

# CARITATIS PACE ET AMORE VERITATIS: LA EXPERIENCIA DE DIOS EN EL EPISTOLARIO DE SAN ANSELMO<sup>2</sup>

## Introducción

El interés de los medievalistas por las cartas de san Anselmo se ha incrementado en los últimos años. La extensa correspondencia anselmiana, poco estudiada hasta ahora, se ha revelado como una nueva fuente de información para conocer mejor la personalidad y espiritualidad del autor y el contexto histórico, social y eclesial del medioevo. El objetivo de nuestro estudio se sitúa en esta fase de nuevas profundizaciones. El reciente volumen de las Cartas 1 – 147, que presenta el texto crítico latino del padre Schmitt con una traducción francesa<sup>3</sup> y una breve introducción de Kohlenberger, nos brinda la ocasión para la redacción del presente artículo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Nacido en Tudela, Navarra, en 1965, es monje benedictino y sacerdote. Obtuvo la licenciatura en filosofía (Pamplona 1995), y consiguió el Doctorado en Teología Monástica en 2002, por el Pontificio Ateneo San Anselmo, Roma, donde actualmente es Decano de Filosofía y profesor de Teología Monástica e Historia de la Teología. Es Consultor teólogo de la Congregación para las Causas de los Santos desde el 2004. También enseña en la Pontificia Universidad Gregoriana.

<sup>2</sup> Traducción del original en italiano realizada por el Hno. José Marcilla, osb, Abadía de San Benito, Luján, Buenos Aires, Argentina.

<sup>3</sup> ANSELME DE CANTORBERY, *Lettres 1 à 147 (Priorat et abbatat au Bec)*, introducción de H. Kohlenberger, traducción y notas de H. Rochais, Cerf, Paris 2004 (L'œuvre d'Anselme de Cantorbery 6).

<sup>4</sup> Esta traducción francesa se agrega a las ya existentes en italiano, en inglés y, parcialmente, en castellano: ANSELMO D'AOSTA, *Lettere, vol. 1: Priore e abate del Bec*, introducción de G. PICASSO, I. BIFFI y R. W. SOUTHERN, traducción de A. GRANATA, notas de C. MARABELLI, Jaca Book, Milano 1988; *vol. 2,1: Arcivescovo di Canterbury*, eds. I. BIFFI – C. MARABELLI, Milano 1990; *vol. 2,2: Arcivescovo di Canterbury*, eds. I. BIFFI – C.



En las siguientes páginas nos proponemos hacer una lectura del epistolario, a través de la diversidad de los destinatarios del monje teólogo, para aclarar algunas de las concepciones y experiencias teológico-espirituales más relevantes que plantean una forma concreta de la relación existente entre el hombre y Dios, y que pueden tener, en nuestra opinión, una actualidad muy significativa para el cristiano de hoy, en cuanto configura procesos cifrados, fragmentados y personalizados de una entera enseñanza espiritual. El título desea expresar la genialidad de un Anselmo que no separa teología y espiritualidad, pensamiento y vida, *amore veritatis et caritatis pace*, como él mismo lo expresa en la carta 83, para lograr así, en la *sabiduría* y en la *amistad*, dos claves de interpretación que contienen todo el camino interior de la vida cristiana, desde una perspectiva de sentido global y grandioso que él percibe ante el misterio de Dios, revelado al hombre en la Palabra y en la historia. A estas dos claves mencionadas añadimos una tercera, para articular nuestro estudio en tres partes temáticas en torno a la sabiduría, la amistad y la experiencia espiritual.

Sin lugar a dudas, un epistolario forma parte de una autobiografía. La personalidad de Anselmo podría ser más conocida a nivel histórico con un estudio detallado de sus cartas y de las relaciones establecidas por medio de ellas. Entre los corresponsales más notables a nivel intelectual se distingue el nombre de Lanfranco, a quien Anselmo dedica dieciséis cartas. Cuando Anselmo llegó al monasterio de Bec en 1059, el prior Lanfranco era ya un reconocido maestro, dedicado a la lucha contra las teorías eucarísticas de Berengario. Anselmo desde el primer momento quedó fascinado con la personalidad y nivel cultural de Lanfranco. Poco después, tomó la decisión de hacerse monje en el monasterio de Bec. El biógrafo Eadmero nos relata que desde entonces Anselmo se dedicó día y noche al estudio<sup>5</sup>, observación hiperbólica que nos muestra el decidido interés de Anselmo por el saber. En el año 1063 Lanfranco fue elegido abad de Caen y Anselmo le sucedió como prior en Bec. Las 147 cartas reunidas en el volumen indicado, y que serán el objeto principal del presente estudio, comprenden el período de la vida de Anselmo transcurri-

