

PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PLEGARIA

For a Phenomenology of Prayer

MARÍA RAQUEL FISCHER*

Resumen

Siguiendo las indicaciones de los santos, el artículo se propone delinear una fenomenología del lenguaje orante o de la plegaria. Este implica un desplazamiento de las facultades, en el movimiento que va del pensar al orar. Se postula el estatuto epistemológico de la plegaria, en el sentido de una penetración profunda en el misterio de la vida que hace inseparables el lenguaje de la intimidad y la participación en la trascendencia. Algunos vestigios de dicho lenguaje se localizan en la estética contemporánea y en la literatura.

Palabras clave: Plegaria, Unidad, Intimidad, Mística, Trascendencia.

* Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es especialista en la obra doctrinal de Anselmo de Canterbury, con especial atención al *Corpus Spirituale*, que en su momento culminó con una tesis doctoral titulada: “La búsqueda de Dios, entre el pensamiento y la plegaria”. Profesional principal de la Carrera del Técnico en la Investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Perteneció al Centro de Estudios Filosóficos “Dr. Eugenio Pucciarelli” con sede en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Esta conferencia fue leída en la Cátedra Edith Stein de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín), el 21 de febrero de 2012.

Correo electrónico: diezfischer2007@gmail.com

Artículo recibido el 15 de marzo de 2012 y aprobado para su publicación el 28 de junio de 2012.

Abstract

According to the words of saints, this article aims to draw up the phenomenology of the language of prayer. This implies a movement of faculties which goes from thinking to prayer. Thus, the epistemological status of prayer is stated as a deep penetration in the mystery of life that makes inseparable the language of intimacy and the sharing of transcendence. Some remnants of this language can be found in contemporary esthetics and literature.

Key words: Prayer, Unity, Intimacy, Mysticism, Transcendence.

NOTAS A UN MÉTODO

Desde las más inmemoriales tradiciones, hay figuras como son los hombres de oración, insondables, casi incomprensibles, que dejan oír una extraña voz, mezcla de un lenguaje de dulzura entre el mandato y la plegaria. “Maestros de vida” que en algunos instantes resuelven la tensión entre el padre-cielo y la madre-tierra: esta tierra sobre la que caminamos y este Cielo tan cerca de nosotros que sólo en las profundidades del corazón lo podemos encontrar. “*No vayas fuera de ti, en el interior del hombre habita la verdad*”. Tal es la cita que Husserl (2002, p. 204) hace de San Agustín al final de sus *Meditaciones cartesianas*¹.

Ciertamente estos hombres traspasan las fronteras de las sistematizaciones y de los discursos teóricos, porque ni las creencias ni las abstracciones alcanzan para recorrer el camino. La noticia y su singular perfume llegan por el testimonio de un lenguaje que rescata los rastros de una incesante búsqueda. *Habitantes de dos mundos al mismo tiempo*, diría María Zambrano. La vía del silencio del mundo ofrece vislumbres al hombre que se dispone a andar estos caminos, pero no lo exime de esa otra vía que requiere también del silencio del yo. Entre ambas *epoché*, se da un radical desplazamiento del eje del existir donde ya no hay morada sino el canto suave o la brisa

1 El pasaje es citado también por: Guardans, 2009, p. 276.

perfumada de quienes se reconocen habitantes de un mundo abierto a lo infinito. Ciertamente en el fondo de nuestros paisajes interiores “lo enunciable” siempre está herido por un “indecible”.

Agustín de Hipona ofrece una perspectiva semejante en su tratamiento de la memoria, una clave de interpretación para liberar la conciencia de sí de las ataduras del yo: hay un momento en que la memoria ayuda a recuperar alguna vivencia de cualidad profunda, guardada en ese fondo del sentir sin que sea posible percibirla. Rescata lo valioso que yace en el “lecho oscuro del olvido”, para ir constituyendo un fondo de vivencias significativas capaces de liberar un nuevo lenguaje: *“delineaste en mi memoria lo que yo mismo más tarde debía buscar”* (*Confesiones*, L. IV, cap. III, 6). En otros momentos trabaja con el recuerdo del futuro capaz de desplazar, de llevar más allá de sí, de dar valor a lo que se puede llegar a ser, o a lo que ya se es sin saberlo todavía, tal vez sea la humilde grandeza del noble recordar. Cabe aquí citar el pasaje en el que se despide de su madre en Ostia Tiberina: *“Inquiríamos los dos delante de la verdad presente, que eres tú, cuál sería la vida eterna... Abriámos anhelosos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales soberanos de tu fuente... para que, rociados según nuestra capacidad, nos formásemos de algún modo idea de cosa tan grande”* (*Confesiones*, L. IX cap. X).

