

TEOLOGIA Y ESPIRITUALIDAD EN ANSELMO DE CANTERBURY

Salvo los especialistas de la obra anselmiana, pocos conocen la existencia, y menos todavía, el interés doctrinal que posee lo que, dentro de sus escritos, constituye su "cuerpo espiritual". Formado por sus 19 oraciones y sus 3 grandes meditaciones (GB: sigla del editor crítico Schmitt que significa "Gebete und Betrachtungen"), ese "corpus" es, junto al "corpus doctrinale" de sus grandes obras teóricas, un elemento inapreciable pero muy complejo. Las leyes propias del género "espiritual", y lo que es más, medieval, demandan un enfoque cerrado y técnico propio, fuera del cual no hay acercamiento posible al texto. Pero al abordarlo tampoco es lícito ignorar el carácter y el estilo teológico de su autor que, sobre todo gracias a un estudio comparativo, descubre su impronta especulativa en todo aquello que redacta.

Para introducir al lector en esta temática convendrá seguir los siguientes pasos:

- I. Delinear los problemas generales que plantea el estudio de la oración en Anselmo.
- II. Intentar una aplicación y profundización del tema gracias al análisis de sus oraciones marianas.

I. PROBLEMAS ANSELMIANOS SOBRE LA ORACION

Es imprescindible hacer aquí alusión a los autores principales que se ocuparon ya del tema. Sin ignorar otros aportes hay cuatro

que son, a nuestro entender, substanciales¹. No sólo porque abarcan los diversos niveles en que deben ser considerados los textos espirituales sino porque, al ser recorridos sucesivamente, permiten medir su mayor o menor profundidad en la aproximación al texto y, al mismo tiempo, dejan la reflexión abierta para una ulterior investigación. Nada mejor para explicarse que exponerlos por orden.

1. Como lo muestra *Schmitt* al analizar la *Oratio XV* a San Benito, se puede encontrar en muchas de las oraciones una especie de "ritmo interno", equivalente muy cercano de las seis partes del discurso retórico clásico: exordio, proposición, narración, demostración, refutación, peroración².

2. Sobre esta base que demandaría ser profundizada y, más aún, extendida hasta el nivel propiamente literario³, R. Roques ha puesto en evidencia un "esquema común o estructura-tipo" de todas las oraciones que consta, más allá de pequeñas diferencias, de seis partes principales⁴:

a) las aretologías donde la exaltación de Dios, Cristo o el personaje invocado contrasta con la condición pecadora del invocante.

b) La mirada crítica (*discussio*) del hombre pecador sobre sí mismo, severa hasta ser por momentos implacable. El uso de términos como "homuncio" y "homunculus" indican, entre otros, este esfuerzo de sinceramiento por parte del orante.

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 todos los datos históricos referentes a GB, ver los "Prolegomena" a la edición crítica pp. 132+ -150+. R. Roques, *Structure et caractères de la prière anselmienne*, en *Sola ratione (Anselm-Studien für F.S. Schmitt)*, F. Frommann Verlag, 1969, 119-187. *Idem*, *La prière selon saint Anselme*, en *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section Sciences Religieuses, T. 79, 1971-72, 329-338. B. PRANGER, *Studium Sacrae Scripturae: comparaison entre les méthodes dialectiques et méditatives dans les oeuvres systématiques et dans la première méditation d'Anselme*, (comunicación presentada en el IV Congreso Internacional Anselmiano, julio 1982). R. BULTOT, *La dignité de l'homme selon saint Anselme de Canterbury*, en *La Normandie Benedictine. Au temps de Guillaume le Conquérant au XI siècle*, Lille, Les Facultés Catholiques, 1967, 549-568. *Idem*, *Bonté des créatures et mépris du monde*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1978, 361-394.

2 Cf *Des hl. Anselm...*, l.c., pp. 309 y 303. Citado y aprobado por R. Roques, l.c., p. 174, nota 44a.

3 En lo que concierne a la posible reagrupación de los diversos párrafos de acuerdo a los múltiples matices del movimiento espiritual del orante, y, en particular, por el acusado uso del quiasmo en las oraciones y la meditación.

4 Analizadas sobre todo a partir de la *Oratio XVII* dirigida a un destinatario anónimo (N), y por tanto muy apta para indicar un molde general universalmente aplicable a diversos casos. Cf l.c., pp. 123-128, 167-171.

c) la súplica del pecador para que le sea acordada la gracia del perdón.

d) gestión confiada delante de Dios o de los santos, en forma de argumentación "lógico-afectiva". Al insistir en la responsabilidad de los invocados frente a su obra, en el interés que ellos deben tener por no perder su "dominium" sobre el hombre así como en la obligación que tienen de honrar sus promesas, esta argumentación acaba transformándose más de una vez en una especie de "chantaje espiritual".

e) movimiento de amor y agradecimiento crecientes por parte del pecador mezclado todavía con el remordimiento. Súplica intensa para que se aumente y perfeccione el amor y todos puedan así participar de una misma comunión en el amor divino.

f) doxología final a Dios, a Cristo o al santo, en subordinación a Dios⁵.

