

SINGULARIDAD FEMENINA QUE ABRE A UN NUEVO TIEMPO.

Oratio VII de San Anselmo a Santa María Virgen².

Este trabajo responde a un análisis de una de las tres oraciones anselmianas dedicadas a María: *Oratio Ad Sanctam Mariam pro Impetrando Eius et Christi Amore*. Escrita alrededor del año 1072, forma con las otras dos una trilogía. Su articulación temática justificó la intención del autor de una publicación conjunta³.

Ahora bien, tal como se ve al concluir la lectura de las oraciones quinta y sexta, las plegarias marianas se mueven hacia la concordia de los vínculos, que por mediación de una creatura y rompiendo toda proporción calculable, ponen al orante en la gozosa actitud de haber sido perdonado. Es esta concordia, tanto en su dimensión cósmica cuanto personal, la que se despliega en la séptima oración.

Los ritmos del corazón en esta plegaria se estructuran sobre dos memorias, como si las potencias oníricas más raigales se despertaran por

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (1972); Doctora en Filosofía por la misma Universidad (2002). Se desempeña como profesional principal de la Carrera del Técnico en la Investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Perteneció al Centro de Estudios Filosóficos “Dr. Eugenio Pucciarelli” con sede en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

² San Anselmo, *L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*, T. 5., Les Éditions du Cerf, Paris, 1988. También se cuenta con la edición española *Obras Completas de San Anselmo*, BAC, T. II, Madrid, 1953.

³ Sólo se analizan los diez primeros párrafos por un doble motivo: 1) La extensión del texto hace imposible su análisis en totalidad; 2) la recomendación del mismo Anselmo en el Prólogo de no causar cansancio y tedio al espíritu con la extensión de la lectura: “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”. Por nuestra parte creemos que el párrafo décimo es verdaderamente la culminación del texto anselmiano, más allá de que para una estructura general sean necesarios los párrafos restantes. Pero no es este nuestro objetivo.



la misma fuerza de la oración. La más lejana remite a los primeros capítulos del *Génesis*, la más próxima al capítulo uno y dos del *Evangelio de San Lucas*. Por la primera se reviven las tristezas de un desencuentro “legendario”; por la segunda el instante de una bendición cuyas palabras anuncian un Otro que ella no es.

Desarrollo⁴

1.- *La búsqueda de un lenguaje*: el párrafo inicial⁵ hace memoria de las oraciones V y VI, mostrándose esta memoria como “herida” por la inmensidad de una nueva luz.

La palabra orante es llevada por encima de sí a una altura inaccesible a la mirada habitual, a una región en donde acontece la epifanía del nombre de *María*.

Pero también la invocación se deja decir por la referencialidad del pronombre *illa* y los grados del adjetivo; ambas formas descubren en la inocencia de la gramática su ritmo y su melodía; de ahí que *magna (...)*, *maior (...)*, *maxima (...)* revelan un acontecimiento incesante y siempre nuevo que pone al descubierto una historia en la que el hombre se encuentra inserto.

El orante busca un vínculo a través del nombre invocado, llevando a cumplimiento la fuerza que de esta invocación recibe. El sujeto pasa a ser el propio corazón, que es capaz de desear, suplicar y hacer en la debilidad de su finitud, lo que sólo hace la realidad del Amor: derribar las puertas interiores del alma al mismo tiempo que pronuncia el nombre del otro. Por la palabra orante le acontece al hombre un milagro: ser plenamente sí mismo por referencia a un Tú, lo cual no implica perder consistencia ni en el propio yo ni ser arrastrado en la corriente de la vida ajena. Un nuevo tipo de identidad surge de este trabajo de memoria que se hace capaz de confesar a María su destino y de asumir con ella la responsabilidad de la vida. Una memoria dialogal que restaura un diálogo ontológico.

2.- *Una apertura suplicante*: articula el segundo párrafo a través de la forma verbal –*Enitimini (esfuérzate)*-. Ella abre en dos direcciones:

⁴ Para la estructura de los párrafos se ha respetado la edición francesa que coincide casi enteramente con la edición de la BAC. Los títulos que inician cada párrafo no corresponden al texto anselmiano.

