

SAN ANSELMO DE CANTORBERY

UNA PALABRA ORANTE

“A quien me dio sabiduría, daré gracias”
Si 51,17

A Eduardo Briancesco,
con merecido reconocimiento

I

REFLEXIONES SOBRE EL PRÓLOGO A LAS ORACIONES ANSELMIANAS

Prólogo²

Estas meditaciones u oraciones han sido escritas y publicadas para excitar el alma del lector al amor y al temor de Dios y al examen de sí mismo. No hay que leerlas en medio del tumulto, sino con calma; no apresuradamente, sino lentamente, en pequeños trozos y parándose a reflexionar en ellos. No es necesario que (el lector) las termine, sino que puede detenerse donde la gracia de Dios más fervor le inspire y más devoción sienta. Tampoco es necesario que comience siempre por el principio del capítulo; se puede repetir lo que procure más agrado, porque no he establecido estas divisiones en párrafos para obligar a comenzar aquí o allí, sino con el fin de que la abundancia y la frecuente repetición de las mismas cosas no engendren al fin el disgusto. Ante todo, que el lector sepa recoger aquello para lo cual han sido compuestas estas oraciones: el amor de la piedad.

La mirada retrospectiva a lo largo de un tiempo, me ha permitido ver con más claridad la configuración de este texto, como también una comprensión diferente del mismo. Sin embargo las dos experiencias, aquella que surge de una primera lectura y la que es fruto de una segunda reflexión, me parecen válidas e íntimamente complementadas entre sí. De ahí que en estas reflexiones figuren una y otra, en parte porque mostrando por ellas mismas su diversidad, dejan la puerta abierta a otras interpretaciones; en parte también porque revelan la historia personal de quien se ejercita en el estudio de estos textos anselmianos.

Sin duda, el prólogo con el cual Anselmo antecede la publicación de sus oraciones, manifiesta el estilo propio del *corpus spirituale*. Pero su importancia no está sólo respecto de la totalidad de la obra sino que surge especialmente a partir de la lectura meditada de cada una de las oraciones. Tal vez, porque cada oración plantea de un modo especial la cuestión de la verdad entendida como el lugar del hombre en el espacio abierto por una *Palabra Orante*. Y por cierto que, sea en su nitidez o en su problematicidad, esta cuestión está presente en el prólogo.

Fruto de una primera experiencia de lectura, es posible reconocer la forma fundamental del texto a través de lo que podríamos llamar “razones subjetivas” y aquello que como “orientación de sentido” ya en el prólogo, Anselmo define como el más íntimo “factae sunt” de cada una de sus oraciones.

¹ La Autora es Profesional principal del CONICET.

² Traducción castellana del texto de *San Anselmo: Obras Completas*, versión de J. Alameda osb, tomo 2, Madrid, BAC, 1953, p. 299.

En la cosmovisión religiosa anselmiana, “orar” implica superar la fragmentación del espacio y del tiempo, que despojan al corazón humano de una disposición a la *escucha original*. En esta línea deben ser entendidas las “razones subjetivas” que hacen posible la lectura: *no... en medio del tumulto, sino con calma; no apresuradamente, sino lentamente, en pequeños trozos, y parándose a reflexionar*³.

Pero el sentido que ha orientado al “factae sunt” de cada una de ellas, tiene también su decir explícito en el prólogo: *para excitar el alma del lector al amor y al temor de Dios y al examen de sí mismo*⁴, y su síntesis final expresada como amor de la piedad (pietatis affectum). La cuestión epistemológica, si así puede llamársela dentro de un texto anselmiano, supera las “razones subjetivas”, y conduce el conocimiento religioso a la “dimensión ontológica” propia de la plenitud de ser de aquello que se manifiesta.

