

TEOLOGIA DE LA CARIDAD Y LA ORACION EN SAN ANSELMO: LECTURA DE LA ORACION XII*

Que se me permita comenzar este artículo por una confesión personal: la *Oración XII* ha ejercido de entrada sobre mí, en el conjunto del “corpus espiritual” anselmiano (GB: *Gebete und Betrachtungen* de la edición Schmitt) un atractivo sumamente especial sin que yo pueda dar de esto ninguna explicación verdaderamente razonada. Hay algo cierto, por una parte: el admirable vuelo de la inspiración, que no desfallece un solo momento en el transcurso del desarrollo, algo que no siempre sucede en todas las otras oraciones. Hay también, por otra parte, una profunda reflexión teológica sobre la caridad concebida como “*caritatis latitudinem... (quae) commune vis esse bonum quo gaudes*”, en la misma línea de lo que Tomás de Aquino enseñará más tarde al presentar la caridad, bajo la influencia combinada del evangelio y de la ética aristotélica, como una amistad en la cual el elemento clave es la *koinonía* o *comunicatio* que asocia a los amigos en torno de un bien común (II-II, 23, 1).

Con todo, sólo una lectura prolongada y atenta puede hacer descubrir las múltiples riquezas que esta oración contiene, y sin pretender de ninguna manera poder agotarlas, yo quisiera aquí abrir una vía para otras lecturas que puedan ayudar a percibir mejor el lugar que esta *Oración XII* ocupa en el conjunto de la obra anselmiana.

Se encararán, con este fin, tres tipos de consideraciones:

1. Algunas notas preliminares concernientes tanto a las diversas aproximaciones posibles al “corpus espiritual” de Anselmo, cuanto a la cronología de esta oración, que es ciertamente importante para establecer su relación con las otras obras del Doctor Magnífico.

2. La lectura propiamente dicha de la *oración XII* será encarada en tres niveles:

* Texto de la comunicación presentada y leída en el VI Congreso Internacional Anselmiano (Saint Anselme, Penseur d'hier et d'aujourd'hui, París, julio, 1990. Para el texto de la *Oratio* se cita la edición de Schmitt en dos volúmenes, t. II, 45-49. En *L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*, publicada por M. Corbin, ver t. V, 338-347.

- a) Para comenzar, la trama o articulación material del texto que comporta, como se lo sabe, doce párrafos.
- b) Los movimientos del pensamiento inherentes a esta trama, lo que desplazando los acentos, desplaza también la distribución de los diferentes párrafos (y su número: ellos son 4), y permite al mismo tiempo ver mejor el uso que se hace de las diversas categorías en el conjunto del discurso.
- c) Las figuras del texto, esto es las tres diversas configuraciones que el pensamiento de Anselmo parece tomar paso a paso y a medida que avanza en la exploración de su sujeto: la caridad. La relación entre las tres figuras manifiesta dos estratos fundamentales constantemente ligados en la reflexión, en tanto que la tercera figura, la definitiva, pone en evidencia la fuerza bíblica (neotestamentaria sobre todo) de la oración como también la plena concepción teológica de la caridad a la que el monje de Bec había quizás llegado en el momento de escribir la *Oratio*.

3. El esfuerzo, en fin, para poner en relación las conclusiones de la lectura de la oración con el conjunto del "corpus" anselmiano. Se harán sólo algunas sugestivas aproximaciones que, sabiéndose provisionarias, no parecen carecer de pertinencia. Será entonces, quizás, el momento de cuestionarse sobre el lugar y la trascendencia de esta *Oratio* en el conjunto de la obra de Anselmo de Canterbury.

I. Notas preliminares

La lectura de las oraciones anselmianas ha conducido a diferentes enfoques que deben ser aquí sumariamente evocados:

1. F. S. Schmitt ha mostrado, analizando la *Oratio XV* en san Benito, un ritmo interno en muchas de ellas que es el equivalente de las seis partes del *discurso retórico* clásico: exordio, proposición, narración, demostración, refutación y peroración¹.

2. Siguiendo estos trazos, R. Roques subraya una suerte de *estructura tipo* o esquema común a todas las oraciones, que estaría a medio camino entre la retórica y las exigencias propiamente espiri-

¹ F. S. SCHMITT, *Des hl. Anselm von C. Gebet zum hl. Benedikt. Zur Wesenart der anselmianischen Gebete und Betrachtungen*, en *Studia Anselmiana*, 1947, 195-313. Para los datos históricos concernientes a la GB, ver los *prolegomena* a la edición crítica, pp. 132+/150+.

tuales del "corpus"². He aquí las seis partes principales, inspiradas sobre todo en su análisis de la *Oratio XVII*:

- a) la aretología o exaltación del personaje invocado que contrasta con la condición pecadora del suplicante.
- b) la mirada crítica (*discussio*) del pecador sobre sí mismo, severa y a la vez implacable en ciertos momentos.
- c) súplica del hombre miserable para que le sea entregada la gracia del perdón.
- d) actitud confiada ante Dios y los santos bajo la forma de una argumentación lógico-afectiva que subraya su responsabilidad y su interés por otorgar al pecador lo que éste suplica.
- e) movimiento creciente de amor y reconocimiento, mezclado aún con el arrepentimiento del pecado, que desea y pide realizarse en la comunión del amor divino.
- f) doxología final a Dios, a Cristo o al santo, con Dios y en subordinación a Dios.

3. En su lectura de la *Meditatio I B*. Pranger ha optado por subrayar, más que las estructuras objetivas, el lugar del *lector* a quien Anselmo se dirige³. El texto pondría en evidencia dos actitudes de espíritu fundamentales y aun contradictorias: el terror inicial por la situación del pecador y sus consecuencias (terror) es sobrepasado en la segunda parte por un ejercicio de la imaginación que lo aproxima a la realidad salvadora (el Jesús-juez del principio deviene Salvador) acordándole la paz (*quies*) propia de los elegidos. Este pasaje entre el *terror et quies* es, según Spranger, propiamente irrealizable. Simple recurso de la imaginación teológica que apunta, por una parte, hacia la plenitud de la Presencia divina, oscilando entre el Dios juez del "Dios irae" y el Dios de misericordia, y por otra parte, hacia el sujeto humano en tensión estructural entre el terror del pecado y el gozo beatífico.

4. En un estudio que nosotros mismos hemos consagrado en otra oportunidad a las *oraciones marianas* de san Anselmo (V-VII), especialmente la VII⁴, nos había parecido posible mostrar que una aten-

² R. ROQUES, *Structure et caractère de la prière anselmienne*, in *Sola ratione* (Anselm-Studien für F. S. Schmitt), F. Frommann Verlag, 1969, 119-187; y *La prière selon saint Anselme*, en *Annuaire de I.E.P.H.E.*, Section Sciences religieuses. T. 79, 1971-1972, 329-338.

³ B. PRANGER, *Studium Sacrae Scripturae*. Comparaison entre les méthodes dialectiques et méditatives dans les oeuvres systématiques et dans la première méditation d'Anselme, in *Les mutations socio-culturelles au tournant du XIe-XIIe siècles* (Spicilegium Beccense II), Paris, Editions CNAS, 1984, 469-490.

⁴ E. BRIANCESCO, *Teología y espiritualidad en Anselmo de Canterbury* (Las Oraciones V-VII), en *Teología* (Bs. As.), T. XXI, N° 43, 1984, 5-22.

ción más precisa a los *movimientos del pensamiento* presentes en la oración conduce, a través de las actitudes del hombre que ruega y las estructuras objetivas de la oración (categorías y lenguaje empleado), a comprender mejor: por una parte, el sustento bíblico de la oración mariana de Anselmo (una especie de comentario "sui generis" del Ave y del Magnificat); por otra parte, el nudo esencial de su oración que reside, más que en una argumentación lógico-afectiva (Roques), en el "*sentire per intellectum*" que prepara y reclama el "*sentire per affectum*" (Meditatio III); en fin, la importancia decisiva de la perspectiva final de las oraciones que, más allá de una peroración retórica o de una doxología espiritual, se transforma en una vista de conjunto, o mejor, una *visión sincrónica* de lo que el Doctor Magnífico pide en cada oración, a partir de lo cual todo el resto toma su sentido y relieve. Va de suyo, que es en esa dirección que la presente exposición pretende caminar.

Una palabra finalmente sobre la *cronología* de la *Oratio XII*. A partir de Schmitt⁵ es preciso colocarla cerca del 1075, junto con la *Meditatio II* y las oraciones 2, 10 (?), 15, 17-19. Retengamos los datos de interés: 1075 es ciertamente la fecha de composición del *De casu diaboli* y por otra parte esta misma fecha pone en relación de vecindad o afinidad cuatro oraciones anselmianas que demandan explícitamente el amor ya sea de Dios, de Cristo, o también del prójimo. Ahora bien, M. Corbin ha señalado últimamente que toda la colección de oraciones está como encuadrada por las oraciones a Cristo (2-3, 18-19), mostrando así que toda oración se funda sobre el exceso de la divina gratuidad (t. V, 393b). Hipótesis sugestiva que, más allá de su fundamento histórico, muestra el interés de relacionar la *Oratio XII* con esas oraciones contemporáneas.

II. Lectura de la *Oratio XII*

Se encarará sucesivamente, como se dijo, la trama o articulación material de los párrafos, los movimientos del pensamiento y las figuras del texto.

1. La trama del texto

Los doce párrafos de la oración se encadenan de la manera siguiente⁶:

⁵ Ver sobre todo la página 148+ y la nota 31 de la p. 142+.

⁶ Según el texto establecido, se trata de 12 párrafos que, como se verá por las explicaciones dadas, es legítimo si no necesario reducir a 10.

1. La invocación a san Juan evangelista es enseguida colocada bajo la iluminación de aquello que es el corazón de esta oración y que devendrá, a partir del párrafo 3, la “mutua dilectio”. En efecto, Juan es llamado “unus... ditissimorum dilectione qua diligit et qua diligitur Deus, et ditissimus eorum dilectione qua diligit Deus”. Juan es pues mirado como gozando de una inmensa riqueza (dives tam beata opulentia) la cual consiste en una circulación de amor entre Dios y su santo (diligitur-diligit). Frente a él el pobre suplicante mendiga, por la intercesión del evangelista “cui placuit (Deus) ad multos ditandos te ditare”, recibir, al menos, una limosna para vivir de esta riqueza (mendicans eleemosinam opulentiae tuae... vitalis eleemosina) de la cual él está doblemente desprovisto, pues él ama a Dios bien por debajo (valde infra) de lo que debe (debet), y es amado por Dios mucho menos de lo que tiene necesidad (multo minus quam eget), doble pobreza marcada por el signo del justo juicio de Dios.

2. Este recurso al juicio de Dios, todo el “iuste et misericors” está directamente considerado, de manera sumamente notable, bajo el ángulo de la creación. El suplicante reconoce que ha recibido de Dios “ab initio creationis meae” múltiples beneficios, pero que su alma no podría satisfacerse más que gozando de la doble dilección divina (donec satietur utraque tua dilectione). La razón es subrayada: apunta hacia la estructura misma del deseo del hombre creado por Dios:

“Quippe hoc ipsum est de maximis, de gratissimis mihi tuis beneficis, quia per suavem gustum tui hanc in me excitasti aviditatem, ut renuat ‘consolari anima mea’ nisi per eius satietatem” (S. 46, 24-26).

Es para obtener esto que él (minus dilecti peccatoris tui) invoca los méritos de Juan (multum dilecti dilectoris tui) de forma que, por él (per illum), pueda obtener ese bien deseado en su plenitud (huius satietatis desideratum bonum). Y para apoyar mejor su súplica, encara bajo un ángulo nuevo, la doble dilección divina: él se reconoce indigno de ser amado por Dios (non sum dignus quem tu diligas), pero afirma que Dios no es indigno de ser amado por él (tu non es indignus quem ego diligam). Y apoya su demanda en ese último sentido: “Da ergo mihi, domine, per eius merita unde tu es dignus, et ego ero dignus unde sum indignus”. El reclama aún que Juan ore en tal sentido de manera que el “pium pectus” del Señor Jesús (a quien se dirige en este párrafo) escuche su deseo. La fórmula final es igualmente subrayable: “et exaudi tu desiderium meum (= pro me) per illum, propter te”. La conexión de las tres partículas es sorprendente porque el Señor es en sí (propter te) digno de ser amado, puede conceder gratuitamente al

pecador, por los méritos de su santo bien amado (*per illum*), acceder al amor de Dios en el cual alcanzará su propia dignidad (*pro me*).