Sin embargo, para el hombre todo es destino y tarea, porque ¿cómo hacer uso de los talentos y al mismo tiempo silenciar las facultades? Dicho de otro modo, ¿cómo es posible para estos “maestros de sabiduría” desarrollar una sensibilidad capaz de reconocer el límite de donde procede otro lenguaje, si sólo el reconocimiento lo suscita y éste depende de aquel? *“¿Y qué cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro?”*, decía Agustín; y continúa: *“¿De dónde podría conocerlo yo si no lo recordase?”* (*Confesiones*, L. X cap. XVI, 24). Tal vez son maestros justamente porque saben indicar hacia dónde buscar para poder reconocer. Pero de un modo u otro, el encuentro se produce en el propio campo existencial, en el punto de existir más cercano a sí mismo: *“No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuanto no soy yo; en cambio, ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo?”* (*Confesiones*, L. X cap. XVI, 25).

Ahora bien, pretender hacer una “Fenomenología del lenguaje orante”, a décadas de haber acabado una tesis doctoral sobre el tema, que tenía como

apoyatura el *Corpus Spirituale* anselmiano, hoy me parece una osada empresa de difícil justificación, y tan sólo alcanza, a modo de testimonio personal, a mostrar la imposibilidad de un único método.

El camino que va del pensar al orar no sólo pone en juego el referente de verdad, que es en todo caso el menos cuestionado, sino ese movimiento de ascesis de la realidad, ese esfuerzo de cobrar distancia, de un legítimo abstraerse, tan propio del pensar filosófico, para ir a nuevas tierras por caminos no sabidos. “*La verdad* –diría Michel de Certeau (2006)– *nunca tiene otra cosa que la historia como lenguaje. Arranca de sí mismo a aquel que la ha recibido; siempre es más que el “yo” o el “nosotros” que la dice; (pero) se hace reconocer en la herida que abre el lenguaje mismo donde se manifestaba*” (p. 63). De ahí que “*Cada forma de la “ruptura” debe encontrar su propio sentido en la exigencia de una superación interior a esa misma ruptura*” (*Ibid.*).

Por eso he titulado estas primeras líneas “Notas de un método” siguiendo a María Zambrano, si lo que se busca es una pedagogía capaz de allanar senderos, que respetando el instrumento de la reflexión enseñe a oír aquella voz que da respuesta a todos los vanos “por qué”, y escuchar el único que suscita alabanza “porque te Quiero”. De ahí que la “alabanza” sea, según Agustín, la forma más raigal del lenguaje de plegarias; en ella quedan involucradas las otras como son por ejemplo, la “confessio” y la “misericordia Dei”. En el comentario al Salmo 105, Agustín dice expresamente: “*no hay confesión de pecados... en la que no se alabe a Dios sea con el corazón, sea con la boca, sea con el discurso*” (*Enarraciones*, Salmo 105, 2, p. 848). Y cuando el Salmista dice: “*Porque es bueno, porque su misericordia es por los siglos*”, tal expresión del lenguaje no es una simple afirmación sino también un modo de alabanza.

INTRODUCCIÓN

En esta perspectiva tan sólo introductoria arriesgamos algunas propuestas:

En primer lugar, hablar de un lenguaje que caracterice propiamente el estatuto epistemológico de la plegaria, significa afirmar que ésta no es la

simple expresión de la energía del pensamiento o de la capacidad creadora del espíritu, sino una penetración cada vez más profunda en el misterio de la vida y una elevación cada vez mayor por encima de toda imagen, resguardando esa unidad que hace inseparable el lenguaje de la intimidad con la participación en la trascendencia. Es, en el interior de uno mismo, la presencia de una ausencia. Pero también la constante transformación por el lenguaje de una escena religiosa —en el más amplio de los sentidos— en una escena amorosa. Para este tránsito no hay técnicas mentales, métodos de oración o estados de recogimiento, sino tan sólo la espera esperanzada de un Imprevisible. Sin embargo, el lenguaje de oración o de contemplación toca algo esencial: la posibilidad de oír y hacerse oír, sin que ningún mensajero interfiera la dirección de la palabra. El Acontecimiento es posible sólo en un vacío que espera. El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz (1961) lo expresa hermosamente cuando dice: “Acaba de entregarte ya de vero / no quieras enviarme / de hoy más mensajero / que no saben decirme lo que quiero” (p. 82, 1, est. 6).

En segundo lugar, la estructura dialógica que tiene por lo general toda plegaria, aún pensando en *Soliloquios* de Agustín, significa que éstas no tienen como único destinatario el “para sí” del alma sino la seriedad de un amor que desinteresadamente acoge también la vida del hermano. El “cuerpo místico” se convierte en una escena que reúne a los hombres en torno a un “no sé qué” extraño al sentido, pero que habla en medio de ellos, y ofrece una verdad a veces indescifrable, pero que la comunidad orante encuentra en palabras e imágenes que dicen, no sin cierta “consolación”, la presencia ausente de un combate de amor. También Agustín lo manifiesta al comenzar su Libro X de *Confesiones*. No duda que a los ojos de Dios queda al desnudo el abismo de la conciencia humana y que aún no queriendo confesar no hay nada oculto a su mirada; es ese “saber de Dios” al cual hace referencia también San Juan en sus epístolas (cf., San Juan, *Primera Epístola*, cap. 3, 20).

