

La meditación según Anselmo de Canterbury*



Paulo Martines

Universidade Estadual de Maringá, Brasil
ORCID: 0000-0001-6396-696X

Recibido el 30 de marzo de 2019. Aceptado el 19 de abril de 2019.

Resumen

Con el tema de la meditación somos introducidos directamente en el ámbito de la espiritualidad monástica, de la cual San Anselmo de Canterbury es uno de los representantes más significativos de la Alta Edad Media. Como monje benedictino, él reconoce y vive plenamente la reflexión sobre sí mismo entendida como introspección: se trata del ejercicio del retiro para, en silencio, buscar a Dios. El distanciarse del mundo (un tipo de *contemptus mundi*) y el amor del reino de Dios constituyen los signos más indicativos de la felicidad que puede ser experimentada por un monje del siglo XI. Uno de los primeros aspectos de la meditación es la conquista del yo interior como auto reconocimiento del alma para la búsqueda de Dios a través de la fe. Este trabajo se centrará en la discusión sobre la meditación en el contexto de la espiritualidad monástica de la época de Anselmo de Canterbury y en el modelo de oración meditativa elaborado sobre (1) el *Proslogion*, un tratado conocido por ser una meditación de la razón de la fe; y (2) la *Tercera Meditación*, que considera la redención de la condición humana. El objetivo del trabajo es mostrar que la meditación y la contemplación, según San Anselmo, alcanzan su completo significado por medio del misterio de la salvación.

PALABRAS CLAVE: MEDITACIÓN, CONTEMPLACIÓN, TEOLOGÍA MONÁSTICA, ORACIÓN.

Meditation According to Anselm of Canterbury

Abstract

The *meditatio* theme sends us directly to the spiritual framework of the monasteries where St. Anselm of Canterbury is one of the most relevant representatives in the High Middle Ages. As a Benedictine monk, Anselm acknowledges and lives fully the return to the self as introspection: recollecting oneself, in silence, in search of God. Distancing

* El siguiente texto es una traducción de *Patristica et Mediaevalia* del original en inglés publicado en este mismo volumen.

oneself from the world (a type of *contemptus mundi*) and love for God's kingdom constitute the most indicative signs of happiness that may be enjoyed by a monk in the 11th century. One of the first aspects of meditation is the insertion within the conquest of the inner self as a self-acknowledgement of the soul to seek God assumed by faith. Current essay will discuss meditation within the context of monastic spirituality in Anselm's time and the model of meditative prayer as elaborated in (1) the *Proslogion*, a treatise known to be a meditation on the reason of faith and (2) the *Third Meditation*, dealing with the redemption of the human stance. It will be demonstrated that meditation and contemplation, according to Anselm, have their full meaning within the salvation mysteries.

KEYWORDS: MEDITATION, CONTEMPLATION, MONASTIC THEOLOGY, PRAYER.

Introducción

El tema de la meditación nos lleva directamente al de la espiritualidad monástica, de la cual Anselmo es de hecho uno de los representantes más relevantes de la filosofía medieval europea. Como monje benedictino, Anselmo acepta y vive plenamente un giro sobre sí mismo como retrospectión: el retiro silencioso de sí mismo en la búsqueda de Dios. La meditación es crucial para el ejercicio de la contemplación. A lo largo de los escritos de Anselmo hay una referencia directa a la meditación o la contemplación, por ejemplo, en sus *Oraciones y Meditaciones*, escritas para exhortar al alma humana hacia el amor de Dios; el *Monologion*, que es una reflexión (*sola ratiōne*) sobre la esencia divina, con su primer título *Meditación sobre las razones de la fe*; y el conocido *Proslogion*, escrito “sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum” (*P proem.*: 93.21-94.1). El presente artículo comprende dos secciones: 1) una exposición concisa sobre el concepto de meditación en la espiritualidad monástica de la época de San Anselmo; 2) la aclaración de la llamada oración meditativa como modelo de meditación de Anselmo que ocurre en el seminal *Proslogion* (2.1) y en la *Tercera Meditación* (2.2), uno de los últimos escritos de Anselmo. Trataré de mostrar que la verdad divina, deseada por la creatura y fin último de la contemplación, tiene su significado total en la obra de salvación.

1. La meditación en el contexto monástico

Desde su llegada a Bec-Hellouin, Normandía, Francia, en 1059, hasta la publicación de la serie de oraciones en 1070, se puede decir que Anselmo vivió una espiritualidad intensamente monástica.¹ Southern llamó a estos diez años “years of silence” de Anselmo (1990: 67), en los que este se dedicó a la lectura de la Biblia y las obras de Agustín, volcado por entero a su formación junto a su maestro Lanfranco, quien lo introdujo en los estudios dialécticos.² Como monje, ejercitó plenamente la vida religiosa o, mejor dicho, el deseo y la búsqueda de Dios.