Importa aquí absolutamente notar esto: la satisfacción del deseo humano, que lo constituye en la estructura de su ser creado, es susceptible de ser obtenida por la demanda de una gracia que alcanza su fundamento desde la dignidad intrínseca del objeto deseado: es porque él es en sí (*propter se*) digno de ser amado, que Dios puede hacer al hombre digno de su amor amándolo. Dicho de otra manera, es la piedad ("*pium pectus*" que responde al "*iuste et misericors deus*" del comienzo) de Dios en Jesucristo que hace inclinar su amor hacia el hombre, haciendo de él un ser destinado por su estructura misma a no satisfacerse más que en el amor de Dios. Esto es lo que el párrafo siguiente dirá de manera más explícita.

3. Este párrafo, que se dirige explícitamente a san Juan, nos hace asistir de alguna manera al desarrollo de su intercesión (*rogat... ut impetres; impetra, rogo... fac...*). El que suplica reúne los términos que él acaba de emplear pero —trazo remarcable— invirtiendo las perspectivas:

"*rogat te servus amici tui, ut propter nomen Domini sui, dilectoris tui, impetres illi mutuam dilectionem Dei. Impetra, rogo, mihi (pro me) quatenus sic diligam ab illo, ut et ego digne diligam illum*" (S46, 38-41).

Los tres actores de la meditación señalados por las partículas están aquí (el Dominus-amicus-dilector: Jesús, el mediador o intercesor: Juan, el servidor), pero la mirada sobre la intercesión de Juan muestra que la circulación de la "*mutua dilectio*" es tal que ella comienza por la "*dilectio a Deo*" (*sic diligam ab illo*) para derivar en la dilección de Dios (*ut... digne diligam illum*). Es este doble movimiento, descendente (*diligam*) y ascendente (*diligam*), el que será caracterizado tres veces más pero de tal manera que el lugar mediador del intercesor quede bien puesto en evidencia:

- a/ relación *miserericordia-gracia*: "*si ipse diligit nos propter te, misericordiam nobis rependis (mov. descendente); et si nos diligimus illum per te, gratiam illi rependis (mov. ascendente)*".
- b/ relación de *doble conversión*: "*si illum convertis ad nos amandum, facis nos tibi tanti debitores (mov. descendente); et si nos accendis ad illum amandum, facis te illi debiti redditorem (mov. ascendente)*".
- c/ relación *posesión-comunicación* del bien: "*quantumcumque facias ut plures ament illum, nihil tibi minuis (mov. desc.); et quantum (tu) facis ut plures illum ament, tanto plus (tu) illi retribuís (mov. asc.)*".

Las dos últimas frases señalan la demanda imperiosa del ejercicio activo de esta intercesión (*Fac!*, tres veces repetido) al subrayar que la mediación misericordiosa pondrá en juego doblemente, en un sentido activo y pasivo, el *debitum* propio de Juan: “unde et *me tibi* tanti boni debitorem, et *te Deo* unius animae facias redditorem”. La función de la intercesión una vez descrita en el interior de la “mutua dilectio”, el lugar de los tres actores de esta meditación es ulteriormente expresado así: “ne renuas unde nulli eveniet, sed servo tuo *salus, tibi gratia, Deo gloria* proveniet”. Los términos: “salus-gratia-gloria” han tomado el lugar de las partículas: “pro me, per te, propter se”, y la función del intercesor es simplemente llamada *gracia*, también en el doble sentido de la palabra: pasivo o gracia recibida, y activo o gracia dada⁷.

4. Todavía una vez más el suplicante vuelve sobre sí mismo para hacer frente a la *primer gran objeción* del texto: sus propios pecados. En efecto: el que suplica no solamente es pobre e indigno, él es además pecador (*peccata, delicta*) y se pregunta: ¿acaso estos pecados no serán más potentes que los méritos de Juan? Objeción a descartar: “Absit, domine (= Jean), ne cogar sentire quod horreo dicere”. Los méritos del intercesor tienen, en efecto, más peso que los delitos objetados al pecador, el cual retoma la palabra *gracia* (en sentido pasivo) para obtener, en fin, lo que él ha pedido desde el principio del párrafo anterior: “si vis, plus valet *gratia tua apud Deum dilectorem tuum, quam ut dimissis peccatis meis me amando faciat amatorem suum*”. El amor de Dios a Juan, desbordando todos los pecados del que suplica, puede entonces comunicarse al pecador para hacer de él un amante digno de Dios. Es así que él es verdaderamente *discipule pietatis* (cfr. el comienzo del párrafo). El círculo se cierra y se ve así la unidad de estos dos párrafos bajo el signo de la prioridad del amor que viene de Dios (*diligar ab illo = me amando*).

5. Al comenzar por un “Ergo” que parece reducirlo a una simple conclusión de lo que precede, este párrafo introduce una verdadera

⁷ Para la doble significación, activa-pasiva, de la palabra *gracia*, el texto de referencia es evidentemente el c. 5 del libro II del CDH. Citamos algunas líneas del comienzo y del fin: “Est necessitas quae beneficienti *gratiam* aufert aut minuit, et est necessitas qua maior beneficio *gratia* debetur. Cum enim aliquis ea necessitate cui subiaceret invitus bene facit, aut nulla aut minor illi *gratia* debetur. Cum vero ipse sponte se necessitati beneficienti subdit, nec invitus eam sustinet, tunc utique maiorem beneficii *gratia* meretur. Non enim haec est dicenda necessitas, sed *gratia*, quia nullo cogente illam suscipit aut servat, sed *gratis*”... “Dicamus tamen quia necesse est, ut bonitas Dei propter inmutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit, quamvis totum sit *gratia* bonum quod fecit”.

profundización del pensamiento orante. Insistiendo siempre en el “Fac” (aquí dos veces repetido) hay incluso una doble profundización:

- a) en principio la “mutua dilectio” deviene aquí “*illam caritatis latitudinem, quam docuisti et habes et quam nulli invides, sed commune vis esse bonum quo gaudes*”. El intercesor comienza a ser visualizado como situándose en el interior de un inmenso espacio de caridad del que goza (*gaudes*) y del que quiere hacer participar a otros, es decir que, él quiere poner en común (*bonum commune*), sin guardarlo celosamente para sí (*nulli invides*).
- b) Es en el interior de esta beatitud, experimentada por Juan y visualizada por el que suplica, que se tiene una mejor coincidencia de la función del mediador: su *gratia* y el *debitum* que ella comporta.

Importa aquí citar el texto:

“Fac, per vicem dilectionis quam illi debes, ut meam quoque dilectionem cum tua illi solvas, cui *pro sua sola* non solam tuam, sed *multas debes*. Quippe, beate Iohannes, ipsa tua beatitudine es expertus quia, sicut nullus Deo *priusquam debeat* potest tribuere, sic nec *plus quam debet* valet retribuere. Sic ergo quotquot Deum amatorem tuum per te diligent, illi non possunt compensari: precor, domine, ne abiicias illum qui in illis poscit connumerari” (S 47, 63-69).

Es decir, al amar con el amor de Dios que lo ama desbordándolo por todas partes (*caritatis latitudo... bonum commune*), Juan experimenta:

- a/ que este amor es verdaderamente fontal: fuente de todo don como Don supremo al cual nada precede (*pro sua sola... nullus priusquam debeat potest tribuere*)⁸.
- b/ que la respuesta a este Amor inmenso se abre a un *plus* que no puede ser satisfecho (*nec plus quam debet valet retribuere*) pero que admite y exige una respuesta cuantitativa plural (*non solam tuam sed multas debes... quotquot Deum... per te diligent, illi non possunt compensari... in illis possit connumerari*).

A partir de esta visualización de la experiencia que Juan mismo tiene de su mediación el pecador pide que su propia oración se haga

⁸ Es en el descubrimiento de Cristo como verdadera fuente de este Amor que es Misericordia y Piedad que la oración, en el párrafo 9, encuentra su conclusión. Allí se lee: “Fons misericordiae”, que en el párrafo siguiente deviene: “O Bonitas. o Pietas, o Amor”.

más ferviente: “Accende amorem eius tepentem et redde ferventem. Adiuva nitentem, exaudi orantem”.

6. A esto responde el párrafo siguiente que reúne de manera admirable el deseo humano llevado hacia el amor de Dios, y la visión de este amor como “bonum commune” del cual gozan Jesús y Juan (los dos puestos juntos por primera vez: “scio quia *invicem* vos diligitis”). Es preciso comprender bien lo que esto significa:

a/ El Amor de Dios (ciertamente personificado: se dirá luego: “Excusa excessum meum, *amor Dei*”) es hasta tal punto comprendido como relación (ordenada) de dos amantes (Jesús y Juan), que el que suplica se dirige sucesivamente tanto al uno como al otro y al uno *por* (*propter*) el otro (lo que responde al “*propter invicem*”: *propter illum* (Juan): explícito; *propter te* (Jesús): implícito). Y suplica a los amantes no encerrarse en esta plenitud de amor que constituye su gozo: “*nolite vos diligere solis vobis beatis, sed et nobis miseris... Nolite vos diligere solis vobis beatis, sed et nobis miseris... Nolite vos soli confruendo claudere tantum bonum intra vos sed et fluat aliquid super nos, quod diffusum intra nos impinguet et laetificet animas nostras*” (S 48, 82-85).

La manera como el pecador demanda ser contado entre los amantes (“*le connumerari*” del párrafo anterior) toma aquí la dirección descendente: el bien del cual Jesús y Juan gozan (*intra vos*) debe volcarse sobre los suplicantes (*supra nos*) y penetrarlos (*intra nos*) para su gozo. Lo que equivale a decir que ellos también deben entrar en este bien común que es la caridad divina.

b/ Pero lo que sorprende aquí es la especie de vértigo que se apodera del deseo de aquel que ora: “*sic me cogit desiderium meum ut cogere vos desideret cor meum; verum non invito sed spontaneos, non nolentes, sed volentes. Patimini igitur et parcite, si quid excogitat amor ut extorqueat amorem. Sustinet inquam me, quia amor amoris Dei cogit me*” (S 47, 72-75).

Debemos retener esta última fórmula. En efecto, el deseo del que suplica ha llegado a ser, en este momento de la oración, amor de Dios en el doble sentido de la palabra y en el recto orden de la “*mutua dilectio*”.

a) ¿Qué es lo que se pide bajo la fuerza del deseo?: el amor *de Dios* del cual gozan en conjunto Jesús y Juan.

b) ¿Por qué es que se puede pedir esto?: porque Dios ama a los hombres de esta forma (de lo cual Juan no es más que un testigo

eminente) y porque tal es la ley de su amor: hacer compartir libremente y gratuitamente su amor que constituye su gozo *ie* su ser.

c) Esta es la razón por la cual desear semejante bien significa estar ya bajo la influencia de ese amor, haber comenzado a compartirlo (cfr. las palabras precedentes a propósito de Juan: habere, connumerari, intra nos). Tal es el sentido de estas palabras notables: "Excusa excessum meum, amor Dei. Amor enim tuus *compellit me sic loqui*". El exceso del orante se funda en el exceso del amor de Dios comunicado a los hombres.

✓ Es importante insistir, al final de estos dos párrafos —5 y 6— que el lugar de Juan como intercesor, presentado al principio a la manera de un mediador casi objetivado *entre* Jesús y el que suplica, es visualizado ahora como compartiendo, evidentemente por puro don, el espacio de la caridad divina en una relación de amistad o de alianza con Jesús. Dicho de otra manera, la *gratia* de Juan como intercesor es ahora mirada cara a cara en el interior de la *gloria* que antes era atribuida exclusivamente a Dios (salus-gratia-gloria). Esto es lo que el párrafo siguiente pondrá de relieve.

