

LENGUAJE Y MISTERIO EN ANSELMO DE CANTERBURY *

EDUARDO BRIANCESCO **

¿Es posible establecer puntos de contacto entre el régimen de pensamiento medieval y el actual régimen hermenéutico de pensamiento?: tal es el objeto de la presente comunicación.

Que tal cometido tenga sentido desde el punto de vista medieval es lo que indican estas palabras de Paul Vignaux en uno de sus últimos escritos: "¿No sería necesario considerar más el pensamiento de la Edad Media latina como una hermenéutica?"¹.

Para ilustrar dicha hipótesis se elige aquí un tipo especial de texto medieval: la *Meditatio III* de Anselmo de Canterbury pertenece al "corpus" de sus escritos espirituales y no directamente doctrinales. Pero su interés precisamente doctrinal se manifiesta al examinarlo no desde el ángulo temático, sino desde la óptica del régimen de pensamiento. Así se impone mejor su dimensión hermenéutica en la medida en que el mismo funcionamiento del pensamiento verifica las dimensiones que circunscriben el ámbito de la razón hermenéutica. Con tal fin se encarará:

1. - La cuestión del pensar y la "cruz hermenéutica".
2. - El estatuto epistemológico original de la razón hermenéutica.
3. - Itinerario hermenéutico del pensamiento anselmiano.

El primer punto se referirá textualmente a un párrafo capital de la *Meditatio III*; el segundo mostrará su conexión con problemas planteados por la exégesis del *Proslogion*; el tercero, en fin, establecerá la relación con el conjunto de la obra anselmiana a través de sus hitos

* Texto de la comunicación presentada en el XII Congreso Interamericano de Filosofía, Bs. As., 26/30-VII-1989.

** Miembro de la Carrera del Investigador del CONICET (Centro de Estudios de Filosofía Medieval).

¹ Vignaux, P., *Mystique, scholastique, exégèse*, en "Dieu et l'être" (Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24), Études Augustiniennes, Paris, 1978, pp. 205-211 (cita de la p. 210).

principales. Del primero al último punto se pasará, para decirlo en lenguaje heideggeriano, de la pregunta fundamental: "Was heisst denken?" a la afirmación decisiva: "Nicht Werke sondern Wege", que abraza en una mirada la totalidad del camino recorrido. Así se percibirá mejor el sentido del título de este trabajo.

1. - El pensar y la "cruz hermenéutica"

Desde el comienzo de su obra dedicada a la "âge herméneutique de la raison", J. Greisch afirma que:

"La question: 'Qu'appelle-t-on penser?' peut elle-même être entendue différemment, à commencer para sa formulation nietzschéenne: 'Qu'est-ce qui nous *pousse* à penser', jusqu'à sa version heideggérienne: 'Qu'est-ce qui nous *appelle* à penser?', sans parler d'autres formulations qui entendent cette question à partir de l'incontournable exigence éthique (Emmanuel Levinas) ou dans le cadre d'une théorie généralisée de l'envoi et de la destination (Jacques Derrida)"².

Frente a tan compleja situación, el autor sostiene con todo que esa diversidad "puede ser sometida a análisis"³.

El mismo Greisch añade luego cuatro rasgos constitutivos definitorios de la "economía de la razón hermenéutica", a saber: a) crisis general de la *tradición* que supone al mismo tiempo aceptar el régimen de la duda sobre lo ya adquirido y sin embargo creer en la posibilidad de religarse (*renouer*) con las antiguas evidencias. b) Afirmar que, frente a cualquier texto, se da la experiencia de que algo sucede (*événement*): una verdad se manifiesta, se impone. Problema de la comprensión que para el hermeneuta significa tratar de comprender la comprensión, vale decir sus condiciones de posibilidad. La cuestión sería entonces: ¿qué sucede cuando comprendemos? c) Redescubrimiento del lenguaje ordinario como lugar irreductible de la verdad. Es el *discurso* (Rede) o el uso del lenguaje (los "juegos" de Wittgenstein) que aparece como medio universal de comprensión, lo que supone cuatro cosas: en las diversas experiencias nos *suceden* (arrivent) cosas que somos capaces de transformar en historias, o sea de *contar* (raconter). Pero lo que *comprendemos* al contar carece de toda *justificación epistemológica*. La razón hermenéutica tiene un estilo de pensamiento propio que, a diferencia del científico, no pretende construir

² Greisch, J., *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris, 1985, p. 7. Cf. también los estudios de J.-P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique*, Vander-Nauwelaerts, Paris-Louvain, 1975, y Y. Labbé. "Existence, histoire, discours. L'ontologie herméneutique", en *Nouvelle Revue Théologique* (1980), pp. 801-834.