La espiritualidad monástica se cultivó constantemente a lo largo de la Alta Edad Media, particularmente entre los siglos X y XI. Las personas con autoridad en los campos político y espiritual provenían de los monasterios, especialmente de la abadía de Cluny, que se estableció como un símbolo de respeto y poder. Desde una postura

¹ Después de una investigación de Wilmart (1932) se reconoce que diecinueve oraciones y tres meditaciones fueron escritas por Anselmo. En su edición crítica, Schmitt presenta estos textos (v. III, pp. 2-91). La mayoría de las oraciones y meditaciones fueron escritas c. 1070. La *Tercera Meditación*, analizada a continuación, fue escrita c. 1099, cerca de Lyon, durante su exilio. La edición de Schmitt (1946) se utilizará en el presente artículo, con páginas y líneas. Abreviaturas utilizadas: *Ep.* (*Epistolarum liber primus*); *OM* (*Orationes sive meditationes*); *P* (*Proslogion*); *CDH* (*Cur Deus homo*).

² Desde su fundación, la Abadía de Bec se caracterizó por su simplicidad y excelencia en los estudios. De hecho, varios monjes fueron reconocidos como *philosophi*, según Odorico Vital (Bestul, 1983: 185). Esto se debe a Lanfranco y Anselmo; el primero tenía fama de dialéctico, originario de las escuelas del norte de Italia; el último se hizo famoso por su manera de tratar temas divinos no por el recurso a la autoridad, sino por el procedimiento conocido como *sola ratiōne*.

estrictamente teológica, Leclercq sugiere el término “teología monástica” para expresar el conjunto de verdades que, basadas en el *Apocalipsis*, han sido elaboradas y ordenadas dentro de un cuerpo doctrinal: “il y a véritablement une réflexion sur les données de la foi, et la recherche d’une vue d’ensemble organique de ces données. La doctrine monastique mérite donc vraiment le nom de théologie” (1990: 181).

San Benito fue el modelo de espiritualidad durante los tiempos de Anselmo, en los que la vida del monje se comparaba con el modelo apostólico, es decir, una imitación de la vida que llevaron los apóstoles (Chenu, 1986: 54). Los principales signos de la vida de un monje consistían en evitar las cosas mundanas y en aceptar los ideales de una vida en común. El ideal de la “Ciudad de Dios” se anticipó en la vida del monasterio (Gilson, 1930: 108). Como Chenu subraya, se produce una conversión “qui ouvre l’accès du royaume de Dieu et qui se fixe dans un code austère de vie pénitente; béatitudes qui en sont des lois, à ce point intériorisées, qu’elles relèvent de la liberté de l’amour plus que des préceptes” (1986: 65). Bajo el signo de la obediencia, la conversión se convierte en una *conversio morum*.

Junto con el aspecto monástico descrito, se puede percibir, desde el punto de vista histórico, el desarrollo gradual del modelo sacerdotal (Congar, 1974: 154), que anunciará cambios relevantes en la historia de la espiritualidad cristiana en el siglo XII. El vasto paisaje social y religioso de la época es creado por los clérigos de las catedrales y las escuelas de la ciudad y, en resumen, por las universidades. La inserción del hombre en el mundo y el nuevo método de predicación, en contraste con la estabilidad monástica, comenzaban a tener una base sólida. Chartres sería el símbolo de tal actualización y el monasterio ya no sería más la idealización de la Ciudad de Dios (Chenu, 1986: 239).³

La tarea principal del monje –la *lectio divina*– incluye la meditación, o más bien, una conquista progresiva de la interioridad con la perspectiva del autoconocimiento del alma para buscar a Dios por la fe; es decir, un *itinerarium mentis ad Deum*. El significado general del verbo *meditari* es pensar o reflexionar; por lo tanto, el término se correlaciona con *cogitare* y *considerare*, ambos utilizados con frecuencia por Anselmo. En su sentido práctico, pensar tiene como objetivo hacer, con la idea de prepararse y anticiparse. En el contexto del ambiente cristiano, *meditari* está en primer lugar y directamente relacionado con *lectio*.

pour les anciens, méditer c’est lire un texte et l’apprendre par cœur au sens plus fort de cette expression, c’est-à-dire avec tout son être, avec son corps, puisque la bouche le prononce, avec la mémoire qui le fixe, avec l’intelligence qui en comprend le sens, avec la volonté qui désire le mettre en pratique (Leclercq, 1990: 23).⁴

Anselmo contribuyó de manera consistente a la definición de un nuevo género literario de oraciones y meditaciones, visto en el prólogo de su libro homónimo, donde dice que fueron escritos para exhortar al espíritu del lector al amor y al temor de Dios (*ad excitanda [...] ad Dei amorem vel timorem*) y para examinarse a uno mismo (*ad suimet discussionem*) (Anselmo, *OM*, Prol.: 3.1-3). Estos dos factores convergen en el mismo punto: el autoexamen del cristiano dirigido a Dios para que el lector pueda alcanzar el sentimiento de amor (alegría y deleite). Además de este fin, el prefacio de *Oraciones y Meditaciones* provee el modo en que estas deben ser leídas. Dirigiéndose a los lectores,

³ En el caso del significado de *teología monástica*, más arriba, se debería subrayar que el momento significativo ocurrió en el siglo XIII, especialmente con San Bernardo. La herencia espiritual de la vida monástica fue confirmada por este doctor de lo divino (Leclercq, 1990: 181).