⁵ Es el único párrafo que la edición francesa ha dividido en dos partes. De ahí la no coincidencia en la numeración entre una edición y otra.

una, mira hacia el corazón pecador; la otra, indirectamente, a María. Por la primera, apela al poder de arrepentimiento de sus fuerzas interiores. Las sombras de la existencia confusa forman un tejido que se cierra sobre sí mismo y rehúsa su conversión de sentido. Anselmo hace para sí un llamado permanente a la conversión de las mismas⁶. El arrepentimiento no desconoce la continua necesidad de ver las miserias que hay dentro. Nada de la vida de todos los días ocurre en estado de inocencia; y los años van mostrando cuánto hay en el corazón de aidez, ceguera de mirada, insinceridad y violencia, y a pesar del mejor de los deseos, nunca se alcanza la medida del mérito.

La segunda ruta queda trazada por la esperanza de un Amor naciente. Pero ¿cómo resolver a través de la imploración la acusación del corazón que se eleva desde dentro y amonesta? Sin embargo, la dureza del alma da paso a la ternura de la vida, porque por frágil e inseguro que sea el corazón, la presencia de esta Mujer es segura compañía. Todo hombre sabe que las murallas se derriban por la belleza que emana de la persona amada y, a través de ella, se diseña un nuevo mundo. Se comprende entonces que las cosas no sólo son su rostro de miseria, sino que percibidas en su altura y misterio, revelan al hombre otra belleza. Una “luz de gloria” aparece al final, hecha presente en la débil forma de un adverbio: *supra*. Pero es la palabra orante la que revela que una gracia ha brillado en el corazón y hace crecer la esperanza de que algo hermoso también hay afuera. El corazón ya ha entrado en la situación del Amor quedando a la espera de Aquel que lo ha redimido⁷.

3.- *El “quehacer” de la santidad*: se inicia con invocaciones que en este tercer párrafo explicitan el nombre de María. A través de estas formas la creación entera despierta, y celebra y canta sus delicias por cuanto el mundo ha sido restituido a su pureza originaria.

El *Regina angelorum* es una expresión que surge desde la palabra humana hacia la altura del Cielo, porque previamente el corazón de esta Mujer dejó entrar al Espíritu confiando en la palabra del mensajero. Ella entregó su ser al amor de un Dios e hizo disponible su corazón para que

⁶ Cf. Eduardo BRIANCESCO, *Teología de la Caridad y oración en San Anselmo: Lectura de la oración XII*, *Rev. Teología*, Tomo XXIX, N° 60, Año 1992-2, Buenos Aires. Allí el autor hace referencia como parte de la estructura de toda oración a *la mirada crítica (discussio) del pecador sobre sí mismo, severa y a la vez implacable en ciertos momentos*. Es interesante la reflexión que hace en el apartado I, Notas preliminares.

⁷ Semejante a lo que Agustín dice respecto de estos trabajos de memoria del alma, que incluyen siempre la alabanza. No se pueden mirar los abismos sin “alabar a Dios”. Cf. San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos, Salmo 105*, “Confesión de las Rebeldías de Israel”.

se cumpliera la misión querida por el Padre. Aceptó una historia de Amor que reconcilió el Cielo con la tierra. Se la alaba también como *domina mundi, mater eius qui mundat mundum*, porque en su seno llevó a Aquel que purificó al mundo; con su disponibilidad permitió que tanta Santidad y tanta Gloria entraran en la historia para su salvación.

Sin embargo el orante sabe que su corazón no tiene la pureza de Su entraña. Por eso debe ser llevado a Ella, para que indigno lo habite, y habiéndolo, lo purifique y le haga posible la comprensión de esa historia de Amor. Los tres verbos –*Exaudi... adesto... adiuva*–, con los que el orante deja oír su gemido, manifiestan cuánto ha destruido de aquella “sagrada unidad originaria” la codicia y la violencia del corazón humano. Anselmo suplica la mediación de esta *beata sanctitas* para que de algún modo se le quite al hombre la pertenencia inmediata a la falsa conexión de las cosas y pueda “entender” y “amar” la irradiación que surge de una doble Presencia. Porque todo fluye hacia la Madre e indirectamente hacia el Hijo.

4.- *La invención de una lengua que reorganiza Babel*: expresa la amplitud laudatoria del cuarto párrafo. Ciertamente la dimensión de alabanza va *in crescendo*, hasta alcanzar el momento más pleno en el párrafo décimo. Su santidad es exaltada, porque gracias a ella esta historia de cosas mudas alcanza la plenitud del tiempo, y todo su ser deja alborear al Dios “desconocido” en la presencia radiante del Hijo y de la Madre. Por eso Ella es mediadora en el sentido más pleno: porque enseña a entender, venerar y amar el misterio no con la mezquindad de los deseos humanos sino con el aliento de la fe que reconoce en los umbrales del tiempo la voz del mensajero.