7. Es suficiente leer la primer frase para percibir como la invocación al intercesor ha cambiado de clima:

"Dilecte dilector dei Iohannes, qui de te securus in *illa mutuae vestrae dilectionem beata plenitudine gloriaris*, esto pauperi a te mutuum Dei dilectionem medicanti tanto largior, quamto te *sentis* in maiori eius abundantia et me vides in maiori indigentia" (S 48, 86-89).

La mutua dilección entre Jesús y Juan ha llegado a ser la gloria misma que constituye la plenitud de gozo en la cual el deseo aspira a ser colmado y frente a la cual se siente indigno.

A partir de aquí, y bajo la inspiración de la primer epístola de Juan, que ordena ayudar al hermano que se encuentra en necesidad (videns fratrem suum necessitatem habere: I Io 3,17), se asiste a una especie de diálogo entre los dos, imaginado por el que suplica y sumamente marcado por el sentido de la experiencia, que produce una suerte de *inversión de las perspectivas*: a la beatitud experimentada por Juan y mirada por el pecador sucede la miseria experimentada por el pecador y (que debe ser) mirada por Juan. Dos *Ecce* (a los cuales hacen eco los párrafos siguientes) refuerzan, desde el punto de vista de la expresión lingüística, esta impresión.

—"*Ecce audio te de laxandis visceribus praecipere. et video te substantiam diligendi Deum et diligendi a Deo habere, et ut vides animam meam necessitatem habere*" (S 48, 96-98).

Esto es lo que será mejor comprendido gracias a las frases finales de este párrafo donde el silencio reemplaza a la palabra y la oración misma se transforma en mirada silenciosa. Es imposible no citar este admirable texto:

—“*Ecce, iubens et habens et coram illo indigens invicem sese aspiciunt. Si igitur, domine, visio tua plus est pia quam oratio mea devota, visio tua sit oratio mea. Non enim scripsisti: Si quis videns fratrem orare clauserit viscera sua, sed si videns fratrem necessitatem habere*” (S 48, 98-102).

Es, pues, la mirada beatífica de Juan la que debe *incluir en sí* el aspecto misericordioso: ésta será la *visio pietatis* del párrafo siguiente.

8. Se vuelve aún una vez más al nivel del suplicante cuyo deseo demanda experimentar (sentire) lo que él ha entendido y visto gracias a la enseñanza de Juan. Tres cosas deben ser retenidas absolutamente en este párrafo tan decisivo cuanto enigmático:

1. Plenamente convencido de que Juan ve su miseria (immo ecce vides eam), él hace un supremo esfuerzo para entrar en esa manera de mirar: “*anima mea, collige totum affectum tuum etingere te in aspectum eius. Inclama, ingemina intimo affectu in conspectu eius: Vides me. Alterna ibidem et im-portune repete: Vides me et vide me*” (S 48, 103-105).
2. Este pasaje del indicativo al imperativo (*vides-vide*) es largamente desarrollado en el párrafo que muestra las dos miradas de Juan y las dos actitudes del suplicante., *Scio-sentiam*. En los dos sentidos hay un pasaje del registro cognoscitivo al registro afectivo:

—Juan: “*Vides me noscendo, vide me miserando. Vides et scis. Vide ut sciam. Vides et scis necessitatem meam, vide ut sciam pietatem tuam. Vide, vide me, quia vides me*”.

—El suplicante: “*Olim scio, iam nunc sentiam quia vides me. Scio, sentiam*” (S 48, 106-109).

Es decir el suplicante pide experimentar (*sentiam*) la mirada misericordiosa, piadosa, del bienaventurado Juan (*vide me miserando... vide ut sciam pietatem tuam*): que lo que éste experimenta en la plenitud de la gloria (quanto te *sentis* in maiori eius abundantia; cfr. párrafo 7) muestre que también lo experimenta en relación al que suplica (*olim scio, iam nunc sentiam quia vides me*), *ie* que su visión beatífica es en sí misericordiosa.

3. Una *segunda y última objeción* perturba de nuevo la oración y al mismo tiempo la impulsa hacia su desenlace: “*O quid*

audit intellectus meus obiici mihi". Una vez más la epístola de Juan será la ocasión: él ha mandado ayudar al hermano indigente. ¿Vale esto también para el prójimo?: "utrum ego sim frater aut proximus, nec audeo asserere quod opto nec volo concedere quod mihi non expedit". Resolver esta duda será el objeto del párrafo siguiente donde la *Oratio XII* encuentra su cumplimiento al realizar el deseo del suplicante.

9. El párrafo está centrado en *Cristo* al cual se dirige en estos términos: "Iesu, magister eius, aspice nos". Tanto Juan como el que suplica están convocados bajo la mirada de aquel que es el maestro (*magister*) y sobre todo la fuente de la misericordia (*Fons misericordiae*). Es él quien debe recordar a Juan, su preceptor bienaventurado (Responde pro me... Audiatur sicut tuus sententiam tuam...), las palabras pronunciadas en la parábola del Samaritano (Lc 10, 36-37) indicando cuál sería la actitud misericordiosa a tomar frente al *prójimo* en desgracia: el servicio.

A la pregunta del maestro Juan debe responder haciéndose el *eco de toda la humanidad*: "Responde, beate Iohannes, quod genus humanum respondet de Samaritano suo, gratias illi agens" (S 49, 119-120).

Se ora entonces a *Cristo* para que conduzca la oración a su perfección (Age, bone Iesum incepisti adiuvare orationem meam... perfice eam) poniendo al servidor que reza bajo los ojos de Juan y haciéndole entender su mandato: "Vade et ut fac similiter". Servir al servidor tal es la tarea del intercesor.

10. El párrafo final vuelve al suplicante cuyo deseo ha sido plenamente colmado más allá de lo que él esperaba. He aquí sus trazos principales:

—él conoce el universo del gozo: "Spera et gaude, gaude et dilige anima mea".

—él comprende la inversión de la perspectiva inicial: "Mendicando obsecrabas per alium, quia per te ad ipsum non confidebas, et ecce accurrit ille et peroravit ubi tu deficiebas".

—él experimenta así (el "sentiam" del párrafo 8) la "mutua dilectio": "O bonitas, o pietas, o amor! *Ecce quantum tibi ostendit quia te diligit et quantum te accendit ut illum diligat*". Los dos movimientos (descendente y ascendente) están aquí en conjunto en su recto orden: el amor de Dios para el hombre es fuente de nuestro amor por él.

—El suplicante sabe ciertamente por experiencia, la experiencia de su oración (sentiam), que su deseo es colmado puesto

que su demanda está fundada en la visión amorosa de Jesús la cual es la plenitud de la oración. “Insta ergo et spera, non de te sed illo, quia exaudiet desiderium tuum qui sic consummat orationem tuam”. Sólo le queda finalmente entregarse al gozo total: “Cor meum et caro mea exultate... diliget... benedicite... Amen”.

2. Los movimientos de pensamiento

Encarar, después del análisis precedente estos movimientos, implica el esfuerzo de pensar la idea de *utraque dilectio*, que se encuentra al principio del texto y que deviene, de un modo insensible, la *mutua dilectio* entre Jesús y Juan. Es el pasaje de la doble dilección considerada primero en Dios [qua diligit et qua diligitur Deus: cfr. 1], *ie* siendo Dios el sujeto activo o pasivo del amor, a la doble dilección en la que cambia el sujeto: el hombre [sic diligar homo ab illo = Deo ut digne diligam (el hombre) illum: cfr. 3], y en donde el doble movimiento se hace claramente descendente (diligar ab illo) y ascendente (diligam illum). El pasaje ha sido hecho en el párrafo 2 donde, en referencia a un sedicente “motivo” del amor solamente expresado negativamente (non sum dignus... non es indignus), se afirma que hay una “razón objetiva” para amar solamente del lado del Dios amado, pero no del lado del hombre que debe ser amado. El amor de Dios, pues, que desciende hasta el hombre es enteramente gratuito. Dicho de otra manera, se comunica por pura donación.

Resta que, ahí donde se comunica libremente, el amor de Dios produce un doble movimiento —de llegada y de retorno en cierta manera— que exige ser pensado rectamente. Esto es lo que expresa la frase de Anselmo: “*sic diligar ab illo ut digne diligam illum*”. Toda la comprensión de la *Oratio XII* parece depender de este recto orden que domina el doble movimiento, descendente y ascendente, al cual nos acabamos de referir.

Para mejor comprenderlo se propone ahora una doble reflexión que muestra la relación de estos movimientos de pensamiento, ante todo, con el encadenamiento de los términos, y luego, con el reagrupamiento de ideas.

A. Movimiento de pensamiento y encadenamiento de términos

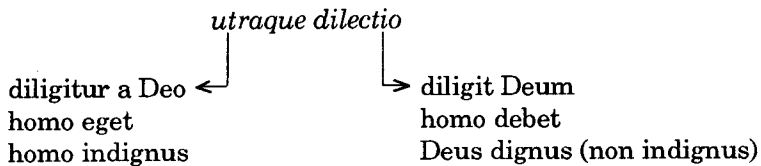
Se propone aquí mostrar, en torno de la palabra *deber* (debitum-debere) y de sus múltiples empleos de esta oración, el uso de los

diferentes términos presentes en el esfuerzo anselmiano por pensar el sentido de la “*utraque dilectio*”.

1. El primer empleo de la palabra permite reagrupar los dos primeros párrafos de la oración. Frente a la “*utraque dilectio*” de Dios el suplicante experimenta una doble pobreza: él ama a Dios bien por debajo de lo que debe (*valde infra quod debet*) y es amado por Dios mucho menos de lo que necesita (*multo minus quam eget*). Oposición entre “*debet-egēt*” que responde a la distinción entre amor debido a Dios y amor divino sobre el cual no se tiene ningún derecho pero del cual se experimenta una fuerte necesidad. Esta necesidad deviene en el párrafo 2 el deseo que apunta hacia la saciedad de la doble dilección, reconociéndose con todo indigno de ser amado por Dios. Pero como Dios es digno, más exactamente, no es indigno de ser amado por el pobre suplicante, éste demanda precisamente la intercesión de Juan para obtener aquello de lo cual Dios es digno a fin de alcanzar esto de lo cual él es indigno. Dicho de otra manera, que se le conceda por los méritos de Juan, amar a Dios que es digno de ser amado para poder llegar finalmente a ser objeto del amor gratuito de Dios del cual él es indigno.

Esta situación preliminar muestra bien la función de san Juan colocado como intercesor *entre* Jesús y el suplicante: “*exaudi tu desiderium meum (= pro me, mihi) per illum propter te*”. Ya lo hemos dicho: la conexión de las tres partículas marca la posición del mediador objetivado *entre* los dos extremos, imagen de la cual el suplicante hará memoria al final de su oración una vez que esta situación haya sido invertida. “*Mendicando obsecrabas per alium, quia per te ad ipsum non confidebas, et ecce accurrit ille et peroravit ubi tu deficiebas*”. Los tres están siempre allí pero en un orden diferente que, como se lo verá, responde a la “*dignidad*” de Dios revelada en Jesucristo.

Podría traducirse en este gráfico lo que acaba de decirse:



deseo: saciedad (*utraque dilectio*)

orden: diligere Deum

diligit a Deo

mediación: *per illum* (entre) → *pro me*

→ *propter te*

2. El segundo empleo de la palabra *debitum* permitirá igualmente unir los párrafos siguientes (3-4). Si la “*utraque dilectio*” ha hecho tomar conciencia de la gratuidad del amor de Dios (unde sum indignus) que exige sin embargo (debet) ser amado (unde es dignus), el pasaje a la “*mutua dilectio*” es expresado por los términos: “*sic diligar ab illo ut et ego digne diligam illum*”, indicando así que la sola manera de cumplir dignamente el deber de amar a Dios consiste ante todo en ser amado por El, que es la fuente de todo amor. Pero toda la fuerza de la expresión gira en el *sic*, dicho de otra manera, en la forma propiamente divina con la cual El nos ama y revela su amor por nosotros en Jesucristo, siendo la *Oratio XIII* el progresivo descubrimiento de esta novedad evangélica de la que Juan ha sido el primer mensajero: “Amemos pues a Dios porque El nos ha amado primero” (I Jo 4, 19; cfr. 10).