⁴ La *lectio* está presente durante toda la Edad Media y es una parte integral de los procedimientos de enseñanza en la universidad medieval. Sin embargo, debe hacerse la siguiente distinción: “La *lectio* scolastique tend vers la *quaestio* et la *disputatio*. On lui pose et on se pose, à son sujet, des problèmes: *quaeri solet*. La *lectio* monastique tend vers la *meditatio* et vers l’*oratio*. La première est orientée vers la science, le savoir; la seconde, vers la sagesse, le goût. Au monastère, la *lectio divina*, cette activité qui commence par la grammaire, aboutit à la componction, au désir eschatologique” (Leclercq, 1990: 72).

les indica que no deben leer desde el principio hasta el final, de una manera rápida, sino que debe elegirse la meditación más conveniente, para que se realice con total exigencia y cuidado. El orden de lectura debe ser elegido por el lector y no por cualquier necesidad interna del texto. Los lectores están invitados a participar en la actividad coparticipando en el proceso. Este es un factor muy importante, debido a su aspecto innovador dentro de la tradición medieval (Southern, 1966: 46-47; Ward, 1973A: 14).

Hay un breve comentario sobre la diferencia entre oración y meditación en la *Carta 10* enviada a Adelaida, la hija de Guillermo el Conquistador. En las meditaciones, el alma pecadora realiza un autoexamen que con frecuencia termina en un desprecio de sí misma. Por otro lado, la oración es una profunda convicción del corazón dirigida hacia un aumento en el amor (Anselmo, *Ep.10*, 113: 11-19). Sin ninguna duda, tales aspectos de una y otra pueden conservarse, aunque sabemos que entre ellas no existe un límite verdadero: “we find that distinction is not clear-cut: all his prayers have some sort of meditation, and vice versa” (Southern, 1966: 103). El mismo esfuerzo mental está presente en ambos procedimientos.

Desde Carlomagno, el modelo de oración comprendía *Florilegia* junto con los *Salmos* para ser leídos y meditados. El contenido de estos libros de oración era la Palabra Santa. Los cambios en los contenidos y las formas fueron introducidos por Anselmo. En el primer caso, Anselmo agregó un aspecto intelectual al factor espiritual de la oración, que es manifiesto en el esfuerzo mental para el examen y la comprensión de uno mismo. El cristiano acepta y comprende su estado pecaminoso y su distanciamiento de Dios. Las invocaciones y los lamentos refuerzan la distancia entre el hombre y Dios y, al mismo tiempo, manifiestan el deseo de alcanzar la fuente de la felicidad. Las miríadas de referencias bíblicas son básicas para la oración. Por otro lado, estrictamente hablando, la meditación es inicialmente una *lectio divina*, o más bien, la lectura y el estudio de los *Salmos* o cualquier otro texto de la Biblia. Como veremos más adelante, las oraciones meditativas de Anselmo se esfuerzan por profundizar en el alma interior, en un movimiento introspectivo del cual se deriva el reconocimiento de la pequeñez y la humillación del hombre. El estado emocional impulsa la inteligencia del hombre. De hecho, la oración al comienzo del *Proslogion* debe entenderse así. Las *Oraciones y Meditaciones* son la gran herencia de Anselmo en lo referido a actividades espirituales. El modelo literario es producto del retiro y la interioridad de este monje, con una enorme repercusión en la devoción durante la Edad Media.

Los nuevos contenidos de oración se proporcionan en un lenguaje que explora toda la riqueza lingüística del latín. Southern insiste en que Anselmo es un excelente y elegante latinista.⁵ La tensión experimentada por el hombre pecador (dolor y exilio) se expresa a través de recursos estilísticos cuidadosamente elegidos. El refinamiento de las palabras provoca al lector y llama la atención sobre lo que se dice. Por lo tanto, se logra el objetivo más alto. Dado que la oración meditativa es una actividad mental –todas y cada una de las *meditationes* es una *cogitatio*– es una conversión del corazón a raíz de la opción de vida monacal del monje. Lejos está esto de ser una oración entendida como expresión verbal de una solicitud, una súplica o una recepción estática de algo. La oración es aquí más bien una búsqueda ardiente y vigorosa. Incluso podemos atribuir a la oración anselmiana lo que Antoni dijo sobre Agustín: “prier ce n'est plus ‘parler’, c'est être devant pour vouloir et désirer, c'est un acte”

⁵ Anselmo logra un estilo claro, musical y epigramático cuando enfatiza la rima y la asonancia: “they (rhymes) are pointers to the meaning first, and adornments only by accident. The similarities of sound follow the construction of the sentence; the construction of the sentence follows the shape of the argument, and the shape of the argument reflects the balance of a universal order, which itself reflects the perfect symmetry of the whole creation. The rhymes and assonances in Anselm's earliest writings recreate in miniature the tensions of the universe: the tensions between Sin and Righteousness, creation and re-creation, debt and payment, justice and mercy, eternal misery and blessedness” (Southern, 1990: 74).