³ *Ib.*, p. 8. Cf. también pp. 21 y 31.

un mundo sino *orientarse* en el mundo ya existente. d) Ese estilo acerca la hermenéutica a la nueva *crítica de las ideologías* en cuanto ambas lanzan un desafío a la razón crítica, operando al margen de la ciencia ⁴.

En base a tales orientaciones es posible, creemos, expresar ese estilo de pensamiento hermenéutico a través de lo que, al menos provisoriamente, es lícito designar como "cruz hermenéutica": dos dimensiones, vertical y horizontal, se cruzan señalando la unión y la diferencia de cuatro términos que corresponden a los puntos terminales de ambos travesaños. Ellos convergen, cada uno con su propia idiosincracia, hacia el centro de la cruz donde precisamente se cruzan los dos travesaños produciendo el acontecimiento de la comprensión (*événement*). Dicha experiencia de pensamiento, textual o real, está pues enmarcada entre:

- un *ad-venir* que descende desde lo alto (A1: ¿quién nos llama a pensar?);

- un *ad-venir* que asciende desde lo profundo (A2: ¿quién impulsa a pensar?).

A estos dos aspectos que corresponden a la dimensión vertical se agrega:

- un *devenir* histórico donde el acontecimiento verticalmente atravesado se implanta horizontalmente en el terreno de las diversas tradiciones que plantean el "conflicto de las interpretaciones" (D: responde al *de donde-a donde-en donde* de la experiencia histórica);

- la *tarea del lenguaje* que intenta dar forma a dicha experiencia respetando, a través de un discurso articulado, cada una de las dimensiones verticales y horizontales, arriba indicadas. Hay lugar en este esfuerzo *estructural* para ciertos requerimientos de la metódica estructuralista ⁵. También puede darse eventualmente lugar en este punto a los requerimientos de Levinas sobre la *responsabilidad ética* que acompaña todo uso del lenguaje ⁶.

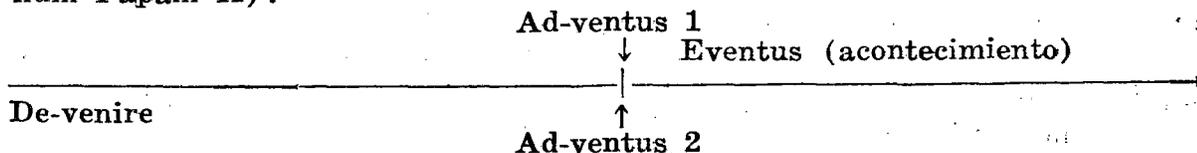
Es dentro de semejante perspectiva ⁷ donde proponemos examinar

⁴ *Ib.*, pp. 327-35.

⁵ *Ib.*, p. 106: "...l'aventure 'structuraliste'... aura au moins... obligé peut-être à explorer les dimensions relativement inédites de la question: 'Qu'appelle-t-on penser?'".

⁶ *Ib.*, p. 245 y pp. 253-254. Cf. p. 120.

⁷ La "cruz hermenéutica" puede representarse con el siguiente gráfico que condensa, a nuestro entender, las grandes líneas metodológicas de la carta recomendatoria del *Cur Deus homo* (Commendatio operis ad Urbanum Papam II):



un texto clave de la *Meditatio III* (redemptionis humanae) de San Anselmo. Perteneciente al último período de su vida (1099-1100), este extraordinario texto tiene en su parte final el siguiente párrafo:

“Considera, anima mea, intendite, *omnia intima mea*, quantum illi debeat tota substantia mea. Certe, Domine, quia me *fecisti*, debeo amori tuo me ipsum totum; quia me *redemisti*, debeo me ipsum totum; quia tanta *promittis*, debeo me ipsum totum. *Immo tantum debeo amori tuo plus quam me ipsum, quantum Tu es maior me*, pro quo desisti te ipsum et cui promittis te ipsum. Fac, precor Domine, *me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum. Plus debeo quam me ipsum totum sed nec plus habeo nec hoc ipsum possum per me reddere totum; trahe, tu Domine, in amorem tuum vel hoc ipsum totum. Totum quod sum tuum est condicione; fac totum tuum dilectione*”.