Sin embargo, no alcanza el lenguaje de la *confessio* para abrir el corazón a sus hermanos. El *apud Deum* deja de lado nuestras certezas, pero el *apud hominem* restablece la posibilidad de probar que lo que dice es verdad. Agustín resuelve la tensión fraterna haciéndola culminar en uno de los más fecundos criterios de verdad: la caridad. El texto dice: “...no puedo probarles que las cosas que confieso son verdaderas. Más créanme aquellos cuyos oídos abre para mí la caridad” (*Confesiones*, L. X, cap. III, 5).

Siglos más tarde, Anselmo de Canterbury escribe su *Corpus Spirituale*, un texto de literatura interior, donde las plegarias marcan los mismos rasgos: una lógica de la interioridad que comprende no sólo a Dios sino también al hermano. El orden se estructura con un comienzo que invoca y un final en donde la reconciliación con los enemigos representa un papel esencial. A la vez, en cada una de las diecinueve plegarias, la necesidad del recentrado, de una identidad, de un retorno sobre sí, altera el vínculo esencial con el otro. Aunque el temor a perderse será siempre la “voz callada” del tiempo de la espiritualidad.

En tercer lugar, la lectura y a veces la escritura sobre estos discursos “orantes” desde una perspectiva fenomenológica y/o hermenéutica, se dan sobre la base de una cierta incompetencia, porque quien asume esta tarea no está necesariamente comprometido con ella ni tiene por condición la de formar parte de estos discursos. Con todo, al lector le es difícil mantener una distancia “descomprometida”, porque el espíritu entra en una atmósfera diferente de la estrictamente racional y también el intérprete se hace permeable a una corriente vital que lo vivifica interiormente. El acercamiento a un texto de esta naturaleza implica el ejercicio de una técnica de lectura, un método, una forma de investigación, pero principalmente una “familiaridad amorosa” con el autor, que se convierte a través del tiempo en un vínculo entrañable cuyo origen es el gesto de entrega que se vislumbra en aquellos que ponen al descubierto la vida interior, que no es otra cosa que la historia de su alma. En contexto contemporáneo, Scheler (1958) afirmaba algo semejante cuando decía que: *“la esencia de la actitud espiritual que en todos los casos está formalmente en la base de todo filosofar (es) un acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles. Y un hombre del tipo esencial del filósofo es un hombre que adopta esa actitud frente al mundo y lo es en la medida en que la adopta”* (p. 14).

1. UN TEXTO SOBRE EL LÍMITE

Comienzo esta parte central con la forma de una pregunta: ¿cuál es el devenir interior que llega a expresarse en una plegaria y que lo diferencia en su estilo

y en su método de otras formas del lenguaje? Como la pregunta está hecha por alguien, en este caso yo misma, que ha dedicado su vida a la filosofía, me gustaría hacer referencia a una cita de Tomás de Aquino que dice así: “*Quidam timor consequens apprehensionem alicuius rei excedentis facultatem nostram*”. Al decir de Henri Bremond, “esta pequeña línea vale un poema, y todavía más, todo un tratado de mística”². Lo extraño es que este autor cita a Tomás en un texto inédito de 1926, titulado *Le simple “regard” dans la contemplation profane*, en donde lo que realmente solicita es una “filosofía” y no una “teología” de la plegaria. Es decir, encontrar una esencia común en este lenguaje que se refiera a un fondo “místico”, capaz de definir el “instinto religioso” del hombre. En Bremond está ligado a la acción “de la gracia santificadora”, pero hay un fondo más radical al que puede apelar la Fenomenología sin que perturbe los paradigmas del dogma que, por cierto, en pleno siglo XXI no tienen la solidez que tenían en otra época.

Ahora bien, si volvemos al texto de Santo Tomás, profetizó sin saberlo todo un campo inexplorado del lenguaje que sólo los místicos sabrían leer. La expresión y sus señalamientos epistemológicos no traducen sólo los miedos que yacen en el fondo de una estructura mental, sino que tal vez el autor vió despuntar un “esencial” perdido, un no-lugar de la teoría, el riesgo de un vacío, el paso de una forma del pensar a una Filosofía de los Santos.

Si la expresión se encuadrara dentro de una *Quaestio* medieval, la cita de Santo Tomás podría ser la tesis defendida en el *Respondeo*. El maestro y sus objetantes vislumbran en sus dispuestas por la verdad, un camino no trazado, no indicado, pero que seduce por su inaccesible origen.