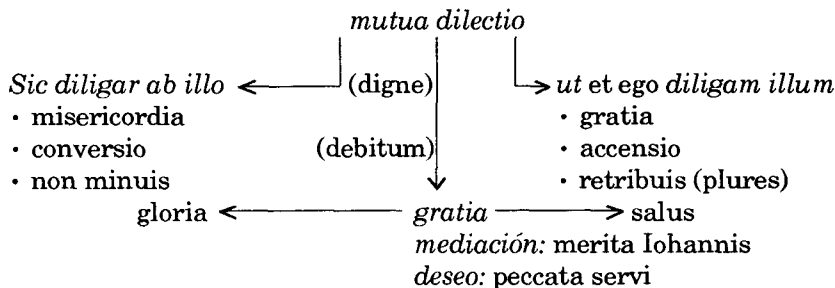
Encarada en esta perspectiva descendente la intercesión de Juan aparece como la prolongación de la misericordia (*miser ricordiam nobis impendis*) y de la conversión de Dios hacia el hombre (si *illum convertis ad nos amandum*), sin perder por eso nada del inmenso bien que lo colma (*nihil tibi minuis*). Por el contrario, él sacará provecho del cumplimiento del deber por parte del suplicante (*facis nos tibi tanti debitores*), pero sobre todo ésta será para él la ocasión de cumplir su propio deber con respecto a Dios (*facis te illi debiti redditorem*). Al hacer que el alma se vuelva hacia el amor de Dios (si *nos accendis ad illum amandum*), por lo tanto en perspectiva ascendente, el mismo Juan cumple maravillosamente su deber de conducir hacia Dios el mayor número de almas.

Esta situación del discípulo amado es llamada *gratia* cuyo doble sentido, activo y pasivo, está atestiguado en tres momentos de estos párrafos:

- “*si nos diligimus illum per te, gratiam illi rependis*”: este movimiento ascendente de acción de gracias (activo por lo tanto) responde al movimiento descendente de la misericordia divina que él prolonga (*miser ricordiam nobis impendis*: pasivo).
- “*ne renuas unde nulli damnum eveniet, sed servo tuo salus, tibi gratia, Deo gloria proveniet*”: la gracia parece ciertamente traducir aquí el lugar de Juan como intercesor, de la misma manera que la salvación se refiere al que suplica y la gloria a Dios. Es siempre el lugar medio del intercesor que la pone de relieve (el *per illum* precedente) pero uniendo el doble movimiento descendente y ascendente en un punto en donde el don recibido (pasivo) incluye el deber (activo) de dar gracias volviendo las almas hacia Dios.

—“si vis, plus valet *gratia tua apud Deum dilectorem tuum, quam ut dimissis peccatis meis me amando faciat amatorem suum*”: la gracia es aquí identificada a los *méritos* de Juan que sobrepasan de lejos el peso de los pecados de los que el suplicante pide ser liberado.

La gracia del mediador supone entonces y de alguna manera se encadena con una suerte de gracia personal de Juan que es idéntica a sus méritos y opuesta a los deméritos propios del pecado. Es la elección especial de Dios de la cual Juan ha sido objeto (*gratia tua apud Deum dilectorem tuum*, dice el texto) que pide ser mejor comprendida. Más exactamente, es el lugar del “deber” en esa perspectiva el que debe ser elucidado. Este será el tercer sentido de la palabra “debitum” del cual se ocuparán los párrafos siguientes. Pero, antes, se procurará sintetizar este segundo momento con el gráfico siguiente:



3. El pasaje al párrafo 5 de la *Oratio* marca un punto de profundización de los movimientos del pensamiento que no es fácil de exponer. Por una parte la “*mutua dilectio*” deviene la “*caritatis latitudinem, quam... commune vis esse bonum quo gaudes*”, perspectiva que permanecerá central hasta el fin de la oración y que desborda por lo tanto a los solos párrafos 5 y 6 en caso de que se los quisiera reunir. Pero, por otra parte, es verdad que es en el interior del “*bonum commune*”, que comparten como amigos Jesús y Juan (*invicem vos diligitis... nolit vos diligere solis vobis beatis*, como dice el párrafo 6, que el suplicante hace el esfuerzo de pensar la gracia personal de Juan: “*quam docuisti et habes, et quam nulli invides... (et)... quo gaudes*”.

Anselmo se expresa a este respecto de manera sumamente remarcable: “*Iohannes, ipsa tua beatitudine es expertus quia, sicut nullus Deo priusquam debeat potest tribuere, sic nec plus quam debet valet retribuere*”.

Es, pues, en esta misma experiencia de gozo pleno (beatitudo): la caridad vivida como alianza con Jesús, que Juan experimenta el doble sentido del *deber*: de entrada y sobre todo, en perspectiva descendente, que todo lo que él puede donar (tribuere) lo debe de antemano porque él lo ha recibido (*nullus Deo priusquam debeat*). Experimenta entonces, para expresarlo con las palabras del párrafo 3, que si él puede dar gracias es porque él ha recibido ese don por pura misericordia, que si él está inflamado en el amor de Dios es también porque Dios se ha convertido hacia él por pura gratuidad. El experimenta pues, en segundo lugar y en consecuencia, que este amor primero de Dios sobrepasa todo lo que él puede y debe donar (*nec plus quam debet valet retribue*). Una sola frase lo dice admirablemente: “*cui pro sua sola non solum tuam sed multas debes*”. El debe, pues, volverse hacia los demás para cumplir su propio deber con respecto a Dios.

Se puede entonces decir, al parecer, lo siguiente: la gracia personal de Juan (= mérito) es experimentada por él mismo como un puro don puesto en tensión entre un doble e indisoluble deber: reconocimiento de este don en una acción de gracias que no puede ser satisfecha más que siendo compartida con otros. Esa gracia que él tiene y que él enseña (*quam docuisti et habes*) como testigo admirable, es aquello que lo cualifica para cumplir la función de intercesor. Este ha sido desplazado de la región intermedia de mediador a la *gloria* propia de la “*mutua dilectio*”: la caridad divina compartida por Juan en unión con Jesús. No hay por lo tanto, hablando con propiedad, tres estados sino dos: el pobre suplicante demanda por el intercesor ser introducido en esa alianza: “*ne abiicias illum qui in illis poscit connumerari*”. El final del párrafo 6 lo dice claramente al demandar que del “*tantum bonum intra vos... fluat aliquid super nos, quod diffusum intra nos impinguet et laetificet animas nostras*”. Ese ritmo de “*intra-supra-intra*” dice admirablemente la toma de conciencia del deseo de quien suplica, el cual, desbordado en fuerza y en audacia por la visión de la caridad como “*bonum commune*” entre Jesús y Juan, comprende que el deseo de la “*utraque dilectio*” no es más que la expresión en él mismo del amor de Dios: “*Amor tuus compellit me sic loqui*”. El exceso del deseo del hombre hacia Dios se funda en el exceso del amor de Dios para con el hombre. Pero, a la luz de todo lo que precede, se percibe como una gracia experimentada a la manera de una tensión entre un doble e indisoluble deber. Dicho de otra manera, cada uno experimenta la caridad cristiana como apuntando al mismo tiempo hacia Dios que es su fuente y hacia el otro (el hermano y el prójimo, como se lo dirá después) a quien se le debe ofrecer la posibilidad de ese inaudito compartir.

No parece conveniente separar los párrafos 7 y 8 de la oración de lo que precede. En efecto, es el mismo movimiento de pensamiento que, bajo la presión de un deseo inflamado, continúa progresando. Los párrafos 5-6 acaban de mostrar que la *gratia* de Juan, simultáneamente como intercesor y como persona (se diría mejor como cristiano), al ser incomprensible sin la noción de deber (y aun de doble deber), ha sido integrada finalmente en la *gloria* que es la amistad compartida con Jesús. Para convencerse de esto es suficiente leer las palabras de invocación al comienzo del párrafo 7: "Iohannes, qui de te securus, in illa mutuae vestrae dilectionis beata *plenitudine gloriaris*". Esa "gloria" deberá ahora manifestarse, de forma a primera vista paradójica, como siendo ella misma la *salus* (recordemos la tríada del párrafo 3: *servo tuo salus, tibi gratia, Deo gloria*). Y es por una inversión de la perspectiva comenzada en el párrafo 5 que se lo logrará. En efecto, en tanto que aquel párrafo presentaba la beatitud experimentada por Juan y solamente visualizada por el suplicante a partir de su miseria, el párrafo 7 y sobre todo el párrafo 8 invierten la perspectiva: será la miseria experimentada por el suplicante que deberá devenir miseria visualizada por el bienaventurado Juan. Dicho de otra manera, se asistirá al esfuerzo por mostrar que la mirada beatífica de Juan *debe ser en sí* una mirada misericordiosa frente a la miseria del otro. Esto es la *visio pia* de la que habla el párrafo siguiente: "si... visio tua plus est pia quam oratio mea devota, visio tua sit oratio mea". Es la misma doctrina que Juan ha enseñado en su epístola (*videns fratrem suum necessitatem habere...*) y que ha movido al suplicante a decir esas admirables palabras del comienzo del párrafo 7: "esto pauperi a te mutuum dilectionem mendicanti *tanto largior, quanto te sentis in maiori eius abundantia et me vides in maiori indigentia*". Aproximación de extremos que se buscan tanto más cuanto más alejado está uno del otro, distancia que es solamente *mediatizada* por un admirable "videns...". Todo esto se alcanza en estas palabras: "*Ecce, iubens et habens et coram te indigens sese aspiciunt*". Es ésta la *salus* cristiana, y es ésta también la oración que salva, cuando el suplicante experimenta que él es tanto más amado cuando más miserable es, cuando él siente que la mirada amorosa de Dios (y de su discípulo amado) es una mirada bienaventurada y misericordiosa, de manera indisociable y recíproca, tanto más bienaventurada cuanto misericordiosa, y tanto más misericordiosa cuanto bienaventurada.

Es exactamente ese pasaje del creer y del saber a la esfera de la experiencia (*sentiam*) que demandará, en fin, el suplicante en el párrafo 8, haciendo responder los dos verbos: *scio, sentiam* a las dos miradas de Juan: *vides me, vide me*. Como lo mostrará el fin de la

oración, deben llegar a ser una única mirada bajo la fuerza de la misma gracia salvífica recibida por aquél que, sabiéndose él mismo el primer salvado, debe volverse hacia los otros para ayudarles a compartir libremente la misma *salus* que es *gratia* para cada uno, la gracia de entrar en la *gloria* de un Dios Amor que ama hasta el exceso de hacer compartir su bien (*bonum commune*) a todos, tanto más cuanto ellos están más desprovistos.

Conviene, por lo tanto, unir en un mismo movimiento de pensamiento los párrafos 5-8 en los que esta *gratia* nos ha hecho pasar a la *salus* a través de la *gloria*. Antes de encarar el párrafo 9 que, centrado en Cristo —*Fons misericordiae*— nos hará visualizar plenamente esta “gloria salvífica”, conviene hacer un nuevo esfuerzo para sintetizar los párrafos 5-8:

caritatis latitudo... bonum commune

Iesus-Iohannis beatitudo (gloria)

gratia Iohannis

debitum: non priusquam debeat (Deus)

nec plus quam debeat (proximus)

mediación: *visio pia*... (salus): *vides/vide*

deseo: *excessus ex amore Dei*: *scio/sentiam*

4. La oración llega a su culminación en el párrafo 9 que está centrado en Cristo: “*Jesu, magister eius aspice nos*”. Es Jesús, el amigo de Juan, el que es aquí invocado como su maestro y frente al cual deben comparecer tanto Juan como el suplicante. Estas solas palabras desplazan el orden de los tres actores de la *Oratio XII*. Es solamente Jesús el que está en el centro de esta caridad-bien común del cual se habla. Frente a él (*aspice nos*), por debajo (*infra*) y en el interior (*intra*) del bien compartido se encuentran tanto Juan como el suplicante.