Esa estructura-tipo pone de relieve ciertos caracteres propios de la oración anselmiana que convergen sobre todo en el acento puesto en la afectividad δ , mejor, en la sensibilidad espiritual. Ordenadas al "pietatis affectum", las oraciones tienen, como órgano propio al "cor", bien que éste se divide entre los matices propios de la inteligencia y aquéllos de la afectividad. Un texto conclusivo de la *Meditatio III* lo expresa admirablemente: "Fac, precor, domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum...". Así pues, el nivel propiamente *espiritual* del "corpus spirituale" anselmiano que plantea problemas mucho más profundos, de método y de contenido, que una simple aproximación literario-retórica⁶.

3. B. Pranger, en su análisis de la *Meditatio I* opta por completar la consideración de las estructuras "objetivas" del texto por otro enfoque que tenga en cuenta al lector de la meditación. El texto pondría en evidencia dos actitudes de espíritu fundamentales: el terror inicial por la situación del pecador y sus secuelas es superado, en la segunda parte, por un ejercicio de la imaginación que lo acerca a la realidad salvadora. Gracias a Jesús, el juez inicial deviene salvador y permite el acceso a la paz (quies) que da el pertenecer al grupo de los elegidos.

El lector que, según los consejos del mismo Anselmo, ha debido comenzar su meditación en la paz del espíritu, se descubre al final de la meditación como perteneciendo desde el comienzo a

5 l.c., 167-168.

6 l.c., 168-171. El resumen posterior del Anuario de E.P.H.E. trae una estructura ligeramente modificada y sintética donde se entroncan los caracteres.

la región pacífica de los elegidos. Hay, pues, una relativización de la distancia entre el terror inicial y la paz final gracias a esa especie de "no man's land" que es el ejercicio mismo de la oración. Por lo tanto, su carácter dramático, evidente a nivel textual, se diluye considerablemente, lo que capacita a Pranger para decir que la doctrina medieval del "contemptus mundi", presente sin duda en Anselmo, sólo constituye un "cuerpo lingüístico objetivo" del que el autor se sirve para expresar el fondo de su espíritu. Casi un telón de fondo cultural propio de la época. Si él permite dar una forma particular dramática a la meditación, él permite mucho más, en última instancia, mostrar su carácter relativo, *ie* que la oposición (casi) contradictoria entre *terror* y *quies* es irrealizable. Es un mero recurso de la *imaginación teológica* para apuntar a la plenitud de la Presencia divina, que oscila entre el "Iudex" del "Dies Irae" y el Dios misericordioso, y también a la complejidad del sujeto humano en tensión entre el terror del pecador y el gozo beatífico⁷.

4. Este punto de vista establece un punto de contacto con la postura propia de R. Bultot en sus estudios sobre el "contemptus mundi".

Como ellos desbordan el interés del presente estudio, sólo se retendrán al respecto sus sugerencias sobre el aspecto optimista o, pesimista de un caso típico de espiritualidad monástica *medieval*, sellada además con los rasgos de una sociedad feudal⁸.

II. LAS ORACIONES MARIANAS DE SAN ANSELMO

Antes de entrar en el análisis de la *Oratio VII*, que constituirá nuestro centro de interés, es imprescindible dar algunos datos que ubiquen históricamente la comprensión del texto.

Ante todo la *cronología*. Importa tener en cuenta el carácter temprano de las tres oraciones de Anselmo a María (V-VI-VII). Si los primeros escritos espirituales datan de 1072/3, las tres oraciones son de cerca de 1074. Por lo mismo ellas son anteriores a todos los escritos teóricos del gran benedictino, ya que el pri-

7 Leer en la comunicación de Pranger, que consta de 16 páginas, las últimas tres que extraen sugestivas conclusiones.

8 Los planteos de Bultot se relacionan con los problemas de teología y cultura, teología y sociedad, y teología de las realidades terrenas.

mero de ellos, el *Monologion*, fue compuesto en 1076. Dato de gran importancia para vislumbrar la importancia de las conclusiones teológicas de nuestro análisis.

En segundo término, dos informaciones de interés para captar el *espíritu* en que deben ser leídos e interpretados estos textos. Los proporcionan el *Prologus* a todo el "corpus spirituale", por una parte, y, por otra, la *Epistula 28* que expone la génesis de las oraciones marianas.

Aunque el Prólogo data de 1104/5, y es por tanto posterior a todos los escritos espirituales, su conocimiento es capital para entrar en la modalidad propia de estos textos.