La composición material de cada una de las oraciones como su modo de lectura, según el lenguaje del prólogo, ponen especial acento en esta dimensión. El fragmento anuncia la armonía final y al mismo tiempo se inmolaba en ella. El lector percibe entonces, que la verdad no es término de la prueba ni de la demostración sino de un encuentro personal que por su magnitud ilumina casi visionariamente la esencia del mundo, la significación de la historia y la propia existencia.

En este sentido, cada oración pone en ejercicio de un modo especial, las cuestiones prologadas. Así por ejemplo la *Oratio ad Deum* comienza con una invocación que casi siempre constituye la “puerta obligada” a estos textos. Ciertamente, aun desde un punto de vista lingüístico, “invocar” es un ejercicio ascético importante, por cuanto el texto en cuestión traduce una experiencia religiosa que tensiona la palabra al ámbito del misterio. Por eso, la manifestación del sentido no acontece cuando se los lee “desde fuera” sino cuando se los reza. La interioridad de la vida que lleva consigo las “razones” más profundas del hombre, aun aquellas que lo ligan al “espacio” y al “tiempo”, recorre, por la Palabra Orante, el largo y difícil camino de la oración.

La verdad que ha entrado en el corazón del hombre, da a su espíritu gozosa certidumbre. Y de la misma manera que la claridad de la luz contiene la multiplicidad del espectro de los colores, así también el pensar en el sentido de la existencia, no estorba la simplicidad de una mirada de oración.

En una segunda experiencia de lectura, percibí con más claridad aquello que Anselmo mismo dice respecto de cuál ha sido su intención al escribir y publicar estas oraciones. Late sin duda a través de sus palabras, un llamado al recogimiento, a la unidad congregante que permite que todas las energías interiores confluyan finalmente en la dimensión de una escucha.

El prólogo no es sólo lo que antecede a la obra, sino más bien en un sentido religioso, la “pre-palabra” que antecede a la “palabra”. Y de la misma manera que el preludio es el momento del pre-juego de la música que dispone al tono de la obra, así también en el prólogo hay un llamado a encontrar la tesitura anímica que permite el acorde con aquello que nos disponemos a leer y meditar.

Tres formas verbales estructuran el prólogo:

1º) El *han sido escritas... para excitar el alma del lector (subscriptae sunt... ad excitandam legentis mentem)*, señala la dimensión de apertura que tiene la palabra anselmiana aun como palabra escrita: irradiar hacia el otro-lector, para que éste como lector-orante irradie hacia Dios *ad Dei amorem vel timorem*. Momento comunitario de la palabra, para que el “otro” entre en una “cualidad de vida” diferente, abierto a lo alto, su vida se hace receptiva y permeable a la

³ “non... in tumulto sed in quiete, et cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione”.

⁴ “ad excitandam legentis mentem ad Dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem”.

novedad creadora del *amorem Dei*.

2º) El *publicadas (editae sunt)* queda referido *al examen de sí mismo (ad suimet discussionem)*. Por un lado la dimensión pública de la palabra, a diferencia de la privacidad que aún conserva la palabra escrita. Por otro, el sentido de investigación, de inspección atenta sobre sí mismo y a partir de la lectura. Leer con diligencia y atención para poder mirar hacia sí, momento de la razón que examina para que a través del qué y del cómo de la lectura, el orante penetre en el interior de sí.

3º) El *hay que leerlas (sunt legendae)* abre a dos dimensiones:

— La transformación del espacio y el tiempo indicada en el texto: *no... en medio del tumulto, sino con calma; no apresuradamente, sino lentamente... (non... in tumultu sed in quiete, et cursim et velociter, sed paulatim...)*. En este sentido toda acción humana y la lectura es una de ellas, se inscribe dentro de las coordenadas de espacio y tiempo. Por lo tanto no es extraño que aun en el “estrecho” mundo de un monje medieval, se apele a la purificación de uno y otro.

Necesidad de escoger un espacio para la oración, aquel lugar que nos dé calma, seguridad de no ser interrumpidos, no sólo un no estar con..., sino un descansar en ese estar, un “quiete” que es un quedar y permanecer.