Hay aquí una “mediación ontológica” que remite a un hontanar misterioso al que el autor da forma teológica en el *Cur Deus-homo*. Este misterio trasciende las proporciones calculables al pensador; la presencia de esta Mujer desplaza el misterio trinitario a un “centro cordial” que al tiempo que encarna al Amor lo dilata hasta el Infinito.

Luego el texto da lugar a los *Quid dicam (...)? – ¿Qué diré (...)?*, que expresan en un estilo del lenguaje religioso la conciencia de no saber rezar. Ambas –*lingua* y *mens*– están alteradas en el origen; de ahí que sólo cabe la invocación: *Domina, domina (...)*. Ciertamente por un lado está el deseo yéndose a la búsqueda del amor sin el cual no hubiera comenzado el ejercicio orante, por otro la palabra muestra su carácter agónico a causa de la indignidad que la hace impotente.

Sin embargo, el movimiento transitivo señalado por el uso del *per* muestra que la instancia limitativa de toda palabra referida a Dios, queda superada en parte por la dimensión de verdad. Anselmo suplica a esta Madre su mediación que permite al hombre ser insertado en el santuario

eterno que anima el tiempo y que le revela el sentido de la Encarnación. Los desposorios divinos, la condición virginal de esta creatura finita, dan lugar a una escena de intimidad única: el alma es admitida o mejor dicho es amada y desposada por su Señor: *per cuius virginitatem anima mea adamat a domino suo et desponsatur deo suo?* Es la vida que presiente el corazón del hombre cuando ha sido captado por Dios.

El párrafo termina con el *per cuius faecunditatem captivus sum redemptus (...)* y los sucesivos *per cuius* que lo continúan. Así la vida que transcurre por oscuros senderos percibe en la mañana del tiempo una luz que viene del Cielo, y allí está María, permitiéndole a Dios que brille en Su esplendor.

5.- *El encuentro que restaura:* expresa el núcleo del quinto párrafo. El lenguaje de la Visitación va más allá del destino epocal de la palabra, y las potencias raigales del género humano son fecundadas por el misterio “desbordante” de un Dios encarnado. El encuentro de las dos mujeres –Isabel y María– es parte de este misterio, y prefigura un lugar de reconciliación que hace posible el lenguaje de lo Santo.

Isabel, lleva consigo el lejano recuerdo de un infortunio cósmico: el incomprensible destino de no haber engendrado. María, su prima, fiel a la maternidad no conocerá nunca la rebeldía de lo natal. El encuentro de ambas es el lugar de una nueva bendición. Tanto en una como en otra, la gloria de lo femenino y su raíz de bendición está en los hijos. Sólo en ellos reconcilian sus historias e inmortalizan sus nombres. La memoria del *Génesis* y la escena evangélica que la redime, testimonian que un mundo destruido no podrá nunca con la energía indestructible de la gracia.

En esta oración, el lenguaje experimenta el ascenso propio de la alabanza, sin olvidar que la palabra ha surgido de la inhospitalidad de la existencia, de la toma de conciencia de cuánto cuesta el amor auténtico, y cuán humano es que en los momentos de mayor fidelidad siempre se pueda transitar el doliente camino de la contradicción.

Toda la historia personal de quien reza está seguramente aquí presente. Pero la armonía es posible de ser recobrada cuando el corazón deja que ambas mujeres bendigan sus frutos, creando el espacio de fidelidad para un nuevo ordenamiento de los linajes. Se percibe aquí un equilibrio armonioso destinado a reunir el Cielo con la tierra, el tiempo individual con la historia universal.

6.- *Una historia cerrada:* es el goce ofrecido al lector en este párrafo sexto. Gracias a María una luz de reconciliación invadió el horizonte, y los temores por las culpas se desvanecieron. El mundo apesadumbrado por el recuerdo de su origen canta el aleluya de su nueva creación y

celebra con júbilo los consuelos que llegan a la tierra.