Al subrayar la finalidad a la que apuntan las oraciones y meditaciones, Anselmo saca varias conclusiones prácticas sobre el modo de emplearlas. La finalidad es neta: "ad excitandam legentis mentem ad Dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem". De donde se sigue que deben ser leídas: "non...in tumultu sed in quiete, et cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione". Para lograrlo, no se debe pretender leerlas cada una en su integridad, sino "quantum sentit sibi Deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat". Por la misma razón no es necesario comenzarlas siempre por el principio "sed ubi illi magis placuerit". La misma composición material, por párrafos, de las oraciones tiende a evitar el fastidio que pudieran engendrar sea la abundancia sea la repetición de la misma parte⁹. Todo, concluye el autor, está ordenado a aumentar en alguna medida el fervor del lector (pietatis affectum). Es, pues, bien claro que no se trata aquí de "probar o demostrar" nada sino de llegar, como dice el ya citado texto de la *Meditatio III*, a más y mejor "sentire per affectum". O, en el lenguaje de la Carta 28, la "compunctio contritionis vel dilectionis".

Esta última Carta indica claramente la ocasión que llevó a Anselmo a escribir sus tres oraciones marianas. Gracias a la distinción entre "intentione" y "aliena petitione" el autor indica las dos motivaciones diversas pero convergentes que intervinieron en la redacción. Un monje de su mismo monasterio insistió para que Anselmo escribiera una oración a María. No satisfecho con los dos primeros intentos, aceptó finalmente el tercero. Pero, explica Anselmo, al escribirlas bajo la demanda insistente de su hermano religioso, era la presencia espiritual de su amigo Gandulfo, el monje a quien dirige la carta, quien lo estimulaba

9 La misma idea aparece en la Carta 28 cuya composición data seguramente de una fecha próxima a la composición de las tres oraciones.

a escribir las oraciones: "Quod cum ipse praesens rogaret exterius, tu absens persuadebas interius".

Dos datos deben ser retenidos: primero, que si bien las dos primeras oraciones fueron rechazadas por su destinatario explícito, Anselmo decidió conservarlas para formar una unidad con la última y definitiva que, sin duda, es la más importante, y no sólo por sus dimensiones. Segundo, que el texto parece revelar en profundidad la devoción marial de su autor. El acento puesto en la presencia espiritual del amigo con quien se siente tan estrechamente ligado permite suponer que ha aprovechado la ocasión para dejar translucir lo más hondo de su piedad mariana a través de lo que, en fin, bien podría considerarse como un diálogo espiritual con su amigo ausente. Estos dos aspectos que, creemos, surgen del texto de la Carta tienen no poca importancia para captar el sentido y la relevancia de estas tres oraciones.

ANÁLISIS DE LA "ORATIO VII"

Aunque las tres oraciones deberían ser objeto de un estudio igualmente cuidadoso, razones de espacio invitan a contentarse con una lectura atenta de la última de ellas, la 7, que es sin duda su culminación y, en cierta medida, la síntesis de las anteriores.

Dos enfoques íntimamente ligados y complementarios permitirán un acceso razonado al texto de la oración. Se propondrán, primero, las actitudes o movimientos subjetivos del orante, y segundo las estructuras, por así decir, objetivas de la oración. Ambos aspectos acusan el ritmo mismo de la respiración espiritual y en tal sentido se complementan, al iluminarse mutuamente. Por otra parte, quizá pueda agregarse que la mediación entre dichos enfoques está dada por el intento anselmiano de proponer en la *Oratio VII* un comentario personal, "sui generis", del "Ave Maria".

A. Actitudes del orante

Los títulos de las tres oraciones muestran un escalonamiento sugestivo y sugerente: la 5 se dirige a María para obtener la gracia de salir del *torpor*, en términos más modernos, para salir de la insensibilidad frente al pecado; la 6 pide superar la angustia y el *temor* que causa la conciencia del pecado y sus secuelas;

la 7, en fin, impetra el *amor* de Cristo y de María. *Torpor, timor, amor*: tal es, pues, la secuela de movimientos que escalonan y unen a las tres oraciones. Obtener, pues, el sentido del pecado, luego la gracia del perdón y por tanto también el sentido de la misericordia divina que nos juzga, en fin, la gracia de la comunión en el amor de Cristo (amator y miserator hominum) y de su madre que desborda, si no el deseo del hombre, sí la posibilidad de su realización y que, sobre todo, se opone a su condición de pecador. Así, pues, la súplica por el amor se apoya, en última instancia, en el "deber ontológico" que surge de la calidad de las personas que piden ser amadas más (plus) y sobre todo de la calidad del mismo amor divino que, en la misericordia de Cristo, se ha manifestado como ilimitado (tu posuisti reos tuos et usque ad mortem amare).