---

MARABELLI, Milano 1993. *The Letters of Saint Anselm of Canterbury*, ed. W. FRÖHLICH, Cistercian Studies 96, 97, 142, vol. I: *Letters 1-147*, Kalamazoo, Michigan 1990; vol. II: *Letters 148-309*; Kalamazoo, Michigan 1993; vol. III: *Letters 310-475*, Kalamazoo, Michigan 1994. *Cartas de San Anselmo* (sólo 143), en *Obras completas de San Anselmo*, ed. J. ALAMEDA, vol. II, BAC 100, Madrid 1953, 444-799. Citamos la edición italiana con la sigla AL.

<sup>5</sup> «Di giorno e di notte si dedicava agli studi», EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di Sant'Anselmo* 1, 5, ed. S. GAVINELLI, Milano 1986, p. 39. Cf. GIOVANNI DI SALISBURY, *Vita di Anselmo d'Aosta*, ed. I. Biffi, Milano 1989.

dos como prior y como abad entre los años 1063 –1093. La colección epistolar está formada principalmente por la tradición manuscrita de Canterbury y de Bec.

Una cuestión se ha planteado entre los autores sobre el origen e intenciones de la redacción y publicación del epistolario: ¿Tiene el epistolario un carácter literario natural, inteligente, simple y sincero por parte de Anselmo, como sostienen Schmitt y Southern, o respondería, por el contrario, a una búsqueda personal del propio interés, del deseo de propaganda política o, incluso, de una refinada astucia, como han sugerido Fröhlich y Vaughn?<sup>6</sup> Es difícil juzgar la intención original de un autor, sobre todo cuando no nos ha llegado toda la información necesaria para formular este tipo de valoraciones. En nuestra opinión, el cuadro general de la vida de Anselmo y el contenido de las cartas se orientan insistentemente a mostrar una enseñanza sincera y coherente, que deja ver en Anselmo una personalidad recta (muy recta) y honesta como escritor, aunque, no se puede ignorar que el carácter literario del género epistolar en la edad media bien podría ocultar un cierto enigma o misterio sobre cuestiones que seguramente permanecerían desconocidas para siempre. No obstante, si el epistolario hubiera tenido motivaciones de propaganda política o búsqueda de prestigio personal, se nos presenta una pregunta ineludible: ¿Cómo se explica la compacta coherencia existente entre el contenido de las cartas, centrado en una enseñanza espiritual y moral constante, y la propia vida llena de decisiones a favor de una estricta justicia que le costaron dos exilios, la pérdida de los bienes, ataques a su prestigio por parte del rey, de la corte e incluso de los obispos? ¿Por qué no se ahorró estos fuertes sufrimientos y amarguras en su vida, tomando decisiones más propicias, menos limpias moralmente, pero convenientes a las circunstancias políticas y económicas de su clase social? Por consiguiente, es necesario tener en cuenta el contexto global de su vida, que transcurrió en una decisión consciente y constante de rectitud ante Dios, como valor supremo, y en consonancia con la enseñanza que él transmitía a los demás a través de sus cartas. De acuerdo con sus biógrafos, su vida fue una confirmación, sufrida pero fiel, del ideal de justicia que revela el contenido de las cartas y de otras obras. En el fondo, vivió lo que predicó, a pesar de los ingentes sufrimientos que le sobrevinieron al tomar decisiones justas, según la voluntad de Dios, y, por consiguiente, al vivir radicalmente lo que escribió libremente en sus cartas.