Aunque elocuente en sí mismo, el texto debe ser considerado en el contexto de toda la meditación cuyo dinamismo final manifiesta. He aquí los rasgos principales:

1. – El carácter de *experiencia* es evidente. No sólo porque se trata de un acto de oración atestiguado por el tipo y la cantidad de verbos que se desparraman por todo el texto (*ostendisti, illuxisti, intueri, contemplari, vocari*, etc.) sino porque, en su práctica, Anselmo está totalmente inmerso. Así habla de: “*omnia intima mea, tota substantia mea...*”, para concluir en esa frase notable: “*fac me gustare per amorem quod gusto per intellectum. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum*”, que muestra a las claras el sentido vivencial, experiencial, del acto que se cumple en esta meditación.

2. – La dimensión horizontal del *devenir* (D) sitúa primero la línea de la temporalidad a través de tres verbos que subrayan las tres dimensiones de la historia para el cristiano: *fecisti-redemisti-promittis* (pasado-presente-futuro). Esta historia abarca también el ámbito de una *tradicón* que condiciona e influye nuestra vida personal. Como dice líneas más arriba: “*...alios qui pro me essent, et postea me ipsum, antequam postularem, haec omnia docuisti*”.

3. – La doble dimensión vertical del *ad-ventus* (A1-A-2) invierte esa perspectiva histórica examinándola a través del *plus* (*quam me ipsum*) que dinamiza el texto en un sentido descendente y ascendente. *Descendente* primero, en cuanto el desbordamiento del don (*quantum Tu es maior me*) adviene de diversas maneras (*fecisti-redemisti-promittis*) constituyéndose en el motor y la razón del movimiento ascendente que se impone al orante: “*tantum debeo amori tuo plus quam me ipsum*”. *Ascenso* corroborado por el uso de diversos verbos presentes en este párrafo y en toda la meditación (*erexisti, levasti, trahe...*), y que es tanto más elocuente cuanto implica precisamente un elevar a partir de una situación negativa de hundimiento en el mal (*in tenebris eram quia nihil, nec me ipsum sciebam...in lubrico...in descensu...*

Pondus originalis peccati deorsum me trahebat...) de modo que la elevación implica arrancar a un individuo de una situación dada invirtiéndola radicalmente. Es indudable que A1 y A2 deben ser pensados *en conjunto e invertidos*: así se unifica la doble pregunta planteada por Greisch: ¿quién nos llama y quién nos impulsa a pensar?

4. — El *acontecimiento* (événement) del pensar se da en el cruce de esos elementos horizontales y verticales que manifiesta, ante todo, la conciencia del *deber* de darse (en respuesta a la donación del mismo don) que se moldea en la forma *lingüística* de la oración: “*Ecce Domine coram te est cor meum. Conatur sed per se non potest; fac tu quod ipsum non potest. Admitte...peto...das quaerere, da invenire...desiderare...impetrare*”. Conviene rescatar la fórmula: *das quaerere, da invenire* que se refiere a la totalidad de la meditación. En efecto, este párrafo final se sitúa como la culminación de todo el discurso reflexivo que constituye la meditación entera. Reflexión que comienza como se debe por la posición de la *quaestio* (§ 2: Ubi ergo et quae est virtus salvationis tuae?, y sobre todo § 4: *Cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate?*) que obtiene su respuesta, luego de desplegar el discurso, en el § 10: “*Ecce...haec est virtus salvationis tuae, haec est causa libertatis tuae, hoc est praetium redemptionis tuae*”. A partir de lo cual comienza la oración propiamente dicha (§ 11) constituyendo el párrafo comentado el penúltimo de todo el texto (§ 15) y su verdadera culminación. Este parece el preciso momento de encarar el estatuto epistemológico de semejante estilo de pensamiento.