En primer lugar, y a la búsqueda de un estatuto para el lenguaje de la plegaria, la pregunta sería: ¿por qué *Quidam timor*? ¿Acaso no es la inteligencia rica y capaz en representaciones abstractas? Pocas veces en la historia se la ha visto perdida, desfallecida o espantada de sí misma. Sin embargo, *Quidam timor* invade a una inteligencia de deseos tranquilos. Algo que la excede ha pasado, no puede residir en ella ni contentarse con

2 La cita de Santo Tomás corresponde a Michel de Certeau, tomada a su vez de Henri Bremond de uno de sus escritos inéditos. Cf. De Certeau, 2007, p. 75.

el lugar que le ofrece. Como diría René Char, *sólo se habita el lugar que se deja, sólo se crea la obra de la que uno se desprende, sólo se obtiene la duración destruyendo el tiempo.*

En segundo lugar, y conociendo en algo a este maestro, no dudaría en reafirmar un *cierto temor* legítimo que nace en el suelo interior donde se alimenta la plegaria. Porque, por ejemplo, lo que se llama “género espiritual” manifiesta una ontología del espíritu de no fácil articulación ni en su decir ni en su obrar. El pensador sabe que tiene que recomponer los procesos de una economía del alma, y al mismo tiempo, plantear la extraña aparición de un Otro que recupera como ausente la condición de posibilidad de lo que se analiza. Perfectamente podría ser éste el trasfondo sobre el que se desarrollan las cinco vías (cf., *Suma Teológica*, 1 q.2.a.3).

Por otro lado, el espíritu no es tan sólo el sobrepasamiento respecto de lo material sino su actualización en la historia de un alma que llega a veces hasta la entrega kenótica de su propia incondicionalidad.

De ahí que se dé permanentemente una experiencia de tránsito desde una conceptualización estrictamente especulativa a una forma epistemológica que por “auscultación cualitativa” rescata los rastros de una tierra de fronteras más en sintonía con un pensar cordial. Como diría Eckhart, *la noche espiritual que es la fe* (SII,1-2) ayuda al entendimiento a quedar sin lumbre de inteligencias, *saliendo de todo límite natural y racional, penetrando en verdades que exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella* (SII, 22.13). Dicho de otro modo: se puede abrir la zanja que impone la frontera, retirar los obstáculos, “pero cuando el agua del río empapa la tierra, bien sabe la tierra de quién es el agua...”³.

En tercer lugar, el autor compone una trama con los conceptos que siguen: *Apprehensionem* (de un algo otro) *excedentis facultatem nostram*. Hay por cierto un conocimiento que percibe un “algo otro”, pero cuya excedencia hace incapaz a la propia comprensión. Está aquí en juego la “inteligencia conceptual” que va modificando sus funciones hasta confundirse con la

3 Las citas están tomadas de: Guardans, 2009, p. 155, p. 161, respectivamente.

complejidad infinita de lo real. Las vibraciones de la vida están esperando, y de algún modo, encuentran cuerpo especulativo allí donde ella toca la realidad. Pero un *alicuius rei* queda desarraigado de este ejercicio, su modo *excedentis* al lenguaje de la razón desestabiliza a la familia lingüística. Por eso en la plegaria late siempre el recuerdo inolvidable de un ausente. ¿Dónde está? ¿Quién lo ha llevado?, son las preguntas que a través de los siglos movilizan el lenguaje de todo hombre de oración. No sin cierta melancolía, Anselmo (1986) termina su *Corpus Spirituale* expresando este duelo: *Oré, Señor, como pude. Pero más quise que lo que pude* (*Opera Omnia*, T. 5, Or, XIX).

2. APUNTES PEDAGÓGICOS

Sin embargo, hay una Filosofía que tiene sus apuntes pedagógicos para estos lenguajes de frontera:

1. El de una “ontología del alma” que sin perder la audacia del pensamiento conserva la conciencia de los límites, y puede reconocerse en ellos para provocar el sabor de lo que nos excede. En la primera de sus *Moradas* (Cap. 1, 2), Teresa de Jesús insistía: “*No sé si queda dado bien a entender por qué es cosa tan importante este conocernos*”, refiriéndose a un “reino interior” que todo lo merece.
Ahora bien, dos cosas exigen la “mesura” del espíritu finito: la realidad del mal que irradia de manera siniestra desde los abismos de la nada, y los excesos del espíritu que, a causa de su soberbia, no sabe guardar la justa distancia.
2. Como consecuencia de la afirmación anterior, el reconocimiento de un límite sacrificial, porque hay zonas del alma habitadas por inefables presencias que escapan a la distancia de los nombres.
3. Un compartir amoroso que excede los límites de la razón, una textura de semejanzas, parentescos profundos que dan sentido a tan sólo un cruce de miradas o a escasas palabras.
4. Una hondura y una inmensidad que tanto como universalidad de sentido cuanto cualidad de ser, ligan el alma del lector con el autor de la plegaria.

5. Una permanencia en fidelidad a esas afinidades con otras formas del lenguaje, sólo posible porque la memoria hace sanas alianzas con la vida y se reconcilia con sus sombras.