Del tiempo lineal al ritmo interior que vive en nosotros, un despacio para el cual no hay ayer, ni mañana, ni siempre, ni nunca, que es tan sólo hoy, el instante que cada día nos despierta a la oración. Porque la pura discursividad temporal suele instalarse como dispersión en nuestro tiempo interior, y logra que nuestro corazón, al final del día, sea sólo los jirones de lo que a la mañana comenzamos a ser.

El *cum intenta et morosa meditatione* llama a la purificación del espacio y del tiempo que es también la purificación del corazón.

De ahí en más, el texto se desarrolla atendiendo a la presencia de un lector-orante que culmina siendo un “hombre de oración”.

Lingüísticamente es el lugar de los “Nec... sed”: construcciones correlativas que muestran el orden interno entre la modalidad material de la lectura y la subjetividad del lector.

— *No es necesario que las termine..., sino donde... más fervor le inspire y más devoción sienta (Nec debet... earum totam perlegat, sed quantum sentit... affectum orandi, vel quantum illum delectat).*

— Tampoco es necesario que comience siempre por el principio..., (sino) lo que procure más agrado (*Nec necesse habet... a principio incipere, sed ubi magis illi placuerit*).

Se señala en estos textos un modo de acercamiento apropiado, una lectura fraccionada (*ni toda ni desde el principio*), la cual crea un ámbito de libertad sobre el espacio-tiempo inmanente al texto, y a su vez debe recogerse nuestra atención en torno a nuestro verdadero y profundo ser “para” la oración y “en” la oración.

El *delectat* y *placuerit* verbalizan gozosamente la unidad congregante en donde confluyen las fuerzas del espíritu y las del corazón.

Podría pensarse en este contexto orante, qué significa la esencia de la libertad:

Una “libertad de”: respecto del modo material de la lectura, una liberación de nuestro foco atencional respecto de la materia del texto, un poder salir del cautiverio de la letra, de la

imposición sobre nosotros de la palabra escrita.

Una “libertad para”: que señala en la positividad de sus formas verbales un retiro interior, un tono anímico que comienza a sintonizar con aquello en lo que la oración culmina *affectedum orandi*.

Lo sacral tiene su tesitura anímica: el callado pero “feliz” inclinarse del alma ante aquello que la eleva y cumple.

Los cuatro renglones finales hacen una síntesis del prólogo en lo que podría llamarse un camino de oración:

1º) Construcción material de la oración en párrafos y partes. Una subordinación de la “letra” al “espíritu” de quien ora. Cierta inmolación del “texto” al misterio de un “con-texto” orante.

2º) Libertad del lector para moverse dentro de ellas. Una actitud respecto de la letra que abre en la “atención” del lector la posibilidad del “evento” de Dios. El paisaje gris de lo ya recorrido por las fuerzas de atención del hombre necesita la ruptura transfigurante que procede de la “libertad de los hijos de Dios”.

3º) El cuidado de la “atención” del orante: *no engendren... disgusto (ne... generet fastidium)*. También para el siglo XI, lectura y lector entran dentro de un tiempo-consumo, de un buscar saber, de un ir siempre más allá de cada palabra, de cada texto, todo lo cual genera fastidio.

4º) La razón última del porqué de la oración: *el amor de la piedad (pietatis affectum)*.

Una lectura desasida, una lectura “sin porqué”, un dejar de leer para escuchar. La lectura se hace palabra, y la palabra destino. La *pietatis affectum* es la resonancia de la palabra en el corazón, para que éste responda con cada oración a esa palabra que es súplica y alabanza. Todo está dicho para que nuestro corazón devenga liturgia y celebre así la liturgia del corazón.