(Antoni, 1997: 97). El estilo literario propuesto por Anselmo tuvo un gran impacto en la espiritualidad cisterciense que San Bernardo supo extremadamente bien cómo explotar en toda su extensión (Ward, 1973B: 73).

Al dedicarse él mismo al ejercicio de las *meditationes*, la obra de Anselmo como monje puede ser percibida por los testigos que vivieron con el maestro en Bec y por aquellos que tuvieron acceso a sus primeros trabajos y a sus primeros pasos dentro del mundo espiritual, como Gilberto de Nogent y Eadmer, su biógrafo. La autobiografía del primero tiene varias páginas interesantes sobre los primeros contactos con el maestro y con el proceso de su formación. Una pista muy importante de Gilberto revela el conflicto de Anselmo –un *incentor*⁶ para enseñar la forma en que el hombre interior debe ser dirigido:

Qui cum in prioratu praelibati coenobii adhuc ageret, suae me cognitioni ascivit, et omnino puerulum, et in summa et aetatis et sensus teneritudine positum, qualiter interiore meum hominem agerem, qualiter super regimine corpusculi, rationis jura consulerem, multa me docere intentione proposuit (Guibertus, *De vita sua* I.17: 874C).

Más adelante, narra:

Is itaque tripartito aut quadripartito mentem modo distinguere docens, sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu commercia totius interni mysterii tractare (Guibertus, *De vita sua* I.17: 874D).⁷

Ante la nueva llegada al monasterio, Anselmo subraya que la búsqueda constante del cristiano es el cuidado para con el hombre interior, el alma, para que no regrese a los objetos básicos e inferiores del mundo exterior y reconozca la novedad que hay en su interior. Esta lección ya fue dada por Agustín. En sus conversaciones, el interés de Anselmo era la investigación de virtudes y vicios para que las primeras aumentaran y los segundos disminuyeran. Anselmo analiza el alma, y es una pista segura como punto de partida para sus meditaciones.

En su *Vita Anselmi*, Eadmer nos brinda un precioso y muy interesante perfil biográfico de Anselmo. Eadmer acentúa el papel de Anselmo como maestro durante sus primeros años en Bec, destacado por su dedicación a la meditación para contemplar la beatitud suprema [sanctis meditationibus insistebat; ex contemplatione summæ beatitudinis] (*Vita Anselmi* I.8: 15). La principal pista de su espiritualidad monástica se puede observar en sus consideraciones sobre el papel del monje, en sus recomendaciones al joven Lanzón sobre su admisión a Cluny. Dado que el monje es admitido en el ejército de Cristo, debe ser confirmado en las raíces del amor, como un árbol profundiza sus raíces en el suelo, para lograr la paz del espíritu, la constancia y la mansedumbre. Eadmer subraya que, en opinión de Anselmo, el monje debe hacer todo lo posible para despreciar al mundo y prestar toda su atención a todo lo relacionado con Dios (ibid., I.21).⁸ El monje debe vivir de acuerdo con la regla y la obediencia del abad, y no de acuerdo con sus propios deseos (Anselm, *Ep.* 38, 148: 12-13). La imagen que mejor caracteriza al monje es la del peregrino que aspira a encontrar algún día la patria celestial (Anselmo, *Ep.* 37, 145: 9-12). Sigue un análisis del papel de la meditación explicado en el *Proslogion* y en la *Tercera Meditación*.

⁶ En varias ocasiones, Anselmo se identifica como *incentor*, en el sentido de que inspira e instiga al conocimiento del alma a alcanzar la verdad del hombre interior.

⁷ El método tripartito distingue voluntad, memoria e inteligencia en el alma. Anselmo menciona cuatro aspectos: voluntad, deseo, razón e inteligencia.

⁸ Alessandro Ghisalberti comenta las cartas de Anselmo y no considera que un vuelo tal sea absoluto e indefectible: “si deve tuttavia far attenzione ai tratti peculiari con cui il nostro autore caratterizza impositivo la rinuncia monastica, ossia l'amore del regno e il desiderio di Dio [...] Anselmo vede nell'amore appassionato del monaco la sola condizione per poter prendere parte a questa scalata del regno” (1988: 348).