Es la poética verbal la que en esta ocasión acoge la gran síntesis de la mediación humano-divina: *ostendisti (...) exhibuisti (...) genuisti (...) peperisti*. Los verbos truecan su dinamismo, acortan las distancias y un “Infinito de Comunión” se hermana con la grandeza infinita de la primera creación. Pero como pasa también en la vida cotidiana, la débil luz de la comprensión desconoce casi siempre la amplitud que llega del Cielo.

El dolor se había posado en el límite de la trascendencia. El mundo había quedado sin adornos y sin cantos. Tan grande es la desdicha del pecado que parece poder totalizar todas las fuerzas de venganza.

Sin embargo *sole de te orto illuminatus –iluminado por el Sol de ti nacido–* se le devolvió al mundo la mirada del amor. La vida del Cielo vino a mitigar las penas de la tierra. La razón había perdido sus razones pero en la noche que aísla también se le devolvieron las nupcias eternas.

7.- *Un porvenir diferente*: se diseña en los tres primeros renglones. Comienza con la enumeración de los espacios y tiempos cósmicos, el orden según el cual estas cosas han sido creadas, y el trastrocamiento de éste en un “decoro” perdido: *in amissum decus (...)* – *en la gloria perdida*, y sin embargo recuperado. La invocación a María –*domina*– es también el señalamiento de un movimiento causal ondulatorio sugerido a través del *per*. El *quodam modo resuscitata, et nova quadam ineffabili gratia donata –una nueva gracia inefable, resuscitada, ¡oh Señora! En cierto modo por ti, les ha sido concedida–* indica el tránsito de una condición perdida a una renovación creadora.

Hay aquí una historia cósmica que pide ser explicitada justamente a través del *per*. Es el mundo de las cosas que trajeron consigo las consecuencias de una culpa original; es el trastrocamiento de la creación como trastrocamiento del orden. Y éste no como algo extrínseco a la condición de las cosas sino, como lo que puede llamarse con mayor precisión, su “afección ontológica”.

A partir de esta enumeración de elementos que integran el cosmos los renglones siguientes se limitan a señalarlos a través del *omnia*, y es la expresión de totalización *mundo* la que casi al final reúne los elementos enumerados. La condición de orden perdido –*in amissum decus se (...)*– reaparece más adelante en la expresión *cum amissa congenita dignitate (...)*. Pero son las formas verbales las que por su semántica modifican el sentido del trastrocamiento; en primer lugar el verbo *gratulantur*, más adelante el *laetantur*, y cambiando la forma verbal debido al contexto gramatical, aparece, como forma celebratoria de esta creación, el *exultaverunt*.

También el autor parece querer remarcar esa nueva condición que cambia el estado “mortal” de la creatura: (...) *quodam modo resuscita-*

ta (...) *Quasi vero eadem resuscitata* (...) y señala, a través de diversas expresiones en dirección de una dialéctica de la historia de la creación en donde todos los momentos se incluyen, aún los mudables y “sin sentido”. El aparente vacío del desorden entra en una sutil red de relaciones que restituye, en sucesivas mediaciones, toda la creación a su verdadero Creador. Como la transfiguración divina en el Tabor, aquí es la mediación de María quien deja traspasar los luminosos rayos que permiten una teofanía visible no ajena a expresiones de alabanza propias de la mística. El *per te* inicial es retomado así en una nueva perspectiva.

8.- *La mirada que atraviesa los espacios y los tiempos* en este párrafo octavo, está involucrada a través de un autoreproche, y desplegada en la referencia explícita a los ámbitos de la existencia que el mismo Anselmo ha dejado marginados en su discurso: *inferna (...) caelos*.

Pero no sólo se trata de una amplitud del mundo, sino más bien de una direccionalidad de esos ámbitos señalada por la semántica de los dos verbos que acompañan: *penetrant* y *superant*. Uno marca la dirección descendente; el otro, la ascendente. Lo que es un “plus” en el ámbito cósmico anticipa el lugar de la fecundidad del *per*: uno de ellos refiere a la Madre: *Per plenitudinem enim gratiae tuae* (...) –*Por la plenitud de tu gracia*–; el otro, al Hijo y a la Madre en la forma gramatical de un genitivo de origen: *Per eundem quippe gloriosum filium gloriosae virginitatis tuae* (...) –*Por este mismo glorioso Hijo de tu gloriosa virginidad*– (...). El juego pendular propio del movimiento del *per*, vincula y de algún modo transforma las cosas –*quae*– que estaban de uno y otro lado: *et quae (...) et quae*. Al primer ámbito corresponden *quae in inferno erant*; al segundo: *quae supra mundum sunt*. El *liberata* señala la nueva condición de todo aquello que estaba bajo la condición de pecado, y el “estado interior” con el que celebran la nueva condición: *laetantur*. El *restaurata* indica lo que es *supra mundum*, y el uso del reflexivo *se* acompaña el gozo celebratorio con que responde a la nueva creación: *gaudent restaurata*.