Esa culminación final se realiza en la *Oratio VII* bajo la forma de una alabanza mariana, de una exaltación progresiva de la figura de la Madre de Jesús, que parece sintetizar dos oraciones neotestamentarias: el "Ave María" y el "Magnificat". El primero por su estructura, ya que ciertas fórmulas de esa plegaria escalonan casi imperceptiblemente la oración hasta convertirla en una especie de comentario "sui generis". La segunda por la tonalidad de la alabanza que exulta de manera progresiva hasta transformarse en un "Magnificat" a María, y también por extensión, a toda la humanidad redimida. La importancia teológica de esta temprana intuición espiritual de Anselmo es uno de los rasgos más decisivos del presente análisis.

Convendrá, sin embargo, volver primero a la exploración de las actitudes del orante y comprobar que la secuela "torpor, timor, amor" se encuentra presente de manera original dentro de la misma oración 7. Para mejor captar su sentido es conveniente ubicarla dentro de la estructura material del texto que consta de 16 párrafos los cuales, a su vez, podrían ser diversamente aglomerados en un análisis literario más prolijo¹⁰.

Dos elementos importantes deben ser destacados: ante todo que el texto, más allá de su compleja estructura literaria, presenta como dos saltos cualitativos que, por así decir, modifican sucesivamente el clima de la oración. El primero se sitúa cuando el orante, luego de una progresión espiritual que lo ha hecho pasar de su humanidad pecadora al orden cósmico del universo

10 En este punto debería extremarse el análisis de los elementos señalados en la nota 3, a saber: la estructura quiásmica de las oraciones y el ritmo particular del movimiento espiritual en cada una de ellas. Un trabajo imposible de realizar aquí pero que dejaría no pocas sorpresas.

físico y espiritual (*mundus, cosmos, infernus, caelum, angeli*), contempla finalmente a María en una región colindante con la divinidad, y en particular con el Padre, : “*Mira res in quam sublimi contemplor Maria locatam. Nihil aequale Mariae, nihil nisi Deus maius Maria*”. Podría decirse que en ese momento, el movimiento ascendente del orante pasa del registro “ascético” al “místico”. Su contemplación se vuelve extática. Se ve como absorbido por una grandeza a la que incesantemente aspira y en la cual suplica ser admitido. El vértigo se acentúa con el segundo salto cualitativo, cuando el orante comprende que la exaltación de María madre de Dios, involucra su propia exaltación y la de toda la humanidad. Ser hijos de tal Madre implica ser hermanos de Dios: “*Deus noster est factus per Mariam frater noster*”. Intuición suprema de la oración 7 que da todo su color a la súplica por el amor de Cristo y su Madre.

¿Cómo ubicar en tal contexto los otros dos términos de la secuela “*torpor-timor*”? En los primeros párrafos, cuando el orante trata de abrirse paso a través de sus miserias para entrar en el mundo de la grandeza mariana. Captar en serio el “*gratia plena*” supone “*ut mudentur sordes mentis meae, ut illuminentur tenebrae meae, ut accendatur tepor meus, ut expurgiscatur torpor meus*”. Supone, además, la conciencia de la propia indignidad para alabar como conviene a la Madre de Jesús, tanto con la palabra como con el pensamiento: “*Lingua mihi deficit, quia mens non sufficit*”. Conciencia también de la culpa por no haber respondido a los beneficios procurados por la maternidad redentora: “*mea culpa evanuerunt...doleo quia non habeo*”. De donde la súplica por el perdón: “*fac ut peccatorum meorum mihi venia, et bene vivendi gratia concedatur*”. Hasta allí las semejanzas más explícitas con la temática de las oraciones 5 y 6.

Pero, inmediatamente después, cuando dentro de la parte por así decirlo ascética la progresión espiritual monta de tono gracias a su carácter cósmico, las actitudes del “*torpor-timor*” van como cambiando de coloración al integrarse plenamente en la exaltación mariana. No se trata ya de buscar y pedir un mayor sentido del pecado sino de entrar más y más en el conocimiento, la inteligencia, el sentido de la grandeza de María. A su vez, tampoco se trata de insistir en la liberación de las angustias que causa el temor sino que, como por connaturalidad, van surgiendo luego, en los dos saltos cualitativos señalados, sentimientos irrefrenables de confianza (*fiducia*) primero, y luego de gozo (*gaudium*) y acción de gracias que llevan al orante a la conciencia de estar en el límite de la audacia y la presunción: “*quid est, quam*

magnum, quam amabile est quod video per te evenire nobis, quod videns gaudeo, quod gaudens dicere non audeo?... Loquar unde iucundatur cor meum, an silebo ne *elatione* arguatur os meum? Sed quod credo amando, cur non confiteor laudando? Dicam igitur *non superbiendo, sed gratias agendo*".