2. Las meditaciones de Anselmo

2.1. *Illic solus Deus intentio mea*

El escrito más conocido de Anselmo es el *Proslogion*. Dios y todo lo que creemos acerca de él es el núcleo de esta meditación, en la que converge todo esfuerzo de actividad racional. El *Proslogion* está estrechamente relacionado con el *Monologion*, no solo desde el punto de vista cronológico—solo transcurren dos años entre ellos—sino también con respecto al tema básico de este escrito: una reflexión sobre la esencia divina. La meditación en el *Proslogion*, que puede llamarse oración meditativa, tiene dos aspectos principales: 1) reconocimiento del estado del ser humano marcado por el pecado; 2) una exhortación a contemplar a Dios. Anselmo trata el último aspecto en el prefacio: “de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum” (*P proem.*, 93.21-94.1). La estructura de la oración meditativa se manifiesta en tres momentos distintos del *Proslogion*, a saber, en el capítulo inicial (c.1), en su reconsideración crítica (c.14-15) y en los capítulos finales (c.24-26).

Las dos pistas de la oración meditativa están en el primer capítulo de *Proslogion*, generalmente no comentado por muchos críticos, ya que no lo consideran asociado al argumento único.⁹ El contenido del capítulo se caracteriza por palabras que enfatizan el deseo explícito de Anselmo por exhortar al hombre a buscar a Dios: “Quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro” (*P I*: 97.9-10). Esta solicitud inicial marca el abismo infinito entre Dios y el hombre pobre,¹⁰ paradójicamente realizado por la idea de presencia/ausencia: “Si autem ubique es, cur non video praesentem? Sed certe habitas ‘luce[m] inaccessible[em]’. [...] quomodo accedam ad luce[m] inaccessible[em]?” (*P I*: 98.3-5). Además, se percibe la terrible condición del hombre caído, marcada por una “cruel desgracia”: desde la felicidad para la cual el hombre fue hecho, hasta la infelicidad. Son las marcas del dolor y la miseria humanos, que lo separan de Dios. Anselmo explota temas literarios con gran capacidad para reforzar la condición miserable y vil del suplicante y, al mismo tiempo, tratar de empujar al alma hacia la contemplación del Creador. Después de describir la situación y el deseo del hombre, Anselmo cierra el capítulo con una fuerte postura agustiniana: “Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. [...] Nam et hoc credo: quia ‘nisi credidero, non intelligam’”. (*P I*: 100.15-19).

La segunda oración meditativa se encuentra dentro de los capítulos centrales de la obra (14-15). El argumento es el siguiente: Anselmo detalla lo que se logró hasta ese momento. Señaló cómo la razón se refiere a Dios convenientemente como “alguien más allá de quien no hay nada más grande” (c.2); subraya que pensar con rectitud implica la necesidad de este pensamiento (c.3); la negación del necio puede explicarse a través de un cierto modo de pensar (c.4). La pregunta vuelve al alma, que, desde el principio, está motivada por buscar y desear un encuentro con Dios: “An invenisti, anima mea, quod quaerebas?” (*P XIV*: 111.8). La solicitud requiere comprensión a través de la visión: “Domine deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es, quam quod vidit, ut pure videat, quod desiderat” (*P XIV*: 111.22-24). Para el alma suplicante, el Dios oculto es trascendente

⁹ El argumento, desarrollado para mostrar que Dios es tal como creemos que es, se encuentra en los Capítulos 2-4, más conocidos que otros capítulos del mismo escrito. El argumento se llama “ontológico” y ha sido reconocido como tal por la tradición post-kantiana. Creo que ni el abandono de la oración inicial que precede al argumento ni su reducción a una mera consideración psicológica favorecen la comprensión total de sus escritos (Corbin, 1992: 135).

¹⁰ Anselmo emplea los términos *homuncio/homunculus* varias veces, seguidos del adjetivo que denota lo bajo y vil. Lo hace para admitir la debilidad y rezar por la misericordia.

y la fuente de toda verdad: “Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum [...] Quam ampla est illa veritas, in qua est omne quod verum est” (P XIV: 112.5-7). El *aliquid quo nihil maius cogitare* se convierte en *quidam maius* (algo mayor de lo que se puede concebir).

La felicidad que el hombre espera consiste en la presencia de la alegría plena. Es el tema, propuesto en los capítulos 24-26, que cierra el *Proslogion*. La idea de tal felicidad será la coronación del esfuerzo del ardiente deseo de unión con Dios, mencionado al comienzo de la meditación. Es el momento en que Anselmo toma en cuenta los bienes del cuerpo y del alma, existentes en la vida, y su respectiva referencia con la promesa futura. En un tratado como *Proslogion –De Deo Uno–*, es la primera referencia sobre un contenido dirigido directamente al hombre.