II LA PRESENCIA EUCARÍSTICA O LA ETERNIDAD DEL RECUERDO

ORACIÓN PARA LA RECEPCIÓN DEL CUERPO DEL SEÑOR⁵

Señor Jesucristo, que por una disposición del Padre, con la cooperación del Espíritu Santo, por una voluntad libre y con tu muerte, has rescatado misericordiosamente al mundo del pecado y de la muerte eterna, adoro y venero en cuanto puedo, con un amor demasiado tibio, pero con devoción humilde, dándote gracias por tan gran beneficio, este santo cuerpo y esta sangre vuestros, que deseo recibir para purificarme y defenderme del pecado.

Confieso, Señor, que soy demasiado pecador e indigno de acercarme y tocarlos. Sin embargo, confiando en esa clemencia por la cual, renunciando a tu vida, los has dado por los pecadores para que fuesen justos, y has querido, tierna Hostia, ser inmolada al Padre, me atrevo a esperar recibirla, aunque pecador, a fin de ser justificado por ella. Por lo cual, suplicante te conjuro, ya que tienes tanta compasión de los hombres, que esta vida que me has dado para borrar los pecados no contribuya a aumentarlos, sino a perdonarlos y evitarlos.

Haz, Señor, que los reciba de boca y de corazón, que los sienta por la fe y el amor, de tal manera que por su virtud merezca ser como injertado en ellos, a semejanza de tu muerte y resurrección, y que, por la mortificación del viejo hombre y mi renovación en una vida de justicia, sea digno

⁵ Traducción castellana del texto de *San Anselmo: Obras Completas*, versión de J. Alameda osb, tomo 2, Madrid, BAC, 1953, p. 299.

de ser incorporado a tu cuerpo, que es la Iglesia.

Haz que yo sea tu miembro y tú mi jefe, y que permanezca en ti y tú en mí, hasta el día en que por la resurrección rehagas *mi cuerpo, sacado de la tierra, para hacerle conforme a tu cuerpo de claridad*, según la promesa de tu Apóstol, y que en ti eternamente me alegre de tu gloria, que con el Padre y el Espíritu Santo vives y reinas por todos los siglos de los siglos. Amén.

La lectura de esta oración lleva consigo una historia. Comencé a meditarla a comienzos del verano, en las luminosas mañanas de mi pueblo. Al trabajo solitario de cada día, se fue sumando la convivencia con los demás, principalmente con aquellos amigos que siempre hacen ampliar la mirada y trascender la unilateralidad de nuestros conceptos y pensamientos. Sin duda, como decía Kant, es fácil descubrir algo después que le han indicado a uno hacia dónde hay que mirar.

De ahí que, en parte por madurez interior pero también por profundo agradecimiento, sentí que era el tiempo oportuno para escribirla. Así lo hice, y terminé, al comienzo de la cuaresma, la tarea propuesta.

Sin embargo poco después, con hondo pesar, perdí el material redactado. Pero aún contando con la tristeza que me produjo este hecho material, creo que vale la pena un nuevo esfuerzo para dar testimonio de la profundidad y desenvolvimiento que un alma orante puede tener frente al misterio Eucarístico. Tal es el caso de Anselmo de Cantorbery, que más allá de su figura histórica, ofrece al hombre de hoy, en estas oraciones, un punto de apoyo para su vida. Al menos esa ha sido mi herencia en la lectura, y la experiencia de su fuerza me ha llevado nuevamente a escribirla. El agradecimiento implica también aceptar la misión de transmitirlo.

Tres reflexiones me fueron sugeridas por esta lectura.

La primera de ellas surgió sin duda a la luz de los textos anteriores, principalmente de la *Oratio ad Christum*, cuyo clima espiritual está aún muy presente. El lector experimenta un cierto cambio de lenguaje en la misma línea de continuidad que relaciona a una oración con otra.