<sup>6</sup> Cf. R. W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Milano 1998. S. N. VAUGHN, *St. Anselm and the Handmaidens of God: A Study of Anselm's Correspondence with Women*, Turnhout 2002. I. BIFFI, «Anselmo dal Bec a Canterbury: l'itinerario di un discernimento», *La Scuola Cattolica* 116 (1988) 306-338, aquí 312.

## Anselmo, Lanfranco y las cartas de la sabiduría

El epistolario comienza cuando Lanfranco fue elegido arzobispo de Canterbury en el año 1070; esta circunstancia estimuló a Anselmo a establecer una comunicación epistolar con su maestro y con los monjes que acompañaron a Lanfranco a la nueva sede. La primera carta es en efecto una felicitación a su venerado maestro Lanfranco, por la promoción a la sede primada inglesa. Sin embargo, la descripción que hace Lanfranco de la situación en Inglaterra está impregnada de angustia y aflicción: “Ya que esta tierra en la que vivimos, es continuamente sacudida por graves tribulaciones, y manchada por tantos adulterios y otras concupiscencias; y entre los miembros de esta sociedad quedan pocos que quieran preocuparse por la salvación de sus almas o deseen al menos escuchar la doctrina salvadora para acercarse a Dios”<sup>7</sup>. Por aquel entonces, ocurrió también el caso del monje rebelde Osborne que llegará a ser maestro de coro<sup>8</sup>.

Sobre el *Monologion* en concreto se trata en las cartas 72 y 77 con fechas de los años 1076-1077. Anselmo envió a Lanfranco el *Monologion* para recibir su opinión<sup>9</sup>, pero la respuesta de Lanfranco, al parecer, fue muy crítica, debido a la audacia intelectual de Anselmo. En su respuesta, Anselmo se dirige a su maestro con respeto y defiende el carácter tradicional de su pensamiento, según lo que leemos en la carta 77: “Mi intención ha sido no afirmar nada que no esté... en las palabras canónicas o en san Agustín... en su libro *De Trinitate*”<sup>10</sup>. La veneración por Lanfranco como padre y maestro, por parte de Anselmo, permaneció intacta, a pesar de la disidencia de ideas en el asunto del *Monologion*, como lo podemos deducir de las expresiones que leemos al principio de la misma carta: “A su señor y padre, digno de ser amado y reverenciado por los hijos de la Iglesia Católica, Arzobispo Lanfranco: vuestro hermano Anselmo, siervo por sumisión, hijo por afecto y discípulo por formación, en el mejor modo que puede”<sup>11</sup>. De hecho, habían surgido entre ellos algunas divergencias intelectuales respecto a la cuestión del método teológico, debido a la impostación decididamente racional del *Monologion*. Lanfranco en su

<sup>7</sup> Ep. 30 Da Lanfranco, AL 1, p. 169. Cf. M. GIBSON, *Lanfranco*, Milano 1989. A. R. PEDRIZETTI, «Letters of Saint Anselm and Archbishop Lanfranco», *American Benedictine Review* 12 (1961) 430-460.

<sup>8</sup> Ep. 39, A Lanfranco, AL 1, p. 191.

<sup>9</sup> “El Opúsculo enviado por mí para vuestro paterno examen”, Ep. 72, a Lanfranco, AL 1, p. 261.

<sup>10</sup> Ep. 77, A Lanfranco, AL 1, p. 273.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 271.

libro *Liber de corpore et sanguine Domini*, tomó posición contra Berengario, utilizando los textos sagrados, las *auctoritates*, y no los argumentos de la dialéctica, que juzgaba dignos de censura, pues habían conducido a Berengario a errores doctrinales. Anselmo de acuerdo a la petición que le habían hecho sus “discípulos”, describe en el prólogo del *Monologion* el método que usará en su discurso sobre Dios: *sola ratione persuadere*, que no significa que buscase novedades doctrinales, sino sólo seguir la vía del desarrollo racional de la verdad de fe transmitida por la Escritura y por la Tradición. Por consiguiente, su novedad no estaba en el contenido, sino en el método argumentativo que tendía a abrir nuevos espacios de comprensión en las verdades de fe<sup>12</sup>. Era previsible la prudencia de Lanfranco respecto al método adoptado por Anselmo, vista la experiencia anterior con Berengario; no obstante, en el caso de Anselmo el método racional no había comportado errores respecto a la teología tradicional precedente.