Las oraciones 5 y 6 están, pues, presentes en la 7 pero han sufrido una real transformación a la luz de la inmensa intuición espiritual que —esta plegaria es testigo de ello— nace en el seno de un movimiento de oración: "Ergo Iudex noster est frater noster. Salvator mundi est frater noster. Denique Deus noster est factus per Mariam frater noster." Triple afirmación que compendia y condensa, sublimándolas, las tres plegarias: *Iudex* indica el tránsito del torpor al temor; *Salvator* es lo que permite escapar al temor angustiado; en fin, el *Deus noster* que por María entra personalmente en la historia y nos hace sus hermanos. Pero la idea de la fraternidad domina la triple etapa. Si ella es la culminación de la *Oratio VII*, ella da también su pleno sentido a las otras dos. En ella, pues, se resuelven los sentimientos del "torpor-timor" y encuentra su título legítimo y justificador la súplica por el amor.

B. Estructuras objetivas de la oración

Dos aspectos nos ocuparán esencialmente: la articulación textual de lo que es lícito llamar los "títulos" marianos, y luego, dato importante desde el ángulo teológico, la presencia y el valor de las diversas partículas (post, per, ex...) que imprimen su sello "lingüístico" a la reflexión espiritual anselmiana.

1. Los títulos marianos

De manera necesariamente esquemática, este parece ser el orden que articula las excelencias de María:

1. su *santidad* (sanctitas) que comporta, creemos, dos notas particulares: a) pone primero en juego el aspecto personal de María: "tu illa magna Maria, tu illa maior beatarum Mariarum, tu illa maxima feminarum: te Domina magna et valde magna..."; b) su santidad está pensada en relación a la de su Hijo. En ese párrafo comienzan a irrumpir las diversas partículas a las que luego se aludirá: "...tua beata sanctitas super omnia post summum omnium, Filium tuum, per omnipotentem Filium tuum,

ob gloriosum Filium tuum, a benedicto Filio tuo est exaltata:...”.

Todas las partículas indican claramente relación de dependencia y subordinación, culminando en el “a benedicto...” que evoca el “a se” divino.

2. se abre luego el misterio de la *maternidad* de María que para su comprensión requiere ser recorrido en cuatro momentos:

a) *Mater creatoris et salvatoris* que marca: a) la relación de la Madre con el Hijo en su aspecto sobre todo de salvador, y b) la dependencia de la grandeza de la Madre, por la cual vienen a los hombres los beneficios de creación y redención, con relación al Hijo. Todo ello, particularmente subrayado por la partícula *per*, culmina en la frase: “Certus enim sum quia sicut *per Filii gratiam* ea potui accipere, sic eadem *per matris merita* possum recipere”. Frase que forma parte del párrafo donde Anselmo comenta la fórmula del “Ave”: “benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui”.

b) *Mater Dei*. En el texto: “Maria Deum generavit”, que se traduce luego por: “mater rerum recreatarum”, “mater restitutionis omnium”. Este aspecto que corresponde a la culminación de la grandeza mariana (Mira res...) enfoca la maternidad de María directamente en relación con el Padre de Jesús. La estrecha comunión y, al mismo tiempo, la diferencia entre Pater y Mater se expresa por el uso incisivo de las partículas: “Omnis natura a Deo est creata, et Deus ex Maria est natus... Deus qui omnia fecit, ipse se ex Maria fecit, et sic omnia quae fecerat, refecit. Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata, nisi prius fieret Mariae Filius, reficere...”. Ello culmina en: “Deus... genuit illum per quem omnia sunt facta, et Maria peperit illum per quem cuncta sunt salvata”. Así, pues, el “*per Filium*” que en el párrafo anterior indicaba la dependencia de la Madre para con el Hijo (*per gratian Filli, per merita matris*), aparece ahora como dependiendo a su vez de la Madre: el “*per Filium*” es, de algún modo, “*ex matre*”.

c) *Mater fraternitatis nostrae*. En el texto: “Deus noster est factus per Mariam frater noster”. La exaltación mariana trae aparejada nuestra propia exaltación: eso expresa la idea de fraternidad (asociada a la de hijo adoptivo) que también es fruto de la maternidad de María. Es decir, la grandeza de María va de par y sólo se comprende en plenitud a la luz de la grandeza de toda la humanidad que ha sido promovida, por la obra redentora, a la “ciudadanía” divina. Como dice Pablo: “cives et haeredes”. Esta intuición suprema, que será retomada en el

Cur Deus homo y en la *Meditatio III* aunque con mayor envergadura, da su pleno sentido a la expresión “*mater rerum recreatarum*” del párrafo anterior. Lo que está en juego es la recreación de todos a la luz del segundo Adán. Pero lo que interesa aquí es que semejante intuición aparece *por primera vez* en Anselmo mucho antes de sus elaboraciones teológicas y en el seno de una oración. Más aún, como su momento culminante.

d) *Mater amatoris nostri*. En el último tramo del texto cuando el orante advierte que su nueva “ciudadanía” pide de él una nueva manera de amar, aquélla con la que debe ser amado Cristo que no difiere de aquélla con la cual el mismo Cristo ama (y también su madre que participa de él). Ese es el sentido de la expresión: “*sic debeam vestro amore beatificari... date illi quantum dogni estis amorem vestrum... Ergo bone Filii, rogo te per dilectionem qua diligis matrem tuam... Bona Mater rogo te per dilectionem qua diligis Filium tuum...*”. Verdadera circulación del amor divino en la que Cristo antes que ser objeto amado es sujeto amante y deseable precisamente en cuanto tal: “*Amator et miserator hominum...*”. La resolución de la dialéctica entre deseo humano y débito divino con que comienza y termina la *Oratio VII* encuentra allí su resolución.

