íntimo de su corazón que lo llevara a una situación de enjuiciamiento, a semejanza del monje Anselmo, podría suplicar así:

*"Buen Dios, tu saber es mayor que mi corazón intranquilo. Muchas veces no puedo aclarar la mirada ni distinguir mejor. Por eso Te pido que me asumas en tu amor que es la gran paciencia. Te confío mis culpas y mis reproches; y a pesar de toda mi intranquilidad dadme paciencia hasta que llegue el momento en que pueda comprender qué es lo que debo hacer y me fortalezcas para que pueda hacer lo que Tu quieras...". "Haz que comience la vida de cada día con un sí al Amor; pero haz también que lo sostenga a través del tiempo que permanentemente cambia el rostro de mis deseos, para que cuando llegue el "verdadero día" sienta en la inmensidad de Tu misericordia el cumplimiento de mi esperanza".*<sup>25</sup>

22- Cf. J. Greisch "La Fonction *Metá* dans l'espace contemporain du pensable". Institut Catholique de Paris. Faculté de Philosophie, 17 Beauchesne, Paris. 1996.

23- Cf. Stanislas Breton "Deux Mystiques de l'exces: Surin et Maître Eckhart" Les Éditions du Cerf. 1985. Cap. III: Transit: "Oportet Transire".

24- A la luz de estos textos de la tradición monástica se podría hacer una reinterpretación contemporánea de la tan padecida "melancolía". Para ello, cf. Romano Guardini, "De la *mélancolie*", Éditions du Seuil. Paris 1953.

25- Cada cristiano puede poner punto final a una meditación tal como lo hicimos con Anselmo, verbalizando a su modo la súplica por el Nombre de Jesús. La *Primer Epístola de San Juan*, como el hermoso comentario que hace R. Guardini en "Verdad y Orden" (Edic. Guadarrama, Madrid. T III) han sido para nosotros inspiradores para este texto y nos han hecho posible una verdadera celebración del Amor.