En este cuadro se le pide a Jesús responder a la segunda y última objeción la cual, viniendo aparentemente de la Escritura y del mismo Juan (*utrum ego sim frater aut proximus*), había sido propuesta en las últimas líneas del párrafo precedente. Cristo debe por tanto responder (*responde pro me*) y Juan debe ante todo escucharlo (*audit satiatus tuus sententiam tuam... Dic illi, Iohannes...*) para enseguida responder él mismo a la pregunta de Cristo. Evidentemente, en el sentido de la parábola: “*Vade et tu fac similiter*”. Pero esta respuesta de Cristo es en especial notable porque está acompañada, por así decirlo, de su *gesto* que no solamente señala hacia el suplicante sino que lo hace entrar de alguna manera en la relación amical abriéndolo a la misericordia: “*Dic, precor, Iohanni dilecto tuo, et proponere illi me ser-*

vum tuum: Vade et tu fac similiter". Es en tal gesto esclarecido por las palabras salvadoras —un gesto que es ciertamente acción— que se revela la *Fons misericordiae* invocada desde el principio, gesto que desborda de alguna manera la imagen de la mediación que lo acompañaba aún en la oración del suplicante: "*fluat a te in illum, ut bibam de te in illo*". Esa imagen en tres niveles parece desaparecer en el gesto final del Salvador-Samaritano de todos los hombres (*quod genus humanum* respondet de Samaritano suo, *gratias illi agens*).

He ahí la razón por la cual en el último párrafo, el 10, hace desaparecer a Juan. No existe más que el suplicante desbordando de acción de gracias frente al Salvador: "O bonitas, o pietas, o amor".

Un Salvador que le hace experimentar (*sentiam*) esto que él ha requerido desde el principio de la oración, la "utraque dilectio": "*Ecce quantum tibi ostendit quia te diligit, et quantum te accendi ut illum dilligas*", fundando así la esperanza de avanzar sin cesar en la perfección de un deseo que ha devenido amor compartido con Dios: "*Insta ergo et spera non de te sed de illo, quia exaudiet desiderium tuum qui sic consummat orationem tuam*". Esta frase responde y perfecciona aquella del párrafo 3: "*sic diligar ab illo, ut et ego digne diligam illum*". Uno no puede responder al amor de Dios, amarlo de manera digna de él, si no se comprende por experiencia (*sentiam*) que nosotros hemos sido amados primeramente por él (*Fons*), pero también y sobre todo amados con un exceso que lleva a hacer compartir ese amor que es su propia vida haciendo de todos, sobre todo de los más despojados, sus prójimos y sus hermanos.

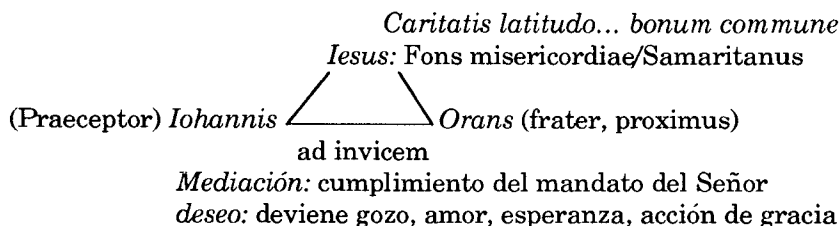
¿Cuál es, finalmente, en esta perspectiva, la función del intercesor? Se dirá, repito, que tiende a desaparecer. No solamente Juan está ausente de estas líneas sino que puede leerse allí esta frase notable: "*Mendicando obsecrabas per alium, quia per te ad ipsum non confidebas, et ecce accurrit ille et peroravit ubi te deficiebas*" (S 49, 126-128). En ese momento estalla el grito: "O bonitas, o pietas, o amor", como si se tratara del descubrimiento final que logra precisamente la perfección y la plenitud de la oración (*perficie eam... sic consummat orationem tuam*). Y si es verdad que se puede leer en la línea precedente: "*Ipsa (Jesus) tibi parat intercessorem*", esto debe ser comprendido, al parecer, a la luz de todo el movimiento de pensamiento que se ha puesto de relieve. El suplicante comprende, en efecto, mucho mejor su situación inicial de dirigirse a Juan como aquel "*cui placuit (Dominus) ad multos ditandos te ditare*". Esto significa sobre todo, a la luz de la oración, que él ha recibido la gracia personal de apoyarse sobre el pecho de Jesús (*Oret illum pium pectus tuum, dulce reclinatorium suum pro me*) (párr. 2) para poder llegar

a ser el “dilectissime discipule pietatis (párr. 4) y llegar así a la “visio pia” o “scientia pietatis” (párr. 7-8) como un compartir la “*voluntas pia*” de Jesús (I CDH 10 S I 64, 14; cfr. Medit. III S II 89, 146; Oratio IV S II 11, 17; Oratio XVIII S II 72, 28, 37; Oratio XIX S II 73,3).

Eso lo vuelve eminentemente capaz y le asigna la tarea de transmitir a los hombres la inmensa revelación de la caridad, fundando su gracia de “*praeceptor*” y así su lugar de intercesor. Lugar cuyo rol, a la manera de Juan el Bautista, parece estar destinado a desaparecer (*Illum autem oportet crescere, me autem minui*: Jo 3, 30).

Se podría agregar que haciendo esto, él no hace más que realizar a su manera, eminente es verdad como testigo privilegiado y beatífico del amor creador de Dios, lo que todo cristiano debe cumplir ya para responder al mandato del Señor, y que la *Oratio XVIII*, poco más o menos contemporánea de ésta, expone muy claramente. Anselmo ruega allí por sus amigos apoyado en el mandato del Señor. En un doble sentido: para responder a su exigencia (“*quid retribuam Deo meo, nisi ut ex corde oboediam praecepto eius? Est autem praeceptum tuum ut diligamus invicem*”) y apoyado sobre ella (“*Et qui anxius intercessores quaero, qua fiducia pro aliis intercedo? Quid faciam...? Tu iubes me orare pro illis...*”).

De cualquier manera que sea, se desprende de aquí una visión diferente de la “*mutua dilectio*” compartida entre Jesús y Juan, que puede exponerse esquemáticamente como sigue:



B. Movimiento de pensamiento y reagrupamiento de ideas

Como consecuencia del primer párrafo que ha reflexionado en torno de la noción de deber, tal como ella se despliega en una oración que demanda ser colmada por la “*utraque dilectio*” divina, pueden hacerse, al parecer, estas breves consideraciones con el fin de reagrupar las ideas expuestas.

1. El deber de amar a Dios se *funda* en la *dignidad* de un Amor divino que se dona a compartir libre, gratuita y excesivamente (*gloria*).

2. Ese deber *se experimenta* como una *gracia* que tiene una doble exigencia: ella debe ser respuesta al don que la precede colmándola y ella debe expandirse a los demás, los más numerosos posibles, para hacerles compartir el mismo bien.

3. El Amor beatífico que se dona gratuitamente siendo expresión de la misericordia hacia los más desgraciados, esto es siendo salvífico (*salus*), el cristiano experimenta el deber de amar a Dios en el servicio al prójimo en desgracia, servicio del que la misma oración forma parte. Es solamente allí que el amor a *Dios* deviene digno del amor de *Dios* (esto es: que Dios tiene por los hombres).

El exceso entonces del amor de Dios, que se revela y se entrega en la figura de Cristo-Samaritano como salvación de los hombres, no puede ser pensado (ni vivido) por los cristianos sino retomando ese doble movimiento descendente y ascendente, pero de tal manera que el movimiento ascendente dé respuesta humana al amor de Dios, o amor beatífico a Dios, capaz de satisfacer al ser que desea, no puede llevar en sí los trazos del exceso divino más que expresándose en el amor a los otros, esto es, retomando el movimiento descendente. Ese amor al prójimo, como amor cristiano del otro, es pues, si se puede decir, el trazo más divino, puesto que es el más gratuito, de la respuesta humana⁹. Es aquí que estalla, en el acto de compartirse, la gratuidad del don, como lo atestigua el texto mismo de la oración por esas expresiones que parecen querer impedir a Juan, el intercesor, encerrarse en sí mismo: “nihil tibi minuis... nulli damnum... nulli invides... nolite diligere solis vobis beatis...”¹⁰. He ahí la “*Pietas*”—noción

⁹ Es asombroso constatar la similitud de este punto de vista sobre la caridad con lo que enseña san Juan de la Cruz sobre el místico. Al menos, si se cree lo que afirma A. CUGNO, *Mystique et confession de foi*, en la confesión de la fe (editada por Cl. Bruaire), Fayard, 1977, 117-135. Según este autor, para Juan de la Cruz: “Ser místico, es recibir el don de Dios en la fe, pero ese don no es jamás dado para sí mismo: exige en su misma aparición que se lo *comparta* (134). Y más adelante: “El estatuto mismo de la experiencia está en esta posibilidad del lenguaje *que se dirige al hermano* para conducirlo hacia la inteligibilidad del don del amor que le es hecho”. No se lo podría decir mejor para traducir lo que se expresa en esta *Oratio XII*.

¹⁰ Se podría recordar aquí el muy bello texto de las *Similitudines* (según la edición Migne de PL; no aparece según mi conocimiento en los *Memorials of Saint Anselm*) traducido por M. Corbin en su III volumen de la nueva edición de las obras, p. 129: “Más alta aparece la majestad de Aquel que, plena y libremente se ha entregado por nosotros, y más urgente es la razón de amarlo más que a nosotros mismos. En verdad nosotros no podríamos pagarle devolviendo algo a su persona, puesto que El mismo no tiene necesidad de nada, pero El nos ha mostrado a quien testimoniar efectivamente la gratitud (gratia) que nosotros le debemos, cuando dijo: “Yo les doy el mandamiento que se amen como yo los he amado” (Jn 15, 17), y en el volumen V, pp. 133-134, continúa la cita: “y el Apóstol agrega: “Como Cristo ha dado su vida por nosotros, del mismo modo vosotros debéis dar con todo gusto vuestra vida por vuestros hermanos” (I Jo 3, 16), subrayando así el enraizamiento joánico de la teología anselmiana de la caridad.

anselmiana clave— que encuentra su figura en el gesto de Cristo-Samaritano —su “*voluntas pia*”— y funda a su vez la “*visio pia*” o “*scientia pietatis*” de su discípulo, el cual termina por cumplir su deber desapareciendo. El es intercesor, no es Mediador. Sólo permanece finalmente, bajo la mirada de aquel que es el único Mediador —la Fuente—, el tejido de comunicaciones amicales de servicio (*ad invicem*) que son propias de los discípulos del Samaritano. Pero esto, como se lo dirá luego abre la reflexión en un sentido que deberá ser explorado en su debido momento.

3. Las figuras del texto

Si la trama del texto se articula en diez párrafos y los movimientos del pensamiento se han desarrollado en cuatro (o cinco) grandes momentos, el mismo reagrupamiento de ideas que acabamos de hacer destaca tres elementos decisivos que parecen contener lo esencial de una teología de la caridad. La trilogía *salus-gratia-gloria*, del principio del texto, ha llegado finalmente a ser *gloria-salus-gratia*, en la comprensión de la doctrina, a través del ritmo *gratia-gloria-salus* que ha sido el de la lectura del texto.

Estos diferentes acentos no son arbitrarios. Por el contrario, responden a las tres diversas maneras, presentes en el texto, de pensar la caridad: aquella, en principio, propia del suplicante cuando comienza su oración; seguidamente, la que se desarrolla en el progreso de su súplica; y finalmente cuando se perfecciona su oración llevándola literalmente a su consumación, esto es, más allá de sí misma. Es por cierto la última la que ofrece la verdadera teología de la caridad que emana de esta *Oratio*.

Para mejor comprenderlo se proponen ahora tres figuras que dan gráficamente el sentido inmediato de las diversas configuraciones que el pensamiento de Anselmo toma a medida que avanza en la exploración de su sujeto. Y si la tercera, la definitiva, da su plena concepción de la caridad en el momento de escribir la *Oratio XII*, la relación entre las tres figuras pondrá en evidencia la conexión estricta entre dos realidades: caridad divina y deseo humano, que forman los dos estratos fundamentales de la reflexión, no solamente a nivel de la trama del texto, lo cual es casi evidente, sino también de su intelección profunda.