2. El uso de las partículas

No se hará más que recapitular sintéticamente lo dicho en el párrafo anterior.

Si en el comienzo, para marcar la dependencia de la grandeza de María con relación a su Hijo, Anselmo acumula las partículas: “*post, per, ob, a*” que determinan el *super omnia* propio de la santidad mariana, el término *a* indica, como se dijo, la referencia a la aseidad divina que reaparece en el párrafo donde el *a se* del Dios creador está en paralelo con el *ex se* de la maternidad mariana.

El *a se* propio del Hijo divino del que depende toda la santidad de María se explicita, en un segundo momento, en “*per gratiam Filii*” del que depende “*per merita matris*”.

Inversamente el *per Filium* aparece, en un tercer momento y gracias a la afinidad entre la maternidad divina de María y la paternidad del Padre de Jesús, como dependiendo en alguna manera del *ex matre*¹¹. Es el momento culminante de la exalta-

11 La misma idea del paralelismo entre el Padre y la Madre del hombre-Dios aparece también, aunque de modo más atenuado, en *De conceptu virginali...*, c. 18. Ver también el c.11 donde se insiste en el *per Virginem*.

ción propia de María.

En conexión con lo dicho se afirma la función de María en la realidad de nuestra fraternidad con Dios en Cristo: "*per Mariam Deus est frater noster*". Comunión en la exaltación entre la madre y los hijos-hermanos, todos ellos "ciudadanos" de la ciudad celeste.

Finalmente esa vida celeste implica un modo de amar nuevo y sublime, propiamente divino: es la dilección del Hijo participada por la madre y del que también pide participar el orante, no por derecho propio sino porque así lo requiere la dignidad del amado-amante: *per dilectionem* (Filius ad matrem et matris ad Filium).

El uso de estas partículas que, como lo hemos mostrado en otra ocasión¹², es de gran importancia en el *Cur Deus homo*, trata de expresar, en términos propiamente lingüísticos las relaciones causales existentes entre el Padre, Cristo el hombre-Dios y María su madre, tal como juegan en la obra redentora. El que tengan un lugar destacado en la trama de una oración tan importante y tan temprana como ésta, muestra el interés y la importancia que tienen para toda lectura atenta de los escritos anselmianos.

C. ¿Un comentario del "Ave María"?

Se tratará de mostrar ahora cómo las partes precedentes, subjetiva y objetiva, del análisis de la *Oratio VII* se sitúan dentro del marco de referencia, al "Ave María". Los datos explícitos son pocos pero claros. Más difícil es captar el sentido hondo de su presencia en el texto.

Referencias explícitas

La primera aparece en el párrafo 4 que comienza citando: "benedicta in mulieribus...benedictus fructus ventris tui", con referencia a los beneficios, enumerados líneas arriba, recibidos por los hombres gracias a la maternidad de María.

12 Cfr. *El lugar de María en el discurso cristológico de Anselmo de Canterbury*, en Teología, 1981, 25-30.

En el párrafo 8, en el momento en que está por producirse el primer salto cualitativo de la plegaria, el orante exclama: "O femina plena et superplena gratia".

A partir de lo cual el párrafo siguiente, penetrando más adentro en el inefable misterio de la grandeza mariana, vislumbra su incomparable afinidad con el Padre de Jesús y descubre el verdadero sentido de otra frase del "Ave": "O vere Dominus tecum cui dedit Dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum!". El resto de la oración hasta su culminación en la idea de fraternidad entre Dios y los hombres, parece ser un largo comentario contemplativo de la idea del "Dios con nosotros" que por María se extiende a todos los hombres. En otros términos, es el Emanuel bíblico evocado en el Adviento eclesial. Nada extraño sería ello en un monje imbuido de espiritualidad litúrgica.

Observaciones

Más allá de las referencias explícitas es dable observar que, como la oración tiene un carácter neto de alabanza, como si se tratara de unas "Laudes marianae", en realidad toda la primera parte, cuasi-ascética, hasta llegar al momento extático (que comienza con "Mira res...") es como un gran comentario a la primera advocación del "Ave": *Ave María gratia plena*. Ese "gratia plena" se va develando paulatinamente, del hombre pecador retratado en el orante hasta la perspectiva cósmica que lo supera, haciéndole descubrir una especie de maternidad mariana de carácter cósmico (¿la Coronación de María como Reina de cielos y tierras?). Pero todo ello es visto en neta dependencia de la grandeza del Hijo y es por eso que en el seno de la meditación sobre "gratia plena" irrumpe la otra advocación del "Ave": *benedicta tu in mulieribus...* Es el fruto bendito el que hace bendita a la madre, es la "gratia Filii" que otorga los "merita matris".