La plegaria se abre así a la memoria del tiempo que hace a la durabilidad en el corazón. Es el momento en que el yo aparece en la dimensión del nosotros. El vínculo de la fraternidad en su doble dimensión, histórica y eterna, recupera el sentido, especialmente, cuando las ambivalencias de la vida calan la existencia y lo absoluto pierde validez. Sobre esta base ontológica echa raíces toda forma comunitaria y funda su permanencia histórica.

Pero cual mendigo que sale a buscar su pan, la razón tiene que aprender a dirigir sus pasos, a elegir el lugar donde pueda desnudar su indignidad, a extender las manos deseosas de verdad y a esperar el don de la entrega. Por eso la práctica de vivir para la verdad es también disponerse a una tarea del pensamiento.

Sin embargo, esto no implica ni en el lenguaje de los místicos, y menos aún, en el pensar filosófico, un cuestionamiento al ejercicio de la razón, reafirmando lo dicho más arriba en la cita de Eckhart, sino más bien tensar sus capacidades hasta los límites de su competencia categorial. Y en la medida en que la verdad supera la dimensión del concepto, ésta se descubre inmersa en un proceso dialógico que abre en dos direcciones: verticalmente, al diálogo entre el alma y Dios; y horizontalmente, en una comunión de lenguajes que compromete los vínculos fraternos. La reflexión y la atención silenciada no es la ceguera infecunda de quien busca por sus propios medios. No sin razón, en el *De Casu diaboli* de Anselmo (1986), el discípulo le reclama a su maestro: *non video cur, nisi mihi ostendas* (*Opera Omnia*, T. 2, p. 290).

En conclusión, y continuando a Teresa de Ávila, se manifiesta aquí una ontología del alma, un reino interior que se esclarece en un proceso dialógico entre el espíritu humano y Dios, y simultáneamente en la realidad de un nosotros.

Ahora bien, si lo que hemos dicho hasta aquí es acreditado como un discurso que no invalida el vínculo entre razón y verdad, cabe afirmar que tampoco le es ajeno la “delectatio” como instante de gozo en la verdad, al

cual le está concedido el don singular de la belleza, pero también la nostalgia de lo huidizo que mantiene la tensión de la búsqueda. Recordemos el texto de San Agustín cuando afirma: “*Tardé te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé*” (*Confesiones*, L. X, cap. 27, 38).

3. CONTEXTO ESPECULATIVO

Alcanzado este punto, se impone la tarea de llevar a proposiciones filosóficas la amplitud de una experiencia que muestra el hontanar del amor y los riesgos extremos del vínculo entre el hombre y Dios. Enuncio tan sólo algunas cuestiones:

1. Aparece un modo nuevo de significar la existencia, en virtud del cual ésta queda referida a un principio eterno. Tal referencia no implica quitarle a la existencia histórica la exactitud de su definición. Exactitud que se perdería, al menos en ciertas tradiciones, tanto por irrealidad o inesencialidad en el ser como por pura facticidad de la existencia. Contrariamente se apoya en una “referencia significativa” cuyo momento arquetípico y su consumación dependen de una entrada de lo finito en la vida de Dios. El que así se dé, no implica relación dialéctica sino el misterio de una decisión divina de otorgar significación a la existencia por la participación en la suya propia a través del hecho histórico de la encarnación. Decisión, intención significativa y existencia constituyen una realidad fundativa tanto desde el punto de vista de quien funda como desde la realidad fundada. La decisión refiere a un querer no deducible inmediatamente de nada que no sea el misterio de la libertad, no anula el espacio de la intención sino que lo hace posible y hasta tal punto es su fuerza significativa que la misma existencia queda comprometida en este elemento último.
2. Este lenguaje así configurado es de algún modo la expresión del libre ejercicio de la realidad del amor. En él se da la concordia entre la eternidad y el tiempo justamente como expresión del valor eterno de lo finito. Su formulación teórica en los diversos textos de la tradición de occidente es la aclaración constructiva y contemplativa de esta realidad.

Pero es principalmente en un tipo de lenguaje, por ejemplo, en el *Cur Deus homo* de San Anselmo (1986), donde tiene su base, su norma y su garantía (*Opera Omnia*, T. 3, p. 300 ss).

3. Tal lenguaje implica una sensibilidad especial para percibir los latidos del corazón histórico. Así, la fuerza de la memoria hace posible el carácter por cuya virtud surge el orden según el cual todo lo que sucede adviene a la propia narración, pero también la claridad del espíritu que permite percibir los puntos de referencia en virtud de los cuales cada acontecimiento contiene el sentido del todo. Tanto en el ser como en el acontecer, estos puntos de referencia ordenan la experiencia, la de cada hombre, la que se refleja como visión del mundo, y más concretamente, la que decide la existencia humana.