El segundo *per* refiere al Hijo y por Él a la Madre: *Per eundem quippe gloriosum filium gloriosae virginitatis tuae* – *Por este glorioso Hijo de tu gloriosa virginidad*. En esta segunda mediación, los ámbitos anteriormente señalados dan lugar a una dimensión “histórica y originaria”:

En primer término son todos los justos los que han recibido un cambio “existencial” a través de ambas mediaciones, en segundo término, los ángeles *gratulantur restitutione semirutae civitatis suae*.

En conclusión, se trata en este párrafo de señalar un “plus” en los ámbitos de la existencia, tanto espacial cuanto temporalmente. Queda de este modo diseñada una figura de la existencia creatural que lleva implícita una “historia” de la creatura con Dios. El *per*, al igual que en la

oración de la Cruz, señala un espacio de mediación que reconcilia todos los ámbitos, y tal reconciliación se torna un gesto ontológico-celebratorio de la creatura para con su creador.

9.- El párrafo noveno lleva la figura anterior al modo de la invocación: En la primera, el sustantivo *femina* referido a María es acompañado por el doble juego de la gramática religiosa entre los adverbios modales *mirabiliter* y *singulariter*, y sus formas adjetivas *singularis* y *mirabilis*. Los cambios de posición gramatical no están en función de una pura forma estilística, sino más bien de una mayor afirmación de la “cualidad” mariana en la figura de un círculo hermenéutico que al tiempo que centraliza hace también irradiar de un modo más potente el valor de la mediación mariana. El *per* que completa a esta primera invocación hace una recapitulación de todo lo nombrado en los párrafos anteriores en tanto que ya están afectados por la gracia de María.

En la segunda invocación hay un ascenso indicado por el *super* que modifica el grado positivo del adjetivo: *O femina plena et superplena* (...). El *per* que indicaba en los renglones anteriores la forma de la mediación, es sustituido aquí por una forma latina de procedencia *–de cuius–* que al modo de la fuente que emana, hace llegar la abundancia de sus dones a toda creatura. El significado causal de esta procedencia es reafirmado por el uso del *ex* en el párrafo siguiente. El verbo *revirescit* tiene una significación estética-ontológica, un cambio de rostro en las creaturas, una transformación⁸.

La tercera invocación conserva la línea de la adjetivación ascendente indicada en el paso entre el grado positivo *benedicta* y el adverbio *super* añadido al adjetivo *superbenedicta*. Importa aquí recalcar el camino seguido por la bendición: es la condición ontológica de María⁹ que a su vez se vuelve transitiva, indicando un modo de relación entre el Creador y su creatura. La bendición misma entra en un movimiento circular que afecta por y a través de María a la relación de Dios con su creatura.

Una condición en donde tanto la creatura cuanto su Creador se vuelven guardianes de la diferencia. La liturgia cósmica tiene aquí su apoyatura orante.

La cuarta invocación *O nimis exaltata* indica semánticamente el movimiento ascendente propio de la alabanza. Tal expresión abre las puertas para que el orante revele la historia de su verdad interior, que a dife-

⁸ Hay aquí algo semejante a lo que en Santa Teresa de Ávila es el *reverberasti* del cap. XXIX de su *Vida*.

⁹ Cf. *Evangelio de San Lucas* 1,46-55.

rencia de la razón sistemática, está tocada por el esfuerzo del deseo y por el posible ocultamiento de la Amada al corazón del amante.

A través de estas expresiones se entra nuevamente en el ámbito del vínculo personal del alma y su Dios por la mediación de la figura femenina.

La última invocación es una alabanza y un anhelo desbordante del alma por esta Mujer amada.

El párrafo termina con la súplica con la que el alma “cansada” pide “encontrar”. Imágenes pastoriles con que la mística expresa una de sus experiencias más profundas.