Ciertamente el fervor amoroso que late en la oración a Cristo quita al lenguaje orante la rígida medida de ser. El predominio de imágenes para referirse a la pasión, muerte y resurrección del Señor, son testimonio de que el corazón humano tocado por la fuerza “bendiciente” de Dios, es capaz de vida y floración. También el lector experimenta en la evocación de esta “memoria religiosa” la profundidad de “lo sido” y la plenitud salvífica de “lo venidero”.

Sin embargo no somos ajenos al fantasma enraizado en nuestra conciencia de que la indignidad religiosa proviene de una realidad que hace sentir su presencia como material y corpórea. Respecto de ella y atendiendo al movimiento ascendente del deseo, el lenguaje eucarístico que tiene su lugar en esta oración, implica sin duda una vuelta hacia aquello que en el proceso de purificación, había quedado detrás.

El texto anselmiano deja percibir al lector una sensibilización del lenguaje, un restablecimiento de la dignidad de lo corpóreo. Lo tangible y visible de Cristo debe ser respetado, al menos por el lector-creyente, tal como se presenta y es dicho en la oración; por lo tanto no debemos como intérpretes “retorcerlo” para dar lugar a una figura metafórica.

La adoración, supremo gesto de entrega humana a Dios, recae inmediatamente en el “cuerpo y sangre de Cristo” presente en la Eucaristía. El templo interior se edifica venerando el cáliz que resguarda en su “materialidad” el misterio del amor divino.

Sin duda, la oración crece en sentido, y el lector experimenta que la vida humana real es más que la plenitud del espíritu. El texto joánico *el Verbo se hizo carne* cumple ontológicamente, en

la “corporeidad verbalizada” del lenguaje eucarístico, toda la direccionalidad del sentido.

Una segunda reflexión me ha sido sugerida por el valor eterno que tiene el misterio eucarístico; referido a ello, la línea de la temporalidad presente en la oración anselmiana adquiere nuevo sentido. Así por ejemplo, el *interim* que aparece en el párrafo final de la *Oratio ad Christum* tiene su densidad histórica en la medida en que entra en el espacio litúrgico del Jueves Santo.

Lo que sucedía en el pasado estaba al mismo tiempo enraizado en la eternidad, y la función eucarística refiere a esta raíz eterna de la Pasión de Cristo. Pero no es simplemente el recuerdo de una hora a la cual haría referencia la “memoria invocativa” con la que comienza el texto, sino una fundación para todos los tiempos. Por eso se puede hablar casi de un “recuerdo divino” con tal profundidad de misterio que sólo le queda al creyente vivir de ella como del alimento y bebida material vive el cuerpo.

La historia de Cristo acontece en el tiempo y es eternidad. Del misterio de este vínculo vive la liturgia. Y la palabra orante anselmiana no es sin duda ajena a esta vinculación. El acto de adorar concentra en el presente orante la memoria de lo sido *-redemiste...-* y al mismo tiempo refiere al cumplimiento final del Reino de Dios: *que por la resurrección rehagas mi cuerpo, sacado de la tierra, para hacerle conforme a tu cuerpo de claridad (quatenus in resurrectione reformes corpus humilitatis meae configuratum corpori claritatis tuae).*

En el corazón de cada hombre siempre hay una luz encendida para la nostalgia. Pero sólo en la palabra orante se hace verdad su tan ansiada ambición de recuperar los “ayeres” perdidos. Las formas litúrgicas son las únicas que eliminan los azares del tiempo, y en ellas encuentra el hombre “permanencia de eternidad”.

Una tercera cuestión surgió a partir de un contacto diferente con el texto. También la oración me llevó consigo y me puso bajo la luz de su palabra. Sentí que el centro de la oración estaba en el *adoro et veneror...* del primer párrafo y que es éste el lugar donde el misterio eucarístico subsiste con toda densidad. A diferencia de la *Oratio ad Christum* tan llena de fervor, de intimidad amorosa, de altura y profundidad orante, en esta oración la palabra es llevada a la fuente misma de sus primeras expresiones, a la raíz donde nacen los sentimientos y pensamientos religiosos más originarios.