El estilo meditativo de este grupo de capítulos será subrayado por el esfuerzo del intelecto humano en su búsqueda de intelección. El movimiento argumentativo desarrollado por Anselmo está estructurado en un conjunto de conjeturas (*coniectationes*) sobre el bien concebido como supremo y único: “Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita quantum potes, quale et quantum sit illud bonum” (P XXIV: 117.25-26). Las conjeturas intentan aumentar la percepción de quien está más allá, de quien no es simplemente el mayor, en el sentido de *maius* proporcionado en el argumento único, sino que es *quiddam maius*. Si, por ejemplo, un bien singular específico es agradable, ¿cómo será el que abarca a todas las cosas buenas? Si la vida creada es buena, ¿cómo es crear vida? Esta es la estructura del razonamiento de Anselmo: *quale* y *quantum*, probablemente derivados de Aristóteles a través de Boecio, más la categoría de relación, constituyen la forma del razonamiento. Es notable que todos los verbos están en tiempo futuro e indican la dimensión escatológica de la meditación.

Sin embargo, cuando se tienen en cuenta las cualidades del cuerpo y del alma (el objetivo del c. 25), la discusión sobre el hombre y su futuro aparece más claramente y toma un giro ético. Que el hombre miserable, el hombre sin importancia (*hominicio*), siguiendo los términos del capítulo 1, no busque aquí el bien del cuerpo y del alma, sino solo en Dios: “qui hoc bono fruetur [...] Certe quidquid volet erit” (P XXV: 118.12-13). Lo que uno espera está más allá del hombre: “nunca han visto los ojos, ni han oído los oídos, nunca ha entrado en el corazón del hombre” (I Cor 2:9). Este versículo de Pablo es citado textualmente por Anselmo y es crucial para la interpretación del capítulo. Las cualidades del cuerpo (hecho de materia) son siete: belleza, fuerza, longevidad, saciedad, intoxicación, melodía y voluptuosidad. Cada una de las cualidades mencionadas anteriormente tiene la misma estructura ya dada de acuerdo con la categoría relación: aquellos que aman la belleza (del cuerpo) deben saber que hay algo más hermoso que el sol (Mt 13:43). Del mismo modo, en el caso de la melodía concebida por Anselmo: no hay nada como el coro de ángeles cantando al Señor.

Las cualidades del alma tienen su plenificación en Dios. También son siete, las primeras de las cuales se basan en el intelecto: sabiduría, amistad, armonía, poder, honores, seguridad y felicidad. La inteligencia y la voluntad son importantes para nuestro análisis. La sabiduría no es esa cualidad que el hombre puede lograr a través de sus propios esfuerzos. Es la sabiduría de Dios revelada al hombre. La armonía y el poder son básicos para la voluntad. La verdadera armonía significa que todos deben tener una sola voluntad, que no es otra que la voluntad de Dios. Es la fórmula que revisa los términos de los diálogos sobre el libre albedrío donde la verdadera voluntad se identifica como la voluntad de Dios.¹¹ Tal cercanía, tal identidad entre voluntades

11 En este diálogo de Anselmo, la verdadera voluntad del hombre se identifica con la voluntad de Dios en la medida en que uno quiere lo que Dios desea. Se puede decir con razón que es la sumisión a la voluntad de Dios lo que no implica sumisión servil.

también se manifiesta en el término *potestas*, otra cualidad del alma donde percibimos el sinónimo *voluntas-velle*. Anselmo dice: “Si potestas: omnipotentes erunt suae voluntatis ut deus suae. Nam sicut poterit deus quod volet per seipsum, ita poterunt illi quod volent per illum” (*P XXV*: 119.8-10).

El movimiento indica la plena felicidad que lleva al hombre hacia la plenitud de corazón, espíritu y alma. La oración meditativa que cierra el *Proslogion* manifiesta una voz que se dirige a Dios en términos de esperanza y felicidad: “Deus meus et dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animae meae, si hoc est gaudium de quo nobis dicis per filium tuum: ‘petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum’” (*P XXVI*: 120.23-25). Es la alegría de los bendecidos. El hombre siempre debe conocer y amar a Dios, son las peticiones al final de la oración; ya que no pueden recibirse plenamente en esta vida, el hombre debe progresar diariamente hasta alcanzar la plenitud total.

2.2. La tercera meditación: *Deus... creator et recreator meus*

La tercera meditación, llamada “Sobre la redención de la humanidad”, es un texto tardío dentro del contexto de *Oraciones y Meditaciones*. El tema está correlacionado con el de *Cur Deus Homo*, aunque la forma de su enfoque es muy diferente, ya que Anselmo no responde a los *infideles* que se oponen a la noción de un Dios salvador. Anselmo se dirige al cristiano para motivarlo en su interioridad como si fuera una especie de *compunctio cordis*, y demuestra las razones de la misión salvífica de Cristo. El vocabulario totalmente nuevo solicita el *affectus*, *cor*, *desiderium* y *gaudium* del cristiano.¹²

La meditación se estructura en dos premisas distintas: 1) una consideración sobre el alma cristiana cuando se pregunta sobre su verdadera condición o cuando se dirige a Dios; 2) las “razones” para la encarnación de Cristo. Sin embargo, se pueden detectar una introducción y una conclusión, que recuerdan los temas indicados en las dos secciones.