Durante el abadiato de Anselmo en Bec, el arzobispo Lanfranco en todo momento y con varios gestos expresó su generosidad con su antiguo cenobio, cuando éste pasó por momentos de dificultad e incertidumbre económica, viviendo incluso momentos de penuria y pobreza. De hecho, en las cartas 89 y 90, escritas en torno al 1080, se habla de la indigencia de la comunidad y de la espléndida ayuda del arzobispo, al cual agradeció el abad su benignidad «grande y frecuente»<sup>13</sup>. Esta situación influirá más tarde en Anselmo para favorecer el nombramiento seguro de abades y obispos en Inglaterra, como medio para garantizar suficientemente la libertad de los monasterios en el contexto socio-eclesial de su tiempo.

En la carta 83, dirigida al abad Rainaldo, se muestra la prudencia de Anselmo en la difusión del *Monologion* entre gente que no podría entenderlo, y aclara cómo él, siguiendo los pasos de san Agustín, ha explicado las personas y la sustancia de Dios, aunque a causa de la falta de un término adecuado para exponer el significado de la Trinidad (*ratione ob indigentiam nominis proprie significantis*), los latinos hablan de tres personas y una sustancia, mientras que los griegos confiesan tres sustancias en una persona. Al final, Anselmo invoca “la paz de la caridad y el amor de la verdad”<sup>14</sup>, en un

<sup>12</sup> Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, ed. I. Sciuto, Milano 1995, I, p. 48. A. GHISALBERTI, “Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater: l'epistolario beccense di Anselmo d'Aosta”, *La Scuola Cattolica* 116 (1988) 339-355. P. GILBERT, “Alcuni aspetti delle lettere di Sant'Anselmo”, *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 609-632.

<sup>13</sup> *Ep.* 90, AL 1, p. 301.

<sup>14</sup> *Latinos dicere tres personas credendas in una substantia, Graecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri... Caritatis pace et amore veritatis*», *Ep.* 83, AL 1, p. 287.

equilibrio que intenta armonizar la búsqueda intelectual y amorosa de la verdad en el ámbito humano y espiritual, correspondiéndole como condición de vida: la paz, y de diálogo comunitario: la caridad, verificándose así la experiencia del encuentro auténtico de verdad y caridad.

El arzobispo Hugo de Lyon pidió a Anselmo el *Monologion* y el *Proslogion*, y, según las cartas 100 y 109, le fueron enviados, comunicándole Anselmo las modificaciones que hizo en los títulos. El *Monologium de ratione fidei*, se titulará simplemente *Monologion*, y el *Alloquium* se convertirá en el *Proslogion*<sup>15</sup>. A esta última obra alude en la carta 112, en la que recomienda al eremita Hugo la lectura del último capítulo, sobre la alegría perfecta<sup>16</sup>.

Las cartas 128, 129 y 136 están dedicadas a la controversia sobre la doctrina de Roscelino. Éste sostenía que las tres personas divinas son tres realidades, porque si las pensáramos como una sola realidad se debería afirmar que el Padre y el Espíritu Santo se habrían encarnado junto al Hijo. Para aclarar la cuestión de la encarnación, de las personas, de la realidad y de las relaciones trinitarias, Anselmo preparará otra obra que llamará *Epistola de Incarnatione Verbi*, un escrito también relevante para entender con precisión el sentido que tiene en Anselmo la *disputatio* y la *ratio* en un proceso de inteligencia de la fe, que no es percibido por él como separado del amor (*amando*), de la humildad (*vivendo humiliter*) y de la adoración (*venerandum*)<sup>17</sup>. Esta perspectiva, que brota de la experiencia monástica de Anselmo bajo la guía de la Regla de san Benito, de los escritos de Agustín y de Gregorio Magno, revela un método teológico sapiencial en el que el ejercicio de la racionalidad, determinante para Anselmo en la comprensión de la fe, no puede separarse de la vida del amor, de la humildad y de la oración, si se quiere alcanzar un conocimiento real de Dios. De este modo, la búsqueda intelectual en san Anselmo reviste el carácter de una razón sapiencial, en un proceso que involucra al hombre en su totalidad y hace confluir inteligencia y experiencia, como fue lo propio en la tradición patristico-monástica.