La expresión "gratia plena" deviene "superplena gratia", en el texto ya citado del párrafo 8, cuando María comienza a ser vista en una luz propiamente divina, *ie* en su paralelismo con el Padre. Ahí irrumpe la advocación "Dominus tecum" que domina progresivamente la oración hasta el final¹³.

Habría, pues, un doble acento esencial en la *Oratio VII* pensada como exaltación de María:

13 Sería de sumo interés hacer un estudio histórico referido a las posibles fuentes históricas, tanto espirituales como litúrgicas, del siglo XI que pueden haber sido marco de referencia y fuente de inspiración para Anselmo.

—la mujer “*superplena gratia*” en cuanto madre de una fecundidad cósmica “*per cuius benedictionem benedicatur omnis natura, non solum creata a Creatore, sed et Creator a creatura*”.

Líneas antes había dicho: “*Nova autem et inaestimabili gratia (creaturae) quasi exultaverunt: cum ipsum Deum, ipsum Creatorem suum non solum invisibiliter suprasede illa regentem senserunt, sed etiam visibiliter intra se eisdem utendo sanctificatem viderunt*”. Vale decir, el aspecto cósmico de la maternidad mariana pone en juego y depende del movimiento *descendente* de la Encarnación del Hijo.

—la grandeza propiamente *divina* de la maternidad mariana, fundada en su afinidad con el Padre de Jesús, se abre en cambio a la fraternidad de los hombres con Cristo y a la necesidad de su divinización por la participación en el mismo amor divino (*amore vestro beatificari*). Hay, pues, como un movimiento *ascendente* que lleva a los hombres a desear y a orar para que les sea dado penetrar en la esfera de la comunión de amor divino. Tal el sentido profundo del Emanuel o *Dominus tecum*¹⁴.

El análisis de la oración 7 toca así a su fin. Sólo resta extraer ciertas conclusiones generales que permitan una visión de conjunto más precisa de los problemas evocados al comienzo de este artículo.

III. CONCLUSIONES

Ellas tienen un carácter provisorio, dado el carácter limitado de nuestro análisis, y se refieren principalmente a dos puntos concernientes a las relaciones entre teología y espiritualidad.

1. El problema del “cor”

Planteado en particular por los estudios de R. Roques este problema encara sobre todo cuestiones de método. En concreto, cómo funcionan intelecto y afecto en los diversos escritos de Anselmo: ¿más intelectual en los teóricos, más afectivo en los espirituales?

14 Sería igualmente de enorme interés, especialmente para quien esté al tanto de la doctrina moral anselmiana, relacionar estos dos aspectos de la maternidad mariana con el *uti* (primer aspecto: *eisdem utendo sanctificatem viderunt*) y el *frui* (segundo aspecto: *amore vestro beatificari*).

Sin negar que en sus oraciones el Doctor Magnífico no pretende, a diferencia de sus obras teológicas, demostrar ni probar las verdades de la fe, sino solamente contemplarlas para alimentar la piedad (*propter pietatis affectum*), no puede sin embargo negarse que ambos tipos de escritos, espirituales y teóricos, se refieren al *cor* como al órgano mental, al recinto en el cual el hombre pensante y orante logran abrirse camino hacia la verdad y el amor. Esto vale en particular para el *Cur Deus homo* que, entre las obras especulativas, es la que más se aproxima a la temática de las oraciones marianas¹⁵. Otro tanto, y con mayor razón aún, habría que decir de la *Meditatio III*.

Siendo así, quizá podría proponerse, al menos a título provisorio, el siguiente esquema sintético:

—el *Cur Deus homo* propone (en su libro II) la lógica intelectual del afecto. Así pueden encontrarse en él expresiones como “*cor rationale*”, “*cor iudicat*”, etc.

—la *Oratio VII* expone la lógica afectiva del intelecto, cuya fórmula más significativa es “*sentire per intellectum*” (de la “*Meditatio III*”). En realidad, examinando el clima espiritual de las tres oraciones marianas a la luz de esa expresión de la *Meditatio III*, podrían quizá sacarse las siguientes conclusiones: el itinerario espiritual del orante pasa por las siguientes etapas:

- partiendo de un no sentir espiritual negativo causa del pecado (= *torpor*) pide la gracia de llegar primero, a un sentir negativo que lleva al *timor*, y luego a un no sentir positivo que sea obra del perdón que borra el pecado. Es el clima de la *Oratio V* y la *VI*.
- por medio del *intelecto* se realiza la mediación entre ese primer nivel marcadamente negativo de la afectividad relativa al pecado y el nivel afectivo final que se abre a un horizonte extático dominado por la grandeza divina manifestada en el amor de Cristo y en la que sólo se puede entrar implorando esa gracia. Por tanto el nivel propio de la plegaria es éste: sentir, en el transcurso de una argumentación “lógico-afectiva” (Roques) o bien, como insinuamos más arriba, gracias a la lógica afectiva del intelecto, todo el aspecto positivo de la obra redentora y de la función que en ella desempeñan Cristo, María y el hombre.