Se encara entonces: 1) Las tres figuras del texto, y 2) la estratificación del texto.

1) *Las tres figuras del texto*

A. *Primera figura: salus-gratia-gloria*

Ella cubre los cuatro primeros párrafos, encontrándose la trilogía en cuestión al final del tercero (*salus-gratia-gloria*).

Es una figura en tres niveles la que es así presentada, el centro perteneciendo a Juan, el intercesor, colocado en medio como conviene a un mediador: es *per illum* que demanda ser enriquecido por el amor de Dios, del que él es digno (*propter te*) pero del cual el suplicante mismo es indigno, razón por la cual debe demandar al evangelista que venga en su ayuda (*pro me*).

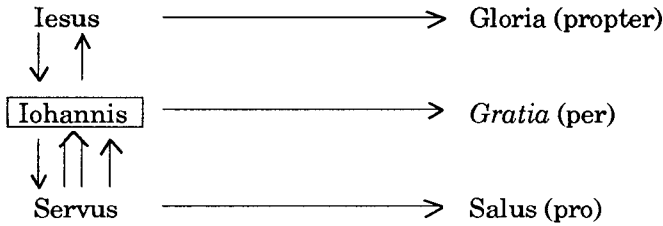
Este punto de vista del suplicante, que es también el punto de partida de la oración, va a devenir la *salus*, esto es, la búsqueda de la salvación en y por la oración. Es notorio que la conciencia del suplicante que pide su salvación es la de un alma que “*semper se pauperem et egenum clamat esuriens*” (párr. 2). No es tanto cuestión de pecados en primer lugar, sino de la situación propia del ser creado que necesita (*eget*) de Dios. A esto se agregará seguidamente la conciencia de los pecados (párr. 4), pero el punto de partida de la oración es la estructura misma del hombre como ser (creado) de deseo, abierto a la búsqueda de una plenitud amorosa beatificante hacia la que se tiende por creación. Tal la base de esta oración salvífica donde el alma demanda una salvación que no puede ser más que don.

El lugar del intercesor —sus méritos— se introduce como una especie de mediación para desembocar allí. Como lo expresa muy bien el fin de la oración: “*Mendicando obsecrabas per alium, quia per te ad ipsum non confidebas*”. Ella será llamada *gratia* una vez que se comience, en el párrafo 3, a visualizar su función como prolongación, en dirección descendente, del amor de Dios que se dona (*sic diligar ab illo*), y, en perspectiva ascendente, del deseo del hombre que busca su salvación en el amor de Dios (*ut digne diligam illum*). Es el pasaje de la *utraque dilectio* a la *mutua dilectio*. Debe señalarse aquí un pequeño matiz: la demanda al intercesor (“*Fac ergo, domine, hanc supplicii tuo misericordiam*”) no se refiere a la acción de dar él mismo esto que tiene (“*Porrige*”, decía el párr. 1), sino a la actitud de interceder (“*Impetra, rogo*”: párr. 3) para que Dios done su amor (*quatenus sic diligar ab illo...*).

Este nivel específicamente divino, que es aquel de la *gloria*, es encarado en esta figura como la mira en función de la cual todo se ordena —todo viene de ahí y todo va ahí—, pero ella no es más que el

horizonte frente al cual el suplicante que busca su salvación dialoga con su intercesor.

Son por lo tanto Juan y el suplicante los que ocupan el frente de la escena. He aquí un gráfico que permite comprender de una sola mirada al sentido de esta primera figura:



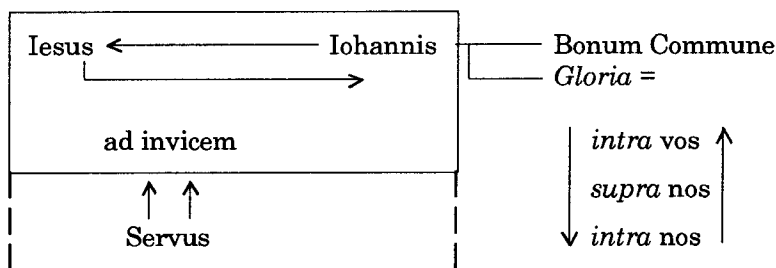
B. Segunda figura: gratia-gloria-salus

Ella reúne los cuatro párrafos siguientes y se propone como una figura en dos niveles, de los cuales el primero y principal pertenece a este espacio inmenso (*caritatis latitudinem*) que es la caridad como amistad participada como bien común por Jesús y Juan (*bonum commune*). Es pues la "gloria" de Dios.

La beatitud de Juan intercesor es primero visualizada por el suplicante casi del exterior (primera idea de la "salus"): es el segundo nivel. Pero, al comprender que la experiencia beatífica de la caridad de Juan es aquella de un don que supone un doble deber, antes y después, comienza también a comprender que el mismo Juan ha sido salvado y que ese bien común sólo demanda expandirse.

Se produce, pues, una doble transformación. El deseo del suplicante sucumbe, ante todo, al vértigo de una audacia que le viene del exceso de amor del mismo Dios (*Excusa excessum meum, amor Dei. Amorem tuum compellit me sic loqui*) que no pide más que difundirse (*intra-supra-intra*). En segundo lugar, al exponer su miseria frente a su intercesor, el suplicante comprenderá que la mirada beatífica de aquel debe ser *intrinsecamente* salvífica, es decir misericordiosa. La unión de estos dos aspectos, que son de hecho dos miradas (*invicem sese aspiciunt*), cambia el clima y el sentido de la oración: "visio tua sit oratio mea". Dicho de otro modo, el suplicante comienza a comprender que la "salus" está en el interior de la misma "gloria", siendo el deseo de salvación, expresado por la oración, la primera manifestación de ese amor excesivo de Dios que se vuelve hacia los pecadores para salvarlos, para llevarlos a compartir su gozo beatífico.

He aquí lo que puede tratar de presentarse gracias a un gráfico donde el gran círculo del “bonum commune” intenta, por así decir, entreabrirse a fin de incorporar el número más grande posible (plures) en el espacio inmenso de la caridad (caritatis latitudo):



C. Tercera figura: gloria-salus-gratia

Los dos últimos párrafos designan un solo espacio donde están colocados los tres personajes: Jesús, Juan el intercesor y el suplicante. El centro hacia arriba del espacio está ocupado por la figura de Jesús el Samaritano —Fons misericordiae— que sostiene relaciones mutuas (mutua dilectio) con los otros dos. Pero además él manda, por la palabra y el gesto, la mutua relación entre los dos prójimos que deben transformarla llegando a ser hermanos y amigos, con El y entre ellos mismos. Dicho de otro modo, la “Fons misericordiae” se abre a todos para ser compartida de tal manera que cada uno es llamado a tender hacia ella como a su beatitud y, al mismo tiempo, hacia el otro (su prójimo) para ayudarlo a encontrar su salvación en esa misma beatitud. Es en esta última perspectiva que es preciso comprender la tarea del intercesor el cual, una vez alcanzado su fin, se apresura a desaparecer en cuanto tal. Por esa razón el rol de Juan en esa última figura se limita a ser simplemente obediente al mandato de Cristo-Samaritano: “Vade et tu fac similiter”.

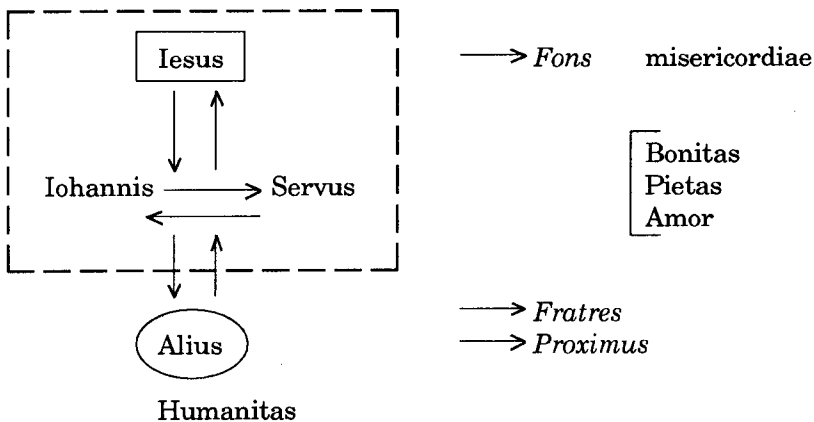
Se ve por lo tanto que la gloria de Dios, esto es su Amor infinito que es su vida misma, está, por el puro don que brota de su voluntad eterna, intrínsecamente ligado a la salvación, esto es al gesto salvífico del Cristo-Samaritano, cuya parábola no hace más que revelar la “voluntas pia” eterna de la que hablará más tarde el *Cur Deus homo* (I 10).

Se ve también por qué el suplicante ya “salvado” comienza a experimentar, como atestigua su lenguaje, el gozo de la beatitud. La

consumación de la oración por el gesto de Cristo se ha transformado en exultación del corazón y del cuerpo en el amor, la esperanza y la bendición. La salvación cristiana es ya verdaderamente beatificante.

Es solamente en el interior de tal perspectiva que se puede hablar de la *gratia* tanto en sentido personal cuanto funcional, a saber en las relaciones que pueden y deben tejerse entre las diferentes riquezas que son la manera singular y particular con la que cada cristiano participa del inmenso bien común de la caridad. Es decir, que el intercesor puede en rigor desaparecer en cuanto tal pero no puede hacerlo como prójimo: él permanecerá siempre como hermano y amigo que comparte la vida de Dios a título personal y propio. En ese sentido Juan permanecerá siempre el discípulo amado y el evangelista, mucho más allá de su rol de intercesor.

Esta última figura, la cual expresa la plena concepción anselmiana de la caridad en el momento de escribir la *Oratio XII* y hace comprender el título de la oración: “*oratio alia pro impetranda dilectione Dei et proximi*”, puede ser representada por el esquema siguiente:



Para terminar este párrafo consagrado a las figuras del texto se puede retornar al personaje de Juan y preguntarse qué metamorfosis experimenta su retrato a través del desarrollo de la oración. He aquí lo que, al parecer, puede afirmarse, si se va de lo más claro a lo más enigmático:

1. A cada una de las figuras del texto responde un aspecto diferente del santo evangelista: él es en principio el *intercesor* en sentido estricto, casi un mediador entre Jesús y el suplicante. El deviene luego el *bienaventurado* amigo de Jesús que goza compar-

tiendo la plenitud de la caridad. Finalmente, él aparece como el *discipulo* cristiano que escucha la palabra de Cristo intimándolo a imitar el gesto fraterno del *samaritano*.

2. Esos tres aspectos, por más importantes que sean, no son suficientes. Hay, en efecto, en la *Oratio*, otras expresiones aplicadas al santo que no deben ser pasadas en silencio. Destaquemos sobre todo tres, de las cuales las dos primeras se encuentran curiosamente en el primer párrafo:

- “Sancte Iohannes, tu... unus, inquam, *ditissimorum* dilectione qua diligit et qua diligitur Deus, et *ditissimus* eorum dilectione qua diligit Deus” (S 45, 4-6).
- “...ut Dominus meus cui placuit *ad multos ditandos te ditare*, dignetur eam (animam) *propter te* vel ad vitam tuendam *refocillare*” (S 45, 14-16).
- “Dilectissime *discipule pietatis*... (S 47, 51).

La segunda fórmula parece la más fácil de entender. Sobre todo siendo colocada al principio de la oración, ella subraya el lugar medio del *intercesor* a tal punto que su función no es solamente expresada por la fórmula *per illum* (*per alium*) sino por *propter te* que es sin duda la más fuerte.