Una concepción similar encontramos en la carta 136 a Fulcón,

<sup>15</sup> Cf. *Ep.* 109, AL 1, p. 339.

<sup>16</sup> *Proslogion appellatur, ubi de pleno gaudio tractavi*, *Ep.* 112, AL 1, p. 344.

<sup>17</sup> *Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immitat cornua ad ventilandum, sed submitat caput ad venerandum*, *Epist. De incarnatione Verbi*, I, *S. Anselmi Opera Omnia*, ed. F. S. SCHMITT, Roma 1940, vol. II, pp. 6-7. Cf. J. B. RAMÍREZ, *El discurso cristológico de la "Epistola de Incarnatione Verbi" de San Anselmo. Una lectura hermenéutica-estructural*, Lateranense, Roma 2004.

obispo de Beauvais, que trata algunos problemas sobre la formulación de la fe católica. Al final de esta carta expone, en síntesis, una consideración sobre el método teológico como relación entre fe, inteligencia y veneración: “A los otros (los impíos) se les debe demostrar por vía racional la irracionalidad de su desprecio por nosotros. En realidad, el cristiano debe llegar a comprender por medio de la fe, y no simplemente acercarse a la fe a través de una comprensión de tipo intelectual, dado que si no alcanzara a comprender, provocaría el abandono de la fe. Al contrario, cuando puede alcanzar una comprensión de la fe por vía del intelecto, se alegra de ello; pero cuando no lo consigue, inclínese ante aquella Verdad que no alcanza a entender”<sup>18</sup>.

Los textos que acabamos de citar iluminan la actitud intelectual de Anselmo y ponen de relieve el sentido general de su concepción de la teología y del método teológico que son considerados legítimamente muy racionales, pero que en realidad, diríamos hoy, revelan una convergencia de teología y espiritualidad, que en él son inseparables. Fe, inteligencia de la fe, veneración, tienen una relación inclusiva, precisa y diferenciada. En la reflexión deja hipotéticamente de lado la Escritura y la Tradición, no por poner en duda los contenidos de la fe, sino para buscar, en su modo metodológico de argumentar, las razones (*necessariae*) de comprensión lógica de la verdad. San Anselmo parte desde una experiencia vital de fe y termina en ella, haciendo dicha experiencia más luminosa y cercana a los hombres por la comprensión a través de la inteligencia, pero en su discurso argumentativo intermedio se vale de instrumentos exclusivamente racionales.

Las cartas 174 y 209 transmiten el afecto de Anselmo hacia su amigo y asistente Bosón, el interlocutor en el *Cur Deus homo*<sup>19</sup>, bajo el fondo de una estrecha relación entre conocimiento, conciencia y amor.

Mauricio fue uno de los amigos al que Anselmo consideraba “señor por sus méritos, hermano por la fe, hijo por la ansiosa preocupación”, “amado más que ningún otro, y que le amaba más que a cualquier otro”<sup>20</sup>, y al que dedicó además nueve cartas. Él había viajado con Lanfranco a Inglaterra y sufría a menudo de dolor de cabeza, por lo que

<sup>18</sup> *Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest veneratur*, Ep. 136, AL 1, p. 401.

<sup>19</sup> Cf. E. LÓPEZ, “Conoscenza di Dio e delle anime nelle Lettere di sant’Anselmo a Bosone (Lettere 174 e 209)”, *La Scala* 59 (2005) 97-105; 145-151; 195-200; 245-252; 318-323. A. SIMÓN, “Teología, razón y contemplación. El *Cur Deus Homo* de San Anselmo en una obra reciente”, *Revista Española de Teología* 65 (2005) 281-288. A. HUBERT, “El enigma del hombre según Anselmo de Canterbury”, *Teología y vida* 55 (2004) 494-530.

<sup>20</sup> Ep. 32, AL 1, p. 175.