10.- *La espera vigilante que permite entrever una luz gloriosa:* El párrafo décimo tiene un comienzo y un final que hacen de marco para todo el contenido de esta plegaria. El orante, al menos atendiendo al lenguaje religioso que usa, tiene una visión –*contemplor*– del “lugar” –*locatam*– que ocupa María en el Cielo de Dios. Tal visión le despierta una expresión de exclamación –*Mira res*–, que modifica el estilo en el que hasta ahora se había expresado: *Mira res, in quam sublimi contemplor MARIAM locatam!* Inmediatamente todas las adjetivaciones usadas para nombrar a María quedan reunidas en una expresión que las incluye: *Nihil aequale Mariae, nihil nisi deus maius MARIA.* Y después de desarrollar toda la historia de la salvación a la luz del vínculo Dios-María, el orante termina con la expresión del *Benedictus*: *O vere “dominus tecum”, cui dedit dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum.*

Los verbos *dedit* y *fecit* hacen girar todas las relaciones. Al *dedit* corresponde el *filium suum*. Pero esta acción transitiva de “compartir” con María un Hijo, está precedida por una “intimidad” revelada al orante que manifiesta quién es ese Hijo y cuál es el amor de Dios para con Él. Un conjunto de palabras da los “matices” de esta profundidad: el *diligebat* indica semánticamente la fuerza de este vínculo; el Hijo amado es *genitum*, y *de corde suo* indica la procedencia cuyo modo es el *aequalem sibi*. Al *diligebat* acompaña la igualdad del ser engendrado: *tanquam se ipsum*. Toda la frase revela las honduras de una experiencia religiosa incomprensible para el ejercicio natural del pensar humano. Una razón “orante” transgrede el tiempo, y revela que la intimidad de Dios es un vínculo de Amor en el cual está implicada la creatura. De ahí que de cara a la eternidad no hay naufragios epocales.

El otro núcleo verbal es el *fecit*: por un lado tiene la fuerza del *diligebat* respecto del Hijo engendrado, por otro mira a aquello “hecho” de creatura, que anteriormente estaba señalado por el *dedit MARIAE*. La procedencia del Hijo es tanto un “hacer para sí” cuanto un “tener” un hijo: *ex MARIA fecit sibi filium*.

Con el *non alium, sed eundem ipsum* de algún modo el autor

quiere señalar que se trata del Hijo de Dios pero de su misma naturaleza. De ahí que inmediatamente esta naturaleza humana de la Persona divina quede indicada en el texto por: *ut naturaliter esset unus idemque communis filius dei et MARIAE*.

A partir de aquí el parágrafo da lugar a una estructura comparativa que muestra una nueva vinculación entre Dios y su creatura: como si a partir de una “situación de amor” originaria contemplada por el orante, los vínculos se hubieran extendido a la creación ofreciendo una estructura “ontológica” nueva:

1º) *Omnis natura a deo est creata (...)*: a este reconocimiento el orante “contrapone” lo que por gracia de Dios, la creatura le hace posible: *deus ex MARIA est natus*. Ciertamente la forma de la causalidad cambia: del *a Deo* al *ex MARIA*, expresado a través del *unde* latino. Sin embargo de la conjunción de ambas procedencias surge más adelante la doble paternidad: *Deus igitur est pater rerum creatarum, et MARIA mater rerum recreatarum*. Es aquí la presencia del Hijo lo que permite tanto la paternidad de Dios cuanto la maternidad de María. Su acción redentora tiene su efectividad en el *re* que reduplica la acción creadora.

2º) *Deus omnia creavit*: a lo que corresponde la afirmación *MARIA deum generavit*. De ahí que no sólo la creación tiene “padre”, sino que también la creatura interviene en el “engendramiento” de Dios. A la relación vertical descendente que expresa Su acción creadora se agrega aquí la relación vertical ascendente que pone a la creatura dentro del misterio de este “engendramiento”. Más adelante el orante reafirma este vínculo de compromiso entre creatura y creador: *Deus est pater constitutionis omnium*, pero *MARIA est mater restitutionis omnium*. El Hijo es quien restituye todas las cosas creadas por el Padre, pero también María en tanto que es la Madre de Aquel que obra la restitución.