Por un lado la fuerza y profundidad que tiene el acto de adorar se hace sentir en todo el texto, pero también es este acto el que inicia un camino de purificación de la palabra y del corazón orante. No en vano el segundo párrafo es el espacio del *Confiteor*, como el tercero mira hacia lo alto implorando un nuevo *facere* de Dios. El cuerpo glorificado, la temporalidad eternizada y el lenguaje cumplido encuentran cabida textual en los renglones finales de esta oración.

De las tres reflexiones sugeridas por la lectura, las dos primeras que llamo “corporeidad verbalizada” y “eternidad del recuerdo”, responden a un sentir la oración dentro de mí. En cambio la tercera que es “la adoración como punto de partida del lenguaje orante”, surge de un movimiento inverso, y responde, a nuestro modo de ver, a la estructura misma de la oración.

Pero cosa extraña, también las dos primeras, si bien más libradas a la sensibilidad espiritual de quien leía el texto, encontraron en los párrafos finales su presencia textual por la mediación del lenguaje orante enraizado en la adoración eucarística. De este modo subjetividad interpretativa y lectura objetiva tienen su punto en común: ambos responden al espacio orante de una única Verdad.

ANÁLISIS DEL TEXTO

Parágrafo primero: El texto presenta dos formas verbales cercanas: *adoro* y *venero* (*adoro et*

veneror) en tiempo presente, y *rescatado* (*redemiste*), en tiempo pasado. Detrás de esta cercanía sintáctica hay un vínculo profundo que relaciona a la memoria invocativa con el presente orante.

Ciertamente la eternidad de este recuerdo funda la adoración eucarística, y su amplitud no sólo está dada por cuanto abarca eternidad y tiempo, sino en tanto que la acción inmanente al *redemisti* comprende al hombre individual y a la totalidad del mundo. La adoración eucarística está fundada en esta memoria invocativa referida a un “ayer” que ha entrado en un “hoy eterno”. Al mismo tiempo lo evocado por la memoria, afecta a la existencia individual y a todo el mundo.

El orante desglosa la imagen trinitaria con la que comienza el texto, en la figura del Padre disponedor, del Espíritu Santo cooperante y del Hijo que acepta morir libremente por entrega amorosa: *per mortem tuam spontanea voluntate misericorditer...* La memoria invocativa apela al misterio redentor que se revela en la imagen trinitaria, y pone al descubierto la conformidad entrañable entre Cristo y el Padre, luego dirigida a través de su amor redentor, a los hombres y al mundo.

Esta conformidad percibida oscuramente en el silencio de un alma en oración, significa también que para el creyente desaparece, en el misterio de esta “fundación absoluta”, la raíz última de incomprendibilidad que yace en la experiencia de su destino.

La palabra que invoca recordando el hecho redentor, es posible sólo porque Cristo no vivió su existencia terrena para sí sino como Salvador “por nosotros” y “para nosotros”, dando origen a la forma existencial del redimido. Lo que a través del *redemisti* es invocado, es deseado a través de la adoración eucarística: *has rescatado al mundo del pecado y de la muerte eterna... (este Santo Cuerpo y esta Sangre vuestras) deseo recibir para purificarme y defenderme del pecado (a peccato et morte aeterna mundum redemisti... ad emundationem et defensionem a peccato accipere desidero).*

Ciertamente: *adoro et veneror* sólo pueden pronunciarse cuando la majestad divina ha entrado en el corazón humano. Y si bien por su construcción sintáctica la acción verbal ejercida por el orante “recae” sobre el cuerpo y sangre de Cristo, la direccionalidad del sentido conlleva un movimiento inverso en virtud del cual el adorante abre un espacio al poder divino; es hacia Dios y al mismo tiempo un “dejar a Dios” más libre el corazón. Altura e interioridad en el espacio orante están tocadas por la presencia de lo infinito. En la adoración el hombre reconoce a estos extremos la dignidad de ser que sólo es propio de lo Absoluto. Y a la luz de este reconocimiento se ve a sí mismo *con un amor demasiado tibio y devoción humilde (tepido affectu et humili devotione).*