Anselmo le recomendaba vivamente al médico Alberto, como leemos en las cartas 32, 33 y 34. En la carta 42 es llamado también *fratri et filio carissimo suo*<sup>21</sup>, expresión usada por única vez por Anselmo. Además de los consejos llenos de afecto, le habla sobre el estudio y los libros, citando en concreto la regla de san Dunstan y el *De temporibus* de san Beda. Asimismo, en las cartas 43 y 60 se alude al *De Aphorismo* de Hipócrates y en la carta 64 a Virgilio; en la carta 74, le comunica que ha enviado el *Monologion* a Lanfranco; en la 97 trata en cambio sobre el mal, un tema que desarrollará en *De casu diaboli*: Si el mal es nada, ¿qué significa el nombre de mal? ¿Nada o alguna cosa? ¿No hay en ello una contradicción? Concluye diciendo que “mal” y “nada” significan alguna cosa, y que aquello que significan es algo, no según la realidad, sino según la forma del lenguaje<sup>22</sup>.

Estas cartas revelan el amor de Anselmo por la sabiduría, tomada en el sentido amplio de un empeño intelectual y cultural como elementos integrantes de la vida monástica, de la formación de la persona y de la responsabilidad del hombre ante el misterio de Dios<sup>23</sup>. En la redacción de las cartas se puede apreciar al monje y al abad que escribe, al mismo tiempo y en el mismo ámbito de la vida monástica, obras de gran densidad intelectual sobre Dios y sobre el hombre, sobre el bien y el mal, sobre la verdad y la libertad, en el contexto de la cosmovisión cristiana alto-medieval. Anselmo se muestra en las cartas sobre todo como un maestro en la guía espiritual de las almas y, a la vez, se distingue como un guía del pensamiento, de la teología y de la filosofía, configurado en una comunidad monástica más que en el trabajo de escuela, con sus interlocutores monjes que viven al unísono una experiencia sapiencial de búsqueda de Dios y que se preguntan sobre las razones del misterio de la fe, sin perder de vista el ideal de vida monástica vivida en la rectitud, en el gozo y en la santidad. De este modo, la inteligencia se convierte en un lugar de la presencia de Dios y en una experiencia de la manifestación divina en el hombre. La inteligencia pertenece al mundo interior del alma que guía la voluntad hacia la verdad. La inteligencia es una experiencia de Dios en cuanto capacidad de la mente para alcanzar la verdad en la rectitud, para abrir la vía de percepción y comprensión del misterio de Dios en la fe y en la vida.

<sup>21</sup> AL 1, p. 195.

<sup>22</sup> Cf. AL 1, pp. 313-317. ANSELMO D'AOSTA, *La caduta del diavolo*, eds. E. GIACOBBE – G. MARCHETTI, Milano 2006. F. BERTINI, “Aspetti letterari nell'opera di Anselmo: le citazioni dei classici latini nelle Epistole”, *Rivista di Storia della Filosofia* 48 (1993) 457-465.

<sup>23</sup> Cf. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 2002. I. BIFFI, *Protagonisti del medioevo*, Milano 1996.

Resulta lógico por consiguiente, que en las cartas se encuentren referencias a la exigente aplicación al estudio y al saber, y a los soportes instrumentales de éstos, como eran los libros, la copia de códices, el envío y el intercambio de obras patrísticas y litúrgicas, etc. Anselmo no es precisamente un maestro de escuela que escribe para enseñar, más bien es un monje que piensa y que indaga haciéndose preguntas, y que articula las respuestas con lógica, en un ámbito de libre búsqueda de Dios, característica que ha hecho de él una de las figuras monásticas medievales más estimulantes en la historia del pensamiento. Muchas de sus obras han sido escritas en forma de diálogo entre maestro y discípulo, hecho que nos remite a un estilo de conversación oral más que de controversias entre argumentadores opuestos, redactados en el escritorio de un estudio. Anselmo intenta profundizar al máximo la racionalidad interna, la coherencia lógica, la inteligencia de la verdad divina y del actuar humano, lejos ciertamente de una superficialidad sin compromiso. En las cartas a Lanfranco aparece claramente cómo Anselmo somete su obra a la crítica de su antiguo maestro, demostrando así, no sólo veneración, sino además rigor, diálogo y confrontación crítica, como condición indispensable para la búsqueda inteligente de la verdad. No tiene miedo a la creación de una vía de pensamiento libre e independiente. Siguiendo los pasos de Agustín, toma como guía de comprensión la *sola ratione*, como declarará en el *Monologion*, sin prescindir, sin embargo, del respeto debido a las fuentes de la revelación, a la Escritura y a los Padres. Después de las diferencias con Lanfranco en lo referente al método, la obra concebida en el círculo de la comunidad de monjes será difundida en el ámbito público. En la biografía de Anselmo, Eadmero mismo ilustrará algunos aspectos de su personalidad intelectual, como signo de identidad del santo monje en su búsqueda y experiencia de Dios<sup>24</sup>.