La primera parte proporciona la forma clásica de la oración meditativa de Anselmo: exhorta al *anima christiana* para que recuerde y reconsidere (*retractaret*) que fue salvada por Cristo. Su tema principal es que el cristiano volvería a la meditación y se deleitaría en su contemplación. El vocabulario recuerda al de la nutrición espiritual: saborear la bondad del Redentor... apreciar un sabor más dulce que la miel. En otras palabras, “mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo” (*OM*, Med. 3: 84.10-11).

El verbo *retractare* es el eje del análisis. De hecho, puede indicar la idea de una reanudación o recuerdo de algo, o de corregirlo o revisarlo. Quizás Anselmo no tiene como objetivo corregir o revisar *Cur Deus Homo*, que está directamente en primer plano en la meditación, sino demostrar al cristiano la grandeza del acto redentor. En realidad es una meditación que, como se mostró anteriormente, apunta a la alegría de la contemplación.¹³

Anselmo califica la obra redentora de Cristo como la expresión de la bondad y el amor, producto de una voluntad piadosa (*pia voluntas*) manifestada explícitamente, ya que ninguna necesidad obligó a Cristo a humillarse tanto: “sed omnis necessitas et impassibilitas eius subiacerit voluntati” (*OM*, Med. 3: 86.60-61). Lo que quiere debe ser necesariamente y lo que no quiere no puede ser posible.

¹² Una comparación interesante entre ambos escritos es ofrecida por Roques, 1970: 132-157. Siguiendo la misma línea de pensamiento está Schmitt, 1955: 125-138. Una interpretación cristológica ha sido hecha por Brianesco, 1981-1982; y 1984. Para un enfoque histórico y teológico de la Redención, ver: Carpin, 2000: 75-156.

¹³ El par *contemplare/contemplatio* no se encuentra solo en *Proslogion*, como hemos visto anteriormente. Aparece en la recomendación de Urbano II cuando se toma en consideración toda la obra del Padre y los Doctores de la Iglesia: *in veritatis contemplatione* (*CDH* 39:6, 40:1); también en los términos de la *Oratio 2* (*oratio Christi*): “spero tui adventus solam consolationem, ardeo tui vultus gloriosam contemplationem” (*OM*, 7: 37-38). Contemplar la verdad, incluso parcialmente, es un signo de alegría, como también se indica al final del *Proslogion*.

Para Anselmo, el problema, subrayado en esta meditación, desarrollado en gran medida en *Cur Deus Homo*, es el hecho de que la naturaleza humana debió ser reconciliada pero, al mismo tiempo, era incapaz de apaciguar a Dios. Así es como la bondad de Dios (*bonitas Dei*) viene al rescate de la Humanidad: el Hijo asume la naturaleza humana en su misma persona y este Hombre, subraya Anselmo, ofreció su vida libremente por el honor de su Padre (Anselmo, *CDH* II.14).

Los términos de Anselmo para describir la obra divina son básicos para la construcción de un vocabulario moral: Cristo no sufrió por una necesidad sino por su propio libre albedrío –bondad espontánea– y, debido al honor de Dios, cargó con la mala voluntad. La voluntad divina es buena, espontánea y obediente, sin coerción ni prohibición. Ambos términos permanecen juntos, sin contradicción. Anselmo convierte así el ejemplo anterior en un modelo del libre albedrío de la humanidad: “est enim perfecta et liberrima humanae naturae oboedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati dei subdit, et cum acceptam bonam voluntatem sine omni exactione spontanea libertate opere perficit” (*OM*, Med. 3: 88.118-121).

Estos son en realidad los grandes motivos de los cuales el alma cristiana debería ser consciente. Los términos de Anselmo, distribuidos económicamente, indican la gran tensión en los ítems opuestos: “captivas eras, sed hoc modo es redempta. Ancilla eras, et sic es liberata. Sic es exul reducta, perdita restituta, et mortua resuscitata” (*OM*, Med. 3: 88.129-131). La figura del hombre pequeño surge en la impactante descripción de su postura como pecador: yacía en la oscuridad, un gran peso lo agobiaba y sus gritos se transformaron en una pesada carga. Esta es la razón de las advertencias: “Expavesce memorando, contremisce cogitando” (*OM*, Med. 3: 89.157-158). Es por eso que la mísera Humanidad debería examinar su deuda con el Redentor, considerar lo que Él hizo, pensar en lo divino y mirar fijamente a su Salvador.