3º) *Deus qui omnia fecit (...)*: esta relación muestra nuevamente el lazo vincular que une a Dios con sus creaturas como creador de ellas. El *fecit* recae sobre Dios mismo, mostrando el misterio desbordante de este juego de relaciones: Él se hace a sí mismo desde María: *ipse se ex MARIA fecit*. Es tal la hermosura del movimiento del *fecit* que hace a una “nueva identidad” de Dios en relación con Esta creatura. Se puede afirmar que es soberano respecto del hacer y al mismo tiempo dependiente en cuanto que tal soberanía no lo libera de la procedencia –*ex*– de la creatura. El autor inmediatamente expresa la consecuencia de tal “dependencia”: *et sic omnia quae fecerat refecit*. El paso del *fecerat* al *refecit* implica este nuevo vínculo de “amor” que es el hacerse a sí mismo, y adquirir en este “tránsito” una

“nueva condición”. Para la existencia humana este tránsito reviste un carácter “modélico”: un “nuevo hacerse” por la mediación de la diferencia.

4º) *Qui potuit omnia de nihilo facere: noluit ea violata, nisi prius fieret MARIAE filius, reficere*: aquí es el querer de Dios que, dada la condición de la creatura indicada con el ablativo absoluto *–ea violata–* manifiesta su deseo de no querer rehacer si no es bajo una nueva condición: *nisi prius fieret MARIAE filius*. Esta relación expresa todo lo anterior de un modo absoluto, no querer Dios prescindir de la acción mediadora de la creatura.

5º) Dos grupos oracionales dan forma final a la relación paternidad-maternidad en los vínculos de creatura-Creador: *Deus igitur est pater rerum creatarum, et MARIA est mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium, et Maria est mater restitutionis omnium*.

6º) *Deus enim genuit illum per quem omnia sunt facta (...)*: aquí la mirada inicial está referida explícitamente al Hijo *–illum–* que Dios *–genuit–*, y gracias al Hijo *omnia sunt facta*. Pero María también tiene que ver con Aquel por el cual todas las cosas son salvadas: *MARIA peperit illum per quem cuncta sunt salvata*. El Hijo aparece como “gracia interior” en el corazón de este vínculo, y como historia exterior en la que Dios revela la intención de su creación y María su asentimiento a la recreación¹⁰.

7º) La última de estas relaciones dice así: *Deus genuit illum sine quo penitus nihil est (...)*: aquí la referencia al Hijo es a través de una nueva forma causal *sine quo*, a lo que se agrega el carácter absoluto del *penitus nihil est*. El orante responde con el equivalente mariano de esta relación: *MARIA peperit illum sine quo nihil bene est*. Al *nihil est* de la ontología le corresponde el *nihil bene est* de la mediación de María.

Queda configurado en este párrafo un esquema dinámico que va desde la creación en el orden del ser a la recreación en el orden del valor, una distancia en el vínculo entre la creatura y Dios que hace posible el despliegue de un nuevo acabamiento en virtud del cual llega a plenitud el mundo creado.

Finalmente y en una actitud por parte del orante como si no tuviera nada más que agregar, le sigue la invocación ya citada: *O vere “dominus tecum”, cui dedit dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum*.

¹⁰ El esquema de SANTO TOMÁS de *esse simpliciter-bonum secundum quid* y de *bonum simpliciter-esse secundum quid*. (cf. *S. Theo.* 1, q. 5 a.1.) tal vez pueda ayudar al pensamiento filosófico para la comprensión de esta dinámica orante.

Conclusión

La plegaria VII culmina, a nuestro modo de ver, en este párrafo 10º que describe el lugar existencial que es el “Cielo de Dios”. Aquí comienza el “santo” descenso hacia la existencia del orante que suplica le sea permitido participar de la gracia de ese “pacto de Amor”. El momento comunitario en el que se mueve todo el discurso crea una figura circular de “afectos y gracias” a ellos inherentes. La “Jerusalén celestial” se diseña con los vaivenes entre el corazón humano y la misericordia infinita de Dios, pero respetando la cadena de manos mediadoras cuyo primer gesto de hermandad parte de Dios mismo.

El orante diseña a través de estas correlaciones la “familia” de Dios. Con el trasfondo de un “Amor nupcial” que ha engendrado Vida, aparecen las formas finitas, tanto la de los ángeles cuanto la de los hombres con el resplandor de una Hermosura que ha preservado y recreado su rostro originario.

*H. Bouchardo 2032,
Castelar (1712), Buenos Aires
diezfischer@ciudad.com.ar*