4. ENTRE LO RELIGIOSO Y LO LITERARIO

Hago un paréntesis literario que de algún modo pone en cuestión algunos de nuestros enunciados. Sin duda llamará la atención que justo en este lugar de proposiciones filosóficas-teológicas, cite un texto de Jorge Luis Borges (1996), que no tiene por condición inmediata al menos, la de formar parte de estos discursos. Me refero a su cuento “El Aleph”, y a la interpretación que hace Reinaldo Laddaga (2010) en su libro *Estética de Laboratorio*.

Simplifico para no complicar lo hasta aquí dicho. La primera proposición arriba enunciada configura un mundo en donde Eternidad/tiempo interactúan en mutua dependencia. La segunda pone el acento en el lenguaje donde la libertad del Amor justifica la forma de la plegaria. La tercera sugiere una sensibilidad histórica capaz de reunir en un punto todas las dimensiones del tiempo y percibir en lo individual el sentido del todo. Este es, en líneas generales, el marco teórico que han tenido los lenguajes de oración al menos en el occidente cristiano.

Sin embargo, las nuevas formas del arte contemporáneo parecen mostrar otras perspectivas. Cito a Laddaga tomando sólo casi al azar algunos textos del libro que redefinen las afirmaciones anteriores, y ofrecen una cosmovisión

de mundo bastante diferente, como suelo “ontológico” para un lenguaje de esta naturaleza.

En lo que respecta al hombre:

1. El atributo cardinal de la materia que sus trabajos movilizan es la fragilidad; sus cualidades inmediatas, la volatilidad o la reserva; su manera de establecerse en el mundo, la de quien no acaba de llegar a un sitio del cual sospecha que debiera irse. (Laddaga, 2010, p. 14). Hasta ayer, las acciones de los individuos deben estar gobernadas por la reverencia a una totalidad que los antecede y los trasciende (*Ibid.* p. 20).
El impulso de cada individuo a reclamar su derecho y su capacidad de gobernarse a sí mismo sin referencia a totalidades a las que les debería reverencia... ingresamos lenta y vertiginosamente en un universo post-social.
2. La antigua “voz de la conciencia” es reemplazada por un murmullo de interpretaciones que cobran el tono del discurso médico, terapéutico, dietético y, por encima de todo, económico... un individuo que vive en el momento de declinación del prestigio de aquellas totalidades... que reclamaban de él o ella una disposición sacrificial... un individuo que vive en una fase de incrementada conciencia ecológica, sobre el trasfondo del posible agotamiento de la vida en el planeta; un individuo cuya experiencia de la proximidad y la distancia está modificada por el despliegue de tecnologías de comunicación novedosas; un individuo para quien el modelo principal de trabajo sobre sí mismo no es la religión ni la filosofía, sino la terapia; un individuo, finalmente, que se concibe como sistema biológico en intercambio permanente con el espacio en que vive (*Ibid.* p. 26).

En lo que respecta propiamente al lenguaje literario, en el primer capítulo titulado “Algunas maneras de hablar de sí mismo”, Laddaga hace referencia a una de las particularidades de la literatura contemporánea:

la propensión, entre narradores, a publicar memorias, autobiografías, opiniones personales. Pero lo verdaderamente curioso es la frecuencia

con que se escriben y publican libros en los que las maneras de dirigirse a nosotros que habitualmente asociamos con la tradición de la novela se mezclan en proporciones variables con las maneras de la confesión, la revelación de las circunstancias personales, los gestos y disfraces del gran teatro de la presentación de sí mismo, la enumeración abierta de las propias, prosaicas opiniones (*Ibid.* p. 29).

A renglón seguido hace una triple distinción:

...escritores que (1) profesan la creencia en que una literatura verdaderamente ambiciosa debiera, hoy por hoy, construirse con materiales pobres; (2) prefieren las maneras de la comedia, pero de una forma particular (digamos, peculiarmente dolorosa); y (3) narran, cuando se ponen a narrar, las alternativas de las relaciones entre criaturas que no poseen un horizonte común, que se encuentran en espacios sin la menor familiaridad y que deben descubrir, como puedan, las normas que gobiernen su despliegue. (*Ibid.* p. 31).

Según el autor, los antecedentes de esta criatura no son muchos... y es en este punto cuando cita el cuento “El Aleph” de Jorge Luis Borges.

No entraré a hacer una hermenéutica de este texto que en general todos conocemos. Tan sólo plantearé entre lo que dice Borges y los referentes de la “estética contemporánea”, cuál sería el sustrato literario/ontológico, que haría posible un lenguaje de plegarias, siendo la confesión uno de los estilos privilegiados. Ciertamente estamos hablando de las condiciones existenciales del hombre de hoy: una voz doliente, una conciencia de precariedad, de finitud y limitación en el tiempo y en la vida, que pareciera ir más allá de lo estrictamente literario.