Pero el recto entendimiento de esa fórmula, que es en sí muy válida, se logra gracias a la segunda fórmula: “*discipule pietatis*”, la cual aparece en el párrafo 4 pero contiene toda la riqueza de la noción de *pietas* implicada en el conjunto de la oración. Por ser aquel que se ha apoyado sobre el pecho de Jesús (Oret illum pium pectus dulce reclinatorium suum pro me...), Juan ha llegado a ser capaz de captar en su fuente la lección del Samaritano que brota de su voluntad piadosa (*voluntas pia*) y le manda mirar a sus prójimos con ese amor salvífico (*scientia pietatis, visio pia*). El deviene así el discípulo que enseña lo que posee (*quam docuisti et habes, et nulli invides*). Dicho de otra manera, esta expresión parece indicar que el discípulo del Samaritano deviene él mismo *samaritano* en sus relaciones con el otro. Es, pues, al mismo tiempo el intercesor que se desvanece y el cristiano obediente y fiel.

Queda la primera fórmula, la más difícil de las tres. ¿Qué puede querer decir esa diferencia entre “unus... *ditissimorum* dilectione qua diligit et quo diligitur Deus, et *ditissimus* eorum dilectione qua diligit Deus?”. ¿Se puede sostener en conjunto la coherencia de ser uno de los más ricos en la “*utraque dilectio*” de Dios, y, al mismo tiempo, el más rico *de todos* (*ditissimus eorum*) en el amor con el cual Dios ama? Es preciso confesar que no es fácil responder. He aquí lo que, al parecer, debe ser retenido:

- Hay una relación entre los dos aspectos del amor de Dios (diligit-diligitur) que concierne a la cualidad del amor de Dios en uno y otro caso (ditissimus).
- Esto no implica que deba existir una correspondencia perfecta entre las dos vertientes (activo-pasivo), de otro modo no se explicaría que Juan, siendo el *más* rico en el sentido pasivo de ser amado por Dios (qua diligit Deus), sea solamente *uno* de los más ricos en el sentido activo de amar a Dios (qua diligitur Deus).
- La única cosa clara que puede decirse sobre tal relación se encuentra quizás en la frase ya frecuentemente citada del párrafo 3: "*sic diligar ab illo ut et ego digne diligam illum*". El amor gratuito de Dios asegura, difundiéndose sobre nosotros, la dignidad de nuestra respuesta amorosa, lo cual, a la luz de toda la oración, significa amar a Dios y a su prójimo como lo enseña el Samaritano. Ahora bien, Juan es el discípulo que, a título particular, ha aprendido de Jesús y ha enseñado tras El la forma divina de amar: es el *preceptor* (S 48, 93). Es quizás en ese sentido que él ha sido el más rico, por la revelación de la cual ha sido el beneficiario, en el amor "qua diligit Deus", que viene de Dios. Pero eso no implica, al parecer, que su respuesta personal a dicho amor (qua diligitur Deus) haya sido la más rica posible. Es suficiente pensar en María, madre de Jesús. que Anselmo llama la "maxime Maria" (*Oratio XVI, Ad Sanctam Mariam Magdalenam*), y de la cual dirá en la *Oratio VII*: "Nihil aequale Mariae, nihil nisi Deus maius Maria".

De cualquier manera, permanece que esa fórmula que nos hemos forzado, bien o mal, por comprender, se refiere sobre todo al aspecto *beatífico* de Juan, que se aplica pues a la segunda figura del texto una vez que la "utraque dilectio" ha llegado a ser la "mutua dilectio" entre Jesús y Juan.

2) La estratificación del texto

Este último párrafo consagrado a la lectura de la *Oratio XII* intentará resumir sintéticamente lo que acaba de exponerse, subrayando los dos estratos fundamentales de la reflexión: caridad divina y deseo humano. Estas dos realidades están siempre en relación en el texto y ellas se enriquecen constantemente a través de la experiencia misma de la oración. Siguiendo la división tripartita ya adop-

tada (*gratia-gloria-salus*) se puede llegar a las formulaciones siguientes:

1. *Gratia*:

1. El lugar de Juan el intercesor entre Dios y el suplicante: él es el discípulo enriquecido por una caridad eminente (*per-propter*).

2. La estructura creacional del deseo como deseo de ser doblemente colmado por el amor de Dios (*activo-pasivo*). Es el punto de partida del suplicante que demanda su salvación como “*pauper et egenus*” al principio, y luego como pecador.

2. *Gloria*:

1. La “*caritatis latitudo*” como bien común entre dos amigos (Jesús-Juan) que se aman “*propter invicem*”.

2. El exceso de deseo humano provocado por el amor del amor excesivo de Dios concebido como bien común a compartir. El deseo es tomado aquí como el vértigo de una audacia de origen divino.

3. *Salus*:

1. Pasaje de la “*visio pia*” de Juan a la “*voluntas pia*” de Jesús el Samaritano, figura de la “*fons misericordiae*” (O Bonitas, o Pietas, o Amor).

2. En la consumación de la oración el deseo se ha convertido en dilección, esperanza, exultación y bendición.

Se podría ciertamente decir, siguiendo ese ritmo en tres tiempos, que el deseo humano, bajo la revelación cristiana del amor, es progresivamente *liberado* en un doble sentido de la palabra: porque él deja detrás de sí la cadena de su engaño y de su pecado (tema también joánico I. Jo 4, 18; cfr. 3, 20-21), y porque él metamorfosea la posible obsesión de su plenitud personal en servicio al otro en desgracia. Es así que el deseo del hombre es *salvado* deviniendo el compartir un bien inmenso del cual ninguna persona está excluida y donde todos pueden ser plenificados porque los desborda a todos. La fuente (Fons) que se entrega está más allá de toda comunicación posible.

Habiendo hecho el recorrido del texto de la *Oratio XII* ha llegado el momento de poner más explícitamente en evidencia la fuente

bíblica de esta oración. Nos limitamos aquí a breves observaciones sobre un tema que demandaría más amplia reflexión:

1. Es suficiente recorrer las notas de la última edición de Corbin para percibir todas las resonancias bíblicas que atraviesan el texto.

2. Está claro que, en este conjunto, la primera carta de Juan y el pasaje del samaritano del evangelio de Lucas tienen un lugar preponderante. No solamente por las referencias explícitas de las cuales son objeto sino porque ellas informan de alguna manera el sentido profundo de la oración. La frase de Juan: "Amemos a Dios porque él nos ha amado primero" está en la base de la "utraque dilectio" que, abriendo la demanda, llegará a ser la "mutua dilectio" y el "bonum commune" que permiten explorar progresivamente la "caridad divina". La parábola del samaritano, interpretada cristológicamente, conducirá la reflexión a su *conclusión* permitiendo reencontrar el sentido cristiano del mandato del Señor del cual las oraciones finales XVIII y XIX, dedicadas al amor a los amigos y a los enemigos, se harán plenamente eco.

3. Se podría también preguntar, más allá de la letra misma del texto pero impulsados por la lectura realizada, si el ritmo en tres tiempos que se concreta en las tres figuras coronadas por el Cristo-Samaritano, imagen de la "fons misericordiae", no permitiría un desarrollo eclesiológico de la caridad a la luz del himno de Pablo en I Cor 12-13.

En efecto, si la primera figura está centrada en el retrato de Juan el intercesor, es su *gratia* particular la que es tomada en consideración haciéndole jugar un rol determinado, como mediador, por relación a otros cristianos.

Si es lícito parafrasear a Pablo, se diría que es el aspecto carismático de la caridad de Juan el que es tomado aquí en consideración.

Si uno pasa ahora a la tercera figura, la única que da la posibilidad de entender plenamente el sentido de la segunda, el Cristo-Samaritano aparece aquí como la "Fons misericordiae", *ie* como el don que está más allá de todo don, según el lenguaje de Pablo. Esta figura que debe ser mirada y escuchada (el mandato) es ofrecida a todos y está al alcance de todos los que, imitando fielmente lo que ellos observan, se vuelven cristianos. Es el dominio de la *salus*, *ie* del Amor de Dios Salvador revelado a los hombres.

Bajo esta luz, la segunda figura que designa la *gloria* beatífica compartida en amistad por Jesús y Juan (*bonum commune*) no puede significar más que la manera con que cada cristiano, si obra según el mandato del amor de Cristo (Fac...), experimenta su beatitud amoro-

sa en el servicio a los otros, en el compartir amigable, en el socorro a los pobres. Es el aspecto *singular*, esto es singularmente cristiano, del cual la caridad de cada uno debe recubrirse para devenir una caridad en verdad salvífica al modo del gesto del samaritano. Lo que Pablo expresa refiriéndose a las actitudes simples y humildes que son el trazo específico del Amor divino revelado.

Aun si esta reflexión desborda evidentemente el texto de Anselmo la conveniencia de las aproximaciones establecidas muestra hasta qué punto su *Oratio XII* está abierta a este tipo de reflexión.

III. La *Oratio XII* y el corpus anselmiano

Si se quisiera proponer a una exposición completa uno debería referirse, ante todo, a las relaciones de esta oración con el conjunto del cuerpo espiritual de San Anselmo (los GB de la edición de Schmitt); luego, con el resto de su cuerpo doctrinal, y en fin, con otros teólogos cuyos esfuerzos para pensar la caridad han sido particularmente notables (tal, por ejemplo, Agustín en sus comentarios joánicos, Ricardo de San Víctor en su *De Trinitate*, o Tomás de Aquino en su tratado de la Suma Teológica).

Nos limitaremos aquí a hacer algunas reflexiones sobre el conjunto del cuerpo doctrinal anselmiano. Sobre las oraciones se han hecho ya alusiones en el recorrido del texto, sobre todo con relación a las *Orationes XVIII-XIX*. Sobre la *Oratio XI*, igualmente dedicada al evangelista Juan, no es necesario insistir dada la distancia cronológica (1072-1073, según Schmitt, que la propone como muy verosímil). La investigación de otras doctrinas teológicas sobre la caridad es una obra de largo alcance que demanda, si se la conduce con un método semejante al aquí empleado, esfuerzos considerables. Sería pues inútil limitarse a hacer sólo algunas aproximaciones superficiales.

Pero sobre el conjunto del cuerpo anselmiano es posible, al parecer, establecer algunas relaciones, necesariamente breves, pero fundadas y sugestivas.

¿Qué se puede decir de la relación con el corpus anselmiano? Se elegirá solamente algunas obras mayores del monje de Bec cuya memoria parece volver espontáneamente al espíritu cuando se lee esta oración.

Es posible dividir el corpus anselmiano, tomando como centro la *Oratio XII*, en dos partes que pueden llamarse esquemáticamente: pre-cristológica y cristológica. Dicho de otro modo, se subraya el momento a partir del cual la reflexión teológica deviene *explícitamente*

crisológica, esto es: hace entrar la figura del hombre-Dios no solamente como la verdad que guía la reflexión, lo que sucede en todas sus obras desde el principio, sino como la *forma* del pensamiento donde uno debe desembocar para encontrar la resolución explícita de la búsqueda. Tratemos de sugerirlo, al menos, gracias a algunas alusiones adecuadas.

A. Período pre-crisológico

Son los aspectos antropológicos los que parecen tomar aquí la delantera: las nociones de deseo, deber y exceso remiten a la relación entre beatitud y justicia. Se hará referencia a las obras siguientes:

1. *Monologion*

La primera gran obra del monje de Bec es sin duda un *De Trinitate* pero puede también ser considerado, en perspectiva más bien dionisiana, como una reflexión hermenéutica sobre la “*via Eminentiae*”, o mejor, la *via in Eminentem*, ya que se trata del recorrido que debe hacer el espíritu que busca para alcanzar lo Sobreeminente, el Dios viviente que la fe cristiana llama “*ineffabiliter unus et trinus*” (c. 80) pero que está más allá de todo nombre (c. 79: “*propter tres nescio quid... non tamen possum proferre uno nomine propter quid tres*”). Como lo muestra toda la segunda parte de la obra (a partir del c. 66), esta vía sólo es el *camino abierto* por el mismo Bien Sobreeminente que, en tanto que realidad inefable impresa en el espíritu humano, *libera su deseo* para que el hombre pueda alcanzarlo reconociéndolo por lo que El es: Don al mismo tiempo supremamente deseable y soberanamente inefable (cc. 68, 70, 74).