2. — ¿Qué estatuto epistemológico?

Contrariamente a Jacobi, Schleiermacher piensa que es posible encontrar una puerta abierta entre el orden de la razón y el del sentimiento que permite, sin traicionarlo, decir en lenguaje de razón lo que el sentimiento *quiere decir*. Lazo que establece un equilibrio activo entre “el sentimiento de la razón y la razón del sentimiento” y que se constituye en la “actividad más interior del espíritu”. Al comentar estos textos Greisch se pregunta si esa postura no constituye una anticipación de la operación hermenéutica⁸.

En cualquier hipótesis es claro que nos hallamos, hasta en los términos empleados, bien cerca del lenguaje anselmiano cuando éste dice: “*Fac... me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum*”. Diversidad y unidad de afecto e intelección en una profundidad del espíritu que probable-

⁸ La cita de las cartas (*Briefe*) de Schleiermacher en Greisch, *ib.*, pp. 20-21.

mente responda a la categoría *cor*, de raigambre bíblica, bien presente en este texto como en todos los escritos anselmianos: "Ecce coram te est cor meum"⁹. Referirse a este equilibrio oscilante entre afectividad y razón remite sin duda alguna al *Proslogion*, donde la unión entre oración y dialéctica alcanza caracteres paradigmáticos. Testigo, entre otros, el reciente estudio de Y. Cattin según el cual el *Proslogion*, "concreción racional de una muy alta experiencia mística...", muestra "la coexistencia y la articulación de dos discursos, racional y místico, en un texto" (p. 389). "No hay entonces en el *Proslogion* yuxtaposición de un discurso racional y de una meditación orante, sino el mismo y único movimiento del deseo que inventa las mediaciones intelectuales y afectivas de su realización" (p. 395). Tal es "la especificidad de la reflexión anselmiana... fruto de una razón exigente, rigurosa y racional... (pero) investida totalmente por el deseo amoroso de Dios..., (y) porque el objeto deseado y amado es Dios, y no cualquier otro objeto, esta razón 'apasionada' de Dios es más que exigente, es hiper-crítica, con un rigor que no cesa de asombrar" (p. 389). Así "la especulación y la oración no se explican *la una por relación a la otra*, sino por relación a un tercer término, que les es común, Dios, o más precisamente, el deseo de ver a Dios" (p. 394). Por tanto, si "es necesario reencontrar y repensar la unidad del *Proslogion* hallando la fuente de esta obra original que se pretende una oración que piensa y un pensamiento que ora", es posible decir que "la experiencia mística funda la validez racional de la reflexión *por lo alto (par le haut)*" (p. 389)¹⁰.

La conclusión es clara: la especificidad de la reflexión anselmiana está marcada por la original unidad entre pensamiento y sentimiento, entre discursividad y oración. Estamos frente a esa oscilación equilibrada que manifiesta el secreto dinamismo del espíritu y con él un estilo de pensamiento que podemos calificar de hermenéutico. Se trata, al parecer, de un proceso cognoscitivo (sentiam/gustem) lógico-afectivo que intercambia, acentuándolos diversamente, sus diversos aspectos (per intellectum/per affectum): tal la situación epistemológica donde nos

⁹ Cf. Michaud-Quantin, P., "Notes sur le vocabulaire psychologique de Saint Anselme", en *Spicilegium Beccense*, I. Vrin, Paris, 1959), pp. 23-30. Al final dice: "...ce qui compte le plus c'est cette idée de l'unité d'une activité psychologique où s'exprime tout ce qu'il y a de personnel et d'intime chez l'homme qui se donne tout entier à sa pensée, à son action, aux sentiments qu'il éprouve. Ce n'est plus alors une doctrine que nous expose le vocabulaire de Saint Anselme, mais il semble bien nous dévoiler quelque chose de la personnalité même de celui qui l'employait".