Ahora bien, si en esta perspectiva atendemos al texto de Borges, caben señalar dos cosas: primero, la constatación hermenéutica que hace Laddaga al ejemplificar lo dicho con el texto borgiano, entre otros autores. Dos personajes, Beatriz Viterbo y su primo Carlos Argentino Daneri ocupan el centro del relato, principalmente Daneri que termina envuelto en una irrecuperable locura. Borges entra y sale del mismo cuantas veces le es posible. Hay un momento en que afirma con decisión: “*Arribo, ahora,*

al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor” (Borges, 1996, p. 624).

Sin embargo, una y otra vez retoma el cuento como algo propio, y en la posdata que acompaña, redescubre en otros lados y en otros tiempos la figura del Aleph.

Pero en un segundo momento ¿cuál sería el otro aspecto que llama la atención en el tema que nos ocupa? Creo sin duda que es la figura misma del Aleph, no tan extraña al “Libro de Arena” del mismo Borges:

La enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es (...) Vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo (*Ibid.* 624-626).

Anteriormente hay una pregunta y una cita que creo interesan: “¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas...” (*Ibid.* p. 624).

Los momentos señalados de la expresión tomasiana están presentes en el Aleph. Por cierto el *Quidam timor* en Santo Tomás pone límites a la transgresión; en el cuento de Borges el efecto del narcótico la hace posible.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Al comienzo de esta ponencia decía que me era casi imposible ofrecer un método “unívoco” sobre lo que es un lenguaje de plegaria respecto del cual

la filosofía podría hacer su propia hermenéutica y entrar en diálogo con otras formas del lenguaje. Sin embargo, queda una tarea abierta, con sus deseos y sus riesgos. Asumirla nos parece una perspectiva, al menos interesante, para los tiempos venideros. Porque “una cultura es el lenguaje de una experiencia espiritual”. No es un simple contexto de ésta, sino el desde donde los interrogantes de un tiempo histórico reciben su forma y su expresión. Ciertamente no apunta a elaborar una teoría, sino a manifestar cómo vivir lo Absoluto en las condiciones reales fijadas por una situación cultural: las ambiciones y los miedos, las enfermedades y las grandezas propias de hombres que viven en un mundo definido por un tipo de intercambios y de conciencia (cf. De Certeau, 2006, p. 51 ss).

Si conjugamos ambos términos de esta dialéctica cultural, en lo que respecta a esta ponencia se abrirían, a mi juicio, tres caminos posibles a modo de conclusión:

1. El propio texto ofrece bajo la forma de una “Quaestio” medieval un cuerpo de diseño de lo que es este “lenguaje del alma”. Tal vez dar lugar a objeciones y contra-objeciones continuando esta forma sería un camino interesante, posible a seguir.
2. Los textos literarios a los que nos hemos referido, el de Borges en concreto, y las propuestas que surgen de una estética contemporánea, abren también a otras perspectivas. Quizas la literatura, la poesía, las artes en general, son las que plantean más al desnudo la experiencia espiritual que hoy daría nueva forma a un lenguaje de esta naturaleza.
3. Finalmente una tercera opción que es la que asumimos. Se trata de una plegaria, narrada, escrita por un hombre de cultura, sabiéndose cercano a la muerte. Lleva por título “Éxtasis blanco”⁴:

Se trata de un visitante que viene de un país muy lejano, llamado Panoptia, a entrevistarse con un monje que sólo conoce sus montañas⁵. El

4 Cf. De Certeau, 2006, p. 315 ss. Por razones de espacio-tiempo de lectura, tomo sólo algunos párrafos que me parecen más decisivos para esta ponencia.

5 Es interesante rescatar por un lado la etimología de Pan-optia y también la relación que hace Foucault cuando hace el análisis de la sociedad del siglo XIX, en especial sus cárceles y recurre a este término. ¿No habría algo semejante a lo del “Aleph” de Borges?

objetivo de la marcha, varias veces milenaria, intentada por los hombres, es el camino para ver a Dios. El monje responde que todos cuentan maravillas, más inquietantes que esclarecedoras. Hablan de milenaria tradición y de cosas vistas, pero ¿de quién?:

La visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas. Separa lo que nos parece indisoluble: el acto de ver y las cosas que uno ve. Afirman que cuánto más visión hay, tantas menos cosas se ven; una crece a medida que las otras se borran. Por nuestra parte –dice el anciano monje– suponemos que la vista mejora al conquistar los objetos. Para ellos se perfecciona al perderlos. Ver a Dios, finalmente, es no ver nada, es percibir ninguna cosa particular, es participar en una visibilidad universal que no implica ya el recorte de las escenas singulares, múltiples, fragmentarias y móviles de que están hechas nuestras percepciones... Y el monje continúa: Tal vez piense usted que la paradoja que opone “ver” con los objetos vistos tiene apariencia de engaño... Pero la cosa no implica diferencias, porque los objetos sólo se perciben al distinguirse de lo que es invisible. Suprima lo que no ve, y suprimirá también lo que sí ve. Entonces se crea un gran deslumbramiento ciego, una extinción de las cosas vistas.