El acto de adorar significa humanamente la cumbre del tiempo, el pasado ya ha sido evocado y el futuro no tiene rostro de expectativa, tan sólo queda un presente en donde todo lo incierto e indigente de la existencia, son llevados ante Aquel que da a todas las cosas su rostro definitivo.

Parágrafo segundo: Tal como este segundo parágrafo se presenta a la lectura, deja entrever un tránsito desde el acto de adorar a la conciencia personal del orante. De ahí que el acento esté puesto en las formas sustantivas más que en las formas verbales conjugadas.

La confesión de la indignidad -*Confieso, Señor, que soy demasiado pecador e indigno de acercarme y tocarlos... (Confiteor Domine, quia nimis sum indignus ad eorum tactum accedere...)*- supone la confianza que permite verse a sí mismo en la miseria humana: *confidens de illa clementia...* Así como la fe se resuelve en la vida eterna como plenitud de visión, la “confianza” la anticipa revelando sucesivamente los estadios de la conciencia histórica terrena. La verdad de tal revelación es obra sólo de la Redención Crística.

Si bien este párrafo desde el punto de vista de sus formas lingüísticas “presentifica” formas verbales en presente y pasado y formas sustantivas que ejercen la acción verbal, son estas últimas las que tienen prioridad desde el punto de vista de la semántica del texto. El yo confesante (*confiteor*), el yo pecador (*ego peccator*) y el yo suplicante (*supplex*), muestran en lenguaje religioso la misteriosa “inacababilidad” del camino hacia dentro del alma humana (en parte, tal recorrido tiene su expresión en el lenguaje psicoanalítico del mundo contemporáneo).

Sin duda en un texto tan lejano a nosotros como es éste del siglo XI, ya hay una sentencia al deseo nietzschiano de ser primeramente “bendicientes” y no suplicantes. En Anselmo la súplica es la última forma apelativa de esta conciencia orante.

En el movimiento ascendente por el cual el alma mirando lo más hondo de sí misma se eleva a Dios, invoca también la máxima bendición de Éste que es su misericordia para con el pecador: *Supplex ergo te, pie miserator hominum...* Sólo así, suplicante y bendiciente entran en la intimidad de una única cercanía amorosa.

La forma subjuntiva final *-non mihi sint ad peccatorum augmentum...*- retoma la expresión de deseo con la que termina el primer párrafo. El Cristo eucarístico da lugar a la Redención Crística, para culminar en el último párrafo en la figura gloriosa del Cristo Resucitado.

Parágrafo tercero: Llama la atención que todo este tercer párrafo se presente al lector en un único bloque, por cuanto no tiene señales de puntuación que impliquen un corte a lo largo del texto. Casi podría decirse que es orado en un único gesto del alma en el que se reúnen todos los tiempos y modos de la existencia.

Lo primero que pronuncia el orante es el *Fac me Domine* en cuya fuerza invocante se protege y despliega el sentido de este párrafo. Ciertamente el movimiento ascendente de la súplica que mira al *facere* divino, es quien vertebra la figura central. A partir de allí, el texto señala sucesivos pasos para el trazado y conformación de esta figura.

a) La transformación eucarística realiza el paso del *ore et corde percipere* al *fide et affectu sentire*. Lo que sintácticamente es sólo una construcción comparativa, desde el punto de vista del orante, el paso del “percibir” al “sentir” implica un pedir a Dios —*Fac me Domine*— que lo más profundo, calmo y fuerte que hay en el hombre, sea cedido a la intimidad amorosa que el Cristo eucarístico crea en el corazón del creyente.

b) El texto, a través de una sola expresión encabezada por el *ut* latino, hace un doble uso de la forma mediadora del *per*: en un caso referido a la virtud de la Eucaristía, en otro a la mortificación y renovación del creyente. Entre ambas figuras de mediación, surge la profundidad del mérito *-sic merear-* que suelda por cercanía sintáctica y por sentido al *complantari similitudini mortis et resurrectionis tuae*.