A medida que el alma se vuelve hacia sí misma, se dirige en oración al Creador: “O bone, O Domine Christe”. Son palabras que reconocen la grandeza de la obra de la Redención y se espera que lleguen a “oídos” de Dios. Cristo no solo quitó el pecado del mundo en el que nació la humanidad, sino que cambió al hombre. El hombre estaba enfermo y Cristo lo levantó y lo puso de pie. La *Oratio* 14 expresa muy bien tal cambio: “Vult, domine, vult ad deum et ad te anima mea erigere faciem suam, et plumbeo pondere curvata gravatur” (57.78-80). Finalmente, deja que el alma cristiana se dé cuenta de todas estas “razones” y que el Hombre interior piense estas palabras de salvación.

Hemos visto en *Proslogion* y en *Orationes et Meditationes* que la oración meditativa es un camino que lleva al Hombre hacia la verdad divina, aunque en este momento todavía es parcial. La palabra divina será asimilada (cerca de *ruminatio*), pesada y medida por el monje en su retiro para alcanzar su significado completo expresado en la *ratio Dei*. De hecho, *excitatio mentis* y *compunctio cordis* son dos instancias dentro del mismo proceso. Es por el reconocimiento de la dignidad de la criatura humana que la condición de pequeñez y humillación, causada por el pecado, es intolerable para el monje benedictino de Bec.

Bibliografía

Fuentes

- » Eadmerus (1962). *Vita Sancti Anselmi*. En: Ed. y trad. Southern, R. W. *The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury by Eadmer*. Edimburgo: Th. Nelson and Sons.
- » Guibertus de Novigento (1853). *De vita sua*. Ed. Migne, J.-P. París. (PL 156).
- » S. Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus (1946). *Proslogion*. En: Ed. Schmitt, F. S. *Opera omnia* I. Edimburgo: Th. Nelson and Sons (reimpr. anast. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 19842, vol. 1).
- » S. Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus (1946). *Cur Deus homo*. En: Ed. Schmitt, F. S. *Opera omnia* II. Edimburgo: Th. Nelson and Sons (reimpr. anast. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 19842, vol. 1).
- » S. Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus (1946). *Orationes sive meditationes. Epistolarum liber primus*. En: Ed. Schmitt, F. S. *Opera omnia* III. Edimburgo: Th. Nelson and Sons (reimpr. anast. Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 19842, vol. 2).

Bibliografía complementaria

- » Antoni, G. (1997). *La prière chez Saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du verbe*. París: Vrin.
- » Bestul, T. H. (1983). "St Anselm, the Monastic Community at Canterbury, and Devotional Writing in Late Anglo-Saxon England". En: Evans, G. R. (ed.). *Anselm Studies: An occasional Journal* (vol. 1). Nueva York: Kraus International Publications, 185-198.
- » Briancesco, E. (1981). "Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo: ensayo de lectura estructural del '*Cur Deus homo*'. 1ra parte", *Stromata* 37.1/2, 3-18.
- » Briancesco, E. (1982). "Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo: ensayo de lectura estructural del '*Cur Deus homo*'. 2da parte", *Stromata* 38.3/4, 283-315.
- » Briancesco, E. (1984). "Le portrait du Christ dans le *Cur Deus homo*. Herméneutique et démythologisation". En: Foreville, R. (dir.). *Les mutations socio-culturelles au tournant des 11e - 12e siècles*. París: CNRS, 631-646. (*Spicilegium Beccense* II).
- » Carpin, A. (2000). *La redenzione in Origine, S. Anselmo e S. Tommaso*. Bolonia: Studio domenicano.
- » Chenu, M.-D. (19863). *La théologie au XIIe siècle*. París: Vrin.
- » Congar, Y. (1974). "Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198)". En: Idem (ed.). *Études de civilisation médiévale (IXe - XIIe siècles). Mélanges offerts à E.R. Labande*. Poitiers: SESCM, 153-160.
- » Corbin, M. (1992). *Prière et raison de la foi. Introduction à l'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry*. París: Cerf.
- » Ghisalberti, A. (1988). "*Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater*. l'epistolario beccense di Anselmo d'Aosta", *La Scuola cattolica* 116, 339-355.

- » Gilson, E. (1930). *La théologie mystique de S. Bernard*. París: Vrin.
- » Leclercq, D. J. (1990). *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. París: Cerf.
- » Roques, R. (1970). "Structure et caractères de la prière anselmienne". En: Kohlenberger, H. K. (ed.). *Sola Ratione* (Anselm-Studien für Pater Fr. S. Schmitt OSB). Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 119-187.
- » Schmitt, F. S. (1955). "La *Meditatio redemptionis humanae* di S. Anselmo in relazione al *Cur Deus homo*", *Benedictina* 9, 197-213.
- » Southern, R. W. (1990). *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Southern, R. W. (1966). *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought: 1059-1130*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Ward, B. (1973A). *Anselm of Canterbury: A Monastic Scholar*. Oxford: SLG Press (*Fairacres publications* 62).
- » Ward, B. (1973B). "The Place of St. Anselm in the Development of Christian Prayer", *Cistercian studies* 8.1, 72-81.
- » Wilmart, A. (1932). *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin. Études d'histoire littéraire*. París: Bloud et Gay.