Ver es devorador. Las cosas que vemos no son tanto los emblemas de sus victorias como los límites de su expansión. Ellas nos protegen de eso, como pequeñas embarcaciones cuyos bordes frágiles detienen –pero ¿por cuánto tiempo?– su oceánica avanzada... También usted debe conocer, en su pueblo, a aquellos que rodean con un trazo luminoso algunos objetos opacos, a la manera en que la blancura de una ola limita sobre la ribera la omnipotencia solar de la masa de agua. Asimismo, están aquellos que combaten la claridad echándole sombras... pero también están los cautivos de la pasión de ver, que entregan las cosas a la luz y las pierden, como naufragos en la visibilidad. En el fondo todos somos pintores, aunque no construyamos teatros donde se desarrolla esta lucha entre el ver y las cosas. Algunos resisten esa fascinación voraz; otros sólo ceden a ella durante un momento, tomados por una visión que ya no sabe lo que percibe; muchos se apuran –¿inconscientes?– hacia el éxtasis que será el fin de su mundo.

Usted parece sorprendido –le dice el monje al visitante– . Es cierto, es terrible ver. Con la edad, con la mezquindad que la edad avanzada

enseña, me aferro cada vez más a los secretos, a los detalles testarudos, a las manchas de sombra que definen las cosas, y a nosotros mismos, contra una transparencia universal... Las mismas miserias que la vejez multiplica se vuelven preciosas porque, también ellas, frenan el avance de la luz. No hablo del dolor, porque de nadie es. Ilumina demasiado. Sufrir deslumbra. Es ya ver, así como sólo hay visionarios privados de sí y de las cosas por la fascinación de las desdichas que visitan la región... Pero usted es demasiado joven para conocer los usos de ese tiempo clandestino...

La diferencia entre ver y ser visto ya no se sostiene si ningún secreto pone al que ve a distancia de lo que ve, si ninguna oscuridad le sirve de refugio desde donde constituir ante él una escena, si no hay ya una noche de la que se desprenda una representación.

Precisamente eso sería el deslumbramiento del fin: una absorción de los objetos y los sujetos en el acto de ver. Ninguna violencia, sino el solo despliegue de la presencia... No hay ya lectura allí donde los signos no están alejados y privados de lo que designan. No hay ya interpretación si ningún secreto la sostiene ni la llama. No hay ya palabras si ninguna ausencia funda la espera que ellas articulan. Nuestros trabajos desaparecen suavemente en este éxtasis silencioso. Sin catástrofe ni ruido, simplemente convertido en algo vano, nuestro mundo, inmenso mecanismo nacido de nuestras oscuridades, termina.

A veces me dejo atrapar yo mismo por el deseo de ver; como todo el mundo, supongo. Olvido las advertencias de nuestros autores, porque en resumidas cuentas, al escribir sobre esa cosa sublime y terrible, se protegían de ella y nos ponen en guardia. Entonces se insinúa la captación de lo que es sin nosotros, la blancura que excede toda división, el éxtasis que mata la conciencia y extingue los espectáculos, una muerte iluminada, un "feliz naufragio", dicen los antiguos.

He conocido eso en mi país, dijo por fin el visitante. Allí está todo conquistado por la claridad. Yo viajaba esperando descubrir un lugar, un templo, un lugar solitario donde alojar la visión. Mi país se habría transformado enseguida en una tierra de secretos, por el solo hecho de

Para una fenomenología de la plegaria

haberse alejado de la manifestación. Pero sus dudas me devuelven a mi llanura sin sombras. No hay otro fin del mundo.

Sin embargo, yo terminaría con el breve poema con el que Niko Kazantzakis se despide del Monte Athos: *Dije al almendro –hermano, háblame de Dios. Y el almendro floreció.*

REFERENCIAS

- AAVV. (1967). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Borges, Jorge Luis. (1996). *Obras Completas I*. Barcelona: Emecé Editores.
- De Certeau, Michel. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2007). *El lugar del otro*. Buenos Aires: Katz.
- Guardans, Teresa. (2009). *La verdad del silencio*. Barcelona: Herder.
- Husserl, Edmund. (2002). *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: F.C.E.
- Laddaga, Reinaldo. (2010). *Estética de laboratorio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- San Agustín. (1966). *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC.
- _____. (1974). *Confesiones*. Madrid: BAC.
- San Anselmo de Canterbury. (1986). *Opera Omnia*. T. 5. Paris: Cerf.
- San Juan de la Cruz. (1961). *Poesías completas y otras páginas*. Zaragoza: Biblioteca Clásica Ebro.
- Santa Teresa de Jesús. (1954). *Obras*. Burgos: Editorial de El Monte Carmelo.
- Santo Tomás de Aquino. (1964). *Suma teológica*. Madrid: BAC.
- Scheler, Max. (1958). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Editorial Nova.