Este deseo presente desde el principio de la obra (c. 1: “*cum omnes frui solis iis appetant quae bona putent... quae non appetit nisi quia iudicat esse bona*”), es conducido, cuando el espíritu se comprende como imagen divina, al ejercicio de las virtudes teologales centrado en la caridad (cc. 69-70) y expresado en el “*credere in*” (cc. 76, 78). Esta dialéctica del *deseo* conduce pues al *amor* de lo Sobreeminente Deseable (“...*(qui) studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat*”, dice el c. 70), pero ella preserva su aspecto inefable bajo una doble manera: ante todo, al hacer entrar la justicia de Dios la cual, por una parte, no priva a ninguna persona injustamente de su beatitud, y, por otra, no retribuye siempre

de acuerdo a los méritos o deméritos de los individuos. Según el c. 74 esto es ciertamente imposible de comprender: “procul dubio, aut difficillimum aut impossibile existimo” (problemática sobre la cual se volverá en los cc. 9-11 del *Proslogium*). Es por tanto la relación entre *justicia* divina y *deseo* humano la que parece preservar la inefabilidad del Don de Dios. Por otra parte, el movimiento extático del deseo, siendo expresión del hombre de fe, se encuentra también casi como privado de palabras para designar al Deseable. El está, ya se lo ha adelantado, más allá de todo nombre (c. 79).

Se ve la similitud y la diferencia con la *Oratio XII*. La dialéctica deseo-amor es también allí central, a nivel del estrato antropológico, pero está pensada en un clima cristiano, lo cual no disminuye el vuelo extático del deseo (se habla aún de *excessus*), pero lo obliga por así decir a invertirse y encarnarse en el gesto salvífico del servicio al otro. Ahora bien, la manera en que la oración piensa este movimiento descendente sugiere invocar dos obras de la trilogía moral anselmiana.

2. De Veritate

La noción de deber (*debitum*), se lo sabe, es allí central. La rectitud (*rectitudo*) que expresa la definición de verdad (c. 11) se refiere al deber propio del ser y del hacer las cosas (“ideo sint *rectitudinis*, quia illa in quibus sunt, aut *sunt* aut *faciunt quod debent*” c. 10). Pero el c. 12 al ocuparse de la justicia o rectitud de la voluntad muestra bien, gracias a la distinción entre “quid et cur”, que el deber debe ser sobrepasado en cuanto tal (*debitum*) para llegar a ser *propter se*, esto es amor de la rectitud en sí misma (*propter ipsam rectitudinem*).

Da la impresión que la *Oratio XII*, al mostrar que la experiencia beatífica de la caridad de Juan le hace tomar conciencia del doble deber que ella lleva en sí (hacia el don de Dios que la precede y hacia el otro para mejor rendir cuenta de lo recibido), ayuda a comprender mucho mejor la unión y la superación del *deber* en la justicia (*rectitudo*) haciendo ver como la caridad del hombre, esto es su amor por Dios, integra en sí un doble deber, y al hacerlo realiza espontáneamente su “justicia”, su rectitud hacia Dios. Se diría ciertamente que en el DV la justicia es amor (pasaje del *debitum* al *propter se*), mientras que en la *Oratio XII* el amor es justicia, esto es *digno* de Dios. Es la *justeza* de la caridad la que es así señalada.

3. De casu diaboli

Esta aproximación tiene más importancia dado que esta obra pertenece a la misma época que la oración a san Juan.

Se sabe el lugar que, en el DCD, tiene la dialéctica de las dos voluntades, de beatitud y de justicia, para explicitar el pecado del ángel (sobre todo cc. 12-14). Y esto, como lo explicita admirablemente el c. 14, en razón tanto del deseo (o voluntad de beatitud) cuanto de la justicia. La justicia debe atemperar el deseo para que no se *exceda* en su tendencia hacia la beatitud, sin con todo hacer desaparecer el poder de *excederse*, que se apoya en el mismo deseo como poder de una beatitud lo más grande posible (el c. 12 dirá en ese sentido: "tanto *magis* vellet beatitudinem quanto *maiolem et meliorem...* quanto *altius* hoc esse possit cognoscit"). La justicia debe, pues, controlar el modo (modum) del deseo para evitar su exceso, esto es que él se dirija hacia lo que no es conveniente (convenientia) y no debe querer. Se sabe, en fin, que Anselmo ha pensado concretamente el rol moderador de la justicia angélica a partir de un *tunc* que debía atemperar su deseo de progreso en la beatitud (quod neque habebat neque *tunc* velle debuit": c. 4), y, por otra parte, que confesó su incapacidad de representar el beneficio (commodum) cuyo inmoderado deseo habría precipitado al ángel en el pecado (c. 6 fin).

Se podría entonces decir: el ángel ha abandonado la justicia al quebrar su bello equilibrio creado entre el deseo y la justicia. Dicho de otro modo, él se ha dejado arrebatar por el dinamismo de sí infinito de la beatitud (el c. 13 lo lleva hasta la similitud con Dios) sin retenerse en ningún modo, esto es no aceptando la condición que Dios le imponía para atemperar su deseo que deviene así excesivo. El exceso apunta entonces a una dinámica ascendente ahora totalmente desbordada. Ella ha perdido su "modus" que es el sello de la justicia. Ella ha devenido vertiginosa: eso es querer ser semejante a Dios *contra* Dios y *por encima* de Dios (cfr. c. 4). Por el contrario, el caso de los ángeles buenos es, en esa perspectiva, simple: ellos se han abstenido de caer en semejante vértigo. Ellos han preferido guardar la justicia, aceptando la condición provisoria impuesta por Dios. Nada de nuevo entonces con relación a la dialéctica entre deseo y justicia.

El clima cristiano de la *Oratio XII* aporta elementos interesantes. El exceso del deseo de beatitud está *positivamente* asumido en la experiencia de la caridad (el amor del hombre por Dios) y esto por la ley misma del amor de Dios manifestado en Jesús-Cristo: la vida misma del Dios-Amor difundida, si puede decirse, sin retención alguna entre los hombres, aun y sobre todo los pecadores. Pero este

exceso del deseo interior al amor cohabita allí con la justicia que le es inherente, siendo ésta el modo como el amor divino se muestra *digno* de ser repartido a los hombres. Tal es, si puede decirse, el aspecto *justificante* de la caridad que está aquí en cuestión.

Parecería que esta cohabitación del deseo y de la justicia en la caridad logra su expresión más equilibrada en el gesto del samaritano que, sin cesar de tender hacia la cumbre, se apresura a descender hasta el otro permitiendo así ampliar el espacio de la caridad (*caritatis latitudo*) gozada en común. Haciendo esto ella deviene digna del amor de Dios *donado* a los hombres.

B. Período cristológico

4. *Cur Deus homo*

Ante todo la articulación entre *deseo* y *pecado*. Es claro que lo expuesto en los primeros capítulos del libre II del CDH, donde el pecado por el cual se debe satisfacer es visto a partir de la estructura creada del hombre como ser de deseo (*rationalis, justus, beatus*: c. 1), está muy cerca de la perspectiva de la *Oratio*, que muestra al suplicante, consciente ciertamente de su pecado, pero reflexionando explícitamente a partir de la condición creada de su deseo.

Pero mucho más importante es la presencia dominante de la "*Pietas*", incorporada en la figura del Cristo-Samaritano, que es quien responde de la "voluntas pia", afirmada en el c. 10 del libro I del CDH y largamente desarrollada en los últimos capítulos del libro II, allí precisamente donde Anselmo elabora sus "rationes altiores" (cc. 16-20). Hay ciertamente diferencias. El CDH piensa en términos trinitarios: el *Pactum* entre el Padre y el Hijo domina los cc. 16 y 20, pero no hay que olvidar que este pacto se refiere al *magnum servitium* que el Hijo está dispuesto a hacer por el honor del Padre y la salvación de los hombres. He ahí la "voluntas pia" y también el gesto del samaritano que la ejemplifica admirablemente.

Se puede agregar una tercera aproximación, quizás más sutil. Valdría la pena examinar en detalle, cosa aquí imposible, las relaciones entre "*palabra-visión-acción*" en el interior de la imágenes sincrónicas que están al fin de las dos obras: la tercera figura de la *Oratio XII* y el c. 20 del CDH II. Se encuentran desde ambos lados:

a) la *visión*:

Oratio: visio tua, vides-vide, aspice nos.

CDH: intelligi (quid misericordius, quid iustus) responde a “considerabimus” y “cogitari”, de hecho a todo lo que se ha “mirado” en especial a partir de los cc. 16-19.

b) la *audición* y la *palabra*:

Oratio: responde, audiat, dic.

CDH: dicit (Pater et Filius), vocant.

c) la *acción*:

Oratio: age, fac (cita de Lc).

CDH: da (pro te), gesto que retoma y prolonga el gesto de donación del hombre-Dios (la voluntas pia) cuyos últimos capítulos han mostrado la increíble profundidad y fecundidad.

Una diferencia notable debe sin embargo ser aquí señalada: si la *Oratio XII* se centra finalmente en la figura del Cristo-Samaritano, el *CDH* desemboca, tal es al menos nuestra convicción, en la contemplación de la figura del *Cordero de Dios*. El “da pro te” del Padre, y el “tolle me et redime te” del Hijo son, una vez más a la luz de los últimos capítulos, una invitación (vocant et trahunt) a dejarse colmar por el gesto divino-humano del Cordero. Esto, evidentemente, demandaría una justificación mucho más amplia.

5. De Concordia

Es la relación entre experiencia de *oración* y *teología* la que viene aquí al espíritu. No hay necesidad de insistir en ello por lo que concierne a la *Oratio*, puesto que ése es el sujeto mismo de nuestra exposición. Pero, en lo que concierne al *DC*, es interesante retener, en la reciente edición de Corbin, una observación que retorna con frecuencia. Según él, “Anselmo piensa el don de la gracia *a partir del universo de la oración*, no de una reflexión objetiva sobre la jerarquía de las causalidades como es el caso en Tomás de Aquino” (p. 75). O bien: “el cuestionamiento anselmiano se abre *en el corazón de la oración*, a partir de una relación con Dios siempre más grande, que se demanda y se recibe como donación de gracia” (127). Y se dice incluso que, al menos algunas de esas conclusiones, pueden perfectamente ser sobrepuestas a lo “que se debe concluir del examen de las *oraciones de Anselmo... la experiencia de la oración —sálmica y cristiana— donde ellas han tomado nacimiento*” (p. 83). Sin entrar en los detalles de estas afirmaciones parece que, después de nuestra lectura de la *Oratio XII* a san Juan, es legítimo estar globalmente de acuerdo con

semejante punto de vista. La teología de la caridad es ciertamente pensada por Anselmo *a partir de* su experiencia de oración, pero es preciso agregar que su desarrollo permite al mismo tiempo el progreso de la reflexión y el enriquecimiento de la contemplación.

Su teología se hace, pues, *en* la oración misma y no solamente *a partir de* ella. O mejor, se asiste allí al acto de nacimiento de esas intuiciones y elaboraciones teológicas que, más tarde, prenderán o podrán tomar cuerpo en ciertas obras sistemáticas. Esto es quizás lo que la *Meditatio III* llama el “sentire per intellectum” que sobre todo prepara y demanda el “sentire per affectum”, del cual el último párrafo de la oración a Juan da apenas un esbozo vivido y del que la *Oratio XIX*, la última de las oraciones, expresa remarcablemente, de manera *negativa*, el sentido *positivo* en términos que conviene citar al concluir:

“Exaudi me, exaudi me, magne Domine et bone Domine, cuius *amoris affectu se pascere desiderat, sed saciare de te non potest* famelica anima mea, ad quem invocandum non invenit os meum nomen quod sufficiat cordis meo. *Nullum enim verbum hoc mihi sapit, quod te donante affectus meus de te capit*”.

Don del Amor para amar infinitamente que, a partir del texto de la oración a Juan, sólo puede brotar de la mirada hacia la figura del Cristo-Samaritano, la cual es al mismo tiempo la culminación de la oración de Anselmo y de su teología de la caridad (= tercera figura o visión sincrónica).

EDUARDO BRIANCESCO