Es necesario comprender que el entusiasmo en el que suelen culminar las grandes oraciones anselmianas es expresión del

15 Ver nuestros artículos: *Fe y razón en el “Cur Deus homo”*, en *Teología*, 1980,52-60, y sobre todo *Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo (2a. parte)*, en *Stromata*, 1982,283-315.

“sentire per intellectum”. Es la puerta a la que se llega y que sólo puede y debe ser abierta por

- el “*sentire per affectum*” que el orante, en ese momento, no tiene sino que desea y por el cual reza. Así, pues, del no sentir inicial, marcado por el pecado y por lo mismo negativo, se pasa a un no sentir final netamente positivo, ya que es fruto de una actividad intelectual entusiasta (*sentire per intellectum*) y que conduce a un deseo desbordante de superación gratuita (= indebida) por la recepción del amor divino.

El “*sentire per intellectum*” es, pues, la mediación entre ambas actitudes afectivas. El es entonces el núcleo esencial de la oración anselmiana¹⁶.

2. En torno del “*contemptus mundi*”

Sobre este tema particularmente arduo sólo aventuraremos un par de consideraciones provisionarias.

Primero: la relativización de la dialéctica entre el “terror” y la “quies”, que Pranger propone en su análisis de la *Meditatio I*, puede ser corroborado por nuestra lectura de las tres oraciones marianas. Podría quizás avanzarse más aún y afirmar que, en el vertiginoso final de la *Oratio VII* dominada por el gozo y la acción de gracias, la confianza entusiasta engendrada por la percepción espiritual de nuestra condición de hermanos de Dios en Cristo corre el riesgo de transformarse en una audacia provocada por el mismo Dios: “*Forsan praesumendo loquar, sed utique bonitas vestra facit me audacem*”. La dinámica extática tiende siempre adelante en línea ascendente. Es quizás, *avant la lettre*, la lógica espiritual del “*quo maius cogitare nequit*”.

Segundo: si es cierto lo que precede, debe también afirmarse que la dinámica esencial de la oración anselmiana es positiva y, en ese sentido, “optimista”. El peso negativo ligado a la condición del pecador, de donde deriva el “*contemptus mundi*”, se vería así igualmente relativizado. Sin embargo conviene distinguir:

a) en un nivel propiamente espiritual cristiano, el acento es netamente positivo. La intuición sobre la fraternidad divino-humana

16 Habría que establecer aquí la relación del “*sentire per intellectum*” con la “*fides quaerens intellectum*” tal como Anselmo la practica en el *Proslogion*, en especial en sus capítulos finales donde el *invenire*, que lleva a su término el *quaerere* inicial, se abre sin embargo a un *proficere* (c.26).

que polariza todo el esfuerzo del orante, dominando las tres etapas propias de cada plegaria (Iudex, Salvator, Deus noster), constituye una proclamación de la *exaltación de la naturaleza humana*, y el *Cur Deus homo* (I 8) se hará ciertamente eco de ello.

Podrá decirse que sólo se trata de una consideración religiosa y con tendencia escatológica. Es verdad, pero no debe olvidarse, por otra parte, que el doble proceso que conduce al doble aspecto de la maternidad mariana (cósmica y divina) responde a verdaderas *estructuras ópticas, aunque gratuitas*, del ser humano y de la creación. "Nova et inaestimabili gratia": dice Anselmo de la primera perspectiva, y el entusiasmo al considerar la segunda no necesita de expresión alguna porque desborda todo límite, manifestando así la conciencia del asombro ante la grandeza humana exaltada por la obra del hombre-Dios.

b) Esto no autoriza sin embargo a pensar que Anselmo, monje del siglo XI, ha escapado a la problemática medieval del "contemptus mundi". Reencontramos así las preocupaciones de R. Bulot. En verdad no hay en nuestro autor trazas de una "teología de las realidades terrenas". Lo que sí puede pensarse es que las aserciones anselmianas antes señaladas tienen una carga potencial capaz de responder, en otros tiempos y en otras culturas, a preocupaciones válidas que están mucho más cerca de nuestra manera de sentir. En ese sentido será siempre intelectualmente legítimo y prácticamente útil consultar a autores como Anselmo que, aunque testigos de ámbitos culturales diferentes del actual, pueden aportar luces muy profundas para pensar la hondura de nuestras propias inquietudes.

EDUARDO BRIANCESCO