¹⁰ Cattin, Y., "La prière de Saint Anselme dans le *Proslogion*", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1988), pp. 373-396. El mismo autor había ya escrito un libro sobre *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du 'Proslogion' d'Anselme de Canterbury*, Paris, Vrin, 1986.

ubica esa operación "galvánica" de la que habla Schleiermacher, que no deja de hacernos evocar la frase de Wittgenstein: "La oración es el pensamiento del sentido de la vida"¹¹.

3. - Lenguaje y misterio en el itinerario anselmiano

Tres serán las principales pautas señaladas del conjunto de la obra anselmiana. Aunque todas ellas están presentes en cada una de sus obras, se manifiestan sin embargo progresivamente de manera más explícita en determinados momentos de su carrera intelectual. De ello darán testimonio una serie de textos que constituyen como etapas en la transición de una vía hacia el misterio:

1) El misterio es un *más allá* del lenguaje *presente* en el seno del mismo lenguaje como una *invitación a abrirse* a algo que se ofrece como *inefable e inevitable* al mismo tiempo. Es la etapa inicial marcada por el *Monologion*, cuyo capítulo 65 se intitula: "*quomodo de ineffabili re verum disputatum est*". Interrogante al que se llega una vez que se ha comprendido que aunque:

"superior consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse... quis explicet quomodo (eadem summa sapientia) sciat aut dicat se ipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est" (c. 64).

2) El lenguaje se descubre *habitando ya* en el seno del mismo misterio como el *más allá que lo engloba y desborda* totalmente. Testigo este famoso texto del *Proslogion*:

"Ergo Domine non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius Te; quod fieri non valet" (c. 15).

3) El más allá del misterio se revela *viniedo al lenguaje como don para ser buscado*. El testimonio de dos textos del *Cur Deus homo* es luminoso. El primero mostrando que el silencio no es la única ni la última palabra ante el misterio:

"Plus enim persuadebis altiores in hac re latere rationes, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris" (II 16).

El segundo manifestando, a través de la forma dialogal, el venir del misterio al lenguaje como ofrecimiento de un don:

¹¹ Texto del *Notebooks* de Wittgenstein (1914-1916) citado en D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid, 1976, p. 181.

“Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti Deus Pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: tolle me et redime te? Quasi enim hoc dicunt quando nos ad christianam fidem vocant et trahunt” (II 20).

Nada extraño, pues, que este recorrido de la *ratio*, sin esquivar en lo más mínimo el rigor de la discursividad racional, acabe finalmente, con la conciencia de estar ante una Presencia desbordante, en *oración* la cual, según las etimologías medievales (Casiodoro: “*oris ratio*”; Isidoro: “*dictio*”) prolongadas originalmente por Anselmo en su *Proslogion* = *alloquium* (cf. Praefatio), abre el trabajo racional a una dimensión de experiencia dialógica “mística”.

¿Cómo no pensar nuevamente, al terminar, en Wittgenstein para quien la verdad necesitaba tocarnos a fin de que el lenguaje “no se fuera de vacaciones”¹²? El verdadero lenguaje debe, pues, ser la traducción de una apropiada forma de vida, hablando de aquello que se ha vivido realmente por sí mismo y de lo que se puede ser testigo¹³.

Concluamos: el sentido “no construido” puede por tanto ser invocado. Invocación que, analizada en términos lingüísticos, transparenta un funcionamiento del espíritu en manifiesto acuerdo con el actual régimen hermenéutico de pensamiento.

¹² Título del párrafo 5 del capítulo IV del libro de Antiseri (cf. nota 11) consagrado enteramente a Wittgenstein (pp. 181-192).

¹³ Conviene citar aquí el texto de J. Ladrière: “Le langage des spirituels est une forme de témoignage de la foi, et c’est à la vie de la foi qu’en chacun il fait appel. Il vaut non par lui-même, mais en tant que signe. Et quelle que soit sa sublimité, il ne peut que s’effacer devant le mystère qu’il contribue, selon ses modalités propres d’expression, à célébrer”, en *Le langage des spirituels*, capítulo IV de *L’articulation du sens* (II. *Les langages de la foi*) Cerf, Paris, 1984, pp. 67-83 (texto citado en la p. 83). Ver también el sugestivo artículo de A. Lion, “Le discours blessé. Sur le langage mystique selon Michel de Certeau”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71 (1987), pp. 405-420.