Sin duda, “ser redimido” implica penetrar en el misterio de la muerte y resurrección del Señor, más aún ser injertado en este nuevo punto de partida. El *per eorum virtutem* nombra el misterio eucarístico que renueva continuamente esta inserción. Pero también se señala la complejidad de la existencia cristiana que lleva dentro de sí el campo de batalla donde disputan los dos enemigos: el hombre viejo de su yo rebelde y el hombre nuevo nacido con Cristo. El *per veteris hominis mortificationem...* que cierra esta figura de mediación, expresa la promesa del creyente de asumir su tarea de injertar a Cristo en todas las expresiones de su vida.

c) El *ut dignus sim... et maneam...* introduce la figura del cuerpo eclesial, en donde el Cristo en mí pasa a ser también un Cristo en nosotros. La metáfora paulina que expresa el misterio de la Iglesia, también es tomada por el orante para expresar su deseo de incorporación y permanencia en este Cristo místico, cuya belleza, sabiduría y energía viviente comunica a los miembros y a la

cabeza entre sí.

El deseo del orante de “ser digno” de permanecer en esta “figura eclesial” es también, implícitamente, una expresión de “elogio” al misterio de este Amor.

d) El *quatenus in resurrectione...* corta por primera vez la línea temporal de este discurso, dando a través de un señalamiento adverbial, el traspaso del tiempo a la eternidad, y con ello la transformación del cuerpo eclesial en cuerpo glorificado: *corpus humilitatis meae configuratum corpori claritatis tuae*.

Ciertamente el orante hace suyas las palabras del Apóstol para expresar este tránsito y esta transformación en imágenes que sólo por la fe se tornan reveladoras de una vida santa pero inefable, de un “porvenir” inexpresable, de un tiempo que habrá de venir, absolutamente nuevo, al menos para la escasa medida en que, en este tiempo terreno, el hombre puede imaginarlo y expresarlo.

También desde el punto de vista del lenguaje religioso, se puede afirmar que el *Fac me Domine* del comienzo del párrafo, da lugar, en esta dimensión eterna, a una nueva tensión verbal que emparenta al (Tú) *reformes* con la simultaneidad del (ego) *gaudeam*. Y así como la imagen anterior participa de la grandiosidad del cuerpo eclesial transfigurado, aquí se trata de la alegría eterna del creyente: en la comunión con Cristo (*in te*), en la eternidad (*in aeternum*) y en la participación de su gloria (*de gloria tua*). Es difícil descifrar intelectualmente lo que estas tres expresiones significan. Más bien la promesa de la visión es al mismo tiempo la fuerza que eleva la palabra. Poco se dice de Él, tan sólo que en su presencia esplendorosa será posible la plenitud humana del habitar.

La expresión *in te in aeternum gaudeam de gloria tua* es el pronunciar creyente de una promesa: de aquel acontecer incesante y siempre nuevo que sucede en la simplicidad y en el silencio de la eternidad divina.

La invocación trinitaria con la que comienza el texto, cierra también la oración: *cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas Deus per omnia saecula saeculorum, amen*. La plenitud de la Vida penetró sin duda el corazón anselmiano, concentrando su pensamiento y su oración en un único gesto de adoración eucarística.

Tal fecundidad envuelve y fortalece al lector en presencia de este texto. El *amén* final es también nuestro humilde modo de penetrar en el sentido y en la intención de esta oración anselmiana.

*Buchardo 2032
1712 Castelar (B)
Argentina*