### Las cartas de la amistad

El amor de amistad en sus diversas expresiones es un argumento muy frecuente en las cartas. ¿Qué es el amor, y en concreto, la amistad y la dilección, para Anselmo? ¿Se puede considerar un lugar de la experiencia de Dios, o incluso “el lugar” de esa experiencia? ¿Es la amistad un elemento fundamental de la vida cristiana y monástica, o es un componente secundario? De hecho, muchas de las cartas anselmianas son dedicadas a las diversas relaciones de amistad y fraternidad que se cultivaban en los

<sup>24</sup> EADMERO, *Vita di Sant'Anselmo*, 57-61.

monasterios. El tema recibe una importancia del todo particular en estos escritos y, al decir de algunos estudiosos, el modo como es afrontado resulta original respecto a la precedente tradición literaria cristiana sobre el argumento<sup>25</sup>. Anselmo hablará de *verus amor*, *vera caritas*, *vera dilectio*, *vera amicitia*, *amicus verus* para recalcar cómo la verdad es la clave de comprensión de su concepción del amor y de la amistad entre los monjes. Dios mismo será llamado amigo. Es necesario tener presente que, sobre este tema, el concepto de verdad en Anselmo incluye la rectitud de la voluntad para cumplir libremente la voluntad de Dios, según cuanto escribió en su obra *De veritate*. Posteriormente el cisterciense Aelredo dedicará una obra monográfica a la amistad espiritual.

Examinemos algunas cartas significativas sobre el argumento. En el círculo de amigos de Anselmo figura Gondulfo, el cual, después de una peregrinación a Jerusalén se convirtió en clérigo en Rouen y después, en el año 1057, entró en el monasterio de Bec. Siguió a Lanfranco a Caen y a Canterbury, y éste lo consagrará más adelante obispo de Rochester en el año 1077<sup>26</sup>. Él fue uno de los más íntimos interlocutores de Anselmo, y su profunda amistad es confirmada en trece cartas, en las que encontramos expresiones muy elocuentes: “Al queridísimo hermano, al amigo certísimo.. alma querida del alma mía.. todo lo que siento acerca de ti resulta dulce y agradable a mi corazón.. dondequiera que tú vayas, mi amor te acompaña..”<sup>27</sup>. “Si no supiese que yo soy totalmente tuyo y tú totalmente mío.. por el recíproco afecto (*dilectione*), reconoce en ti a un segundo Anselmo”<sup>28</sup>. “Al suyo el suyo, al amigo el amigo, al hermano el hermano, a Gondulfo Anselmo: por amor de la felicidad, perseverancia en la santidad; en recompensa a la santidad, la felicidad eterna”<sup>29</sup>; “somos siempre una sola alma, gracias al mutuo sentimiento (*dilectione*) de familiaridad que nos une”<sup>30</sup>. A él dedicará también la oración a María que es mencionada en la carta 28: “Una gran oración a santa María”, que se ha convertido en tres oraciones (Oraciones V-VII<sup>31</sup>), que buscan provocar “la com-

<sup>25</sup> Cf. A. FISKE, “Saint Anselm and Friendship”, *Studia Monastica* 3 (1961) 259-90. SOUTHERN, *Anselmo*, 145 ss.

<sup>26</sup> Cf. *Vita Gondulfi*, PL 159, 813.

<sup>27</sup> *Ep.* 4, AL 1, p. 117.

<sup>28</sup> *Ep.* 34, AL 1, p. 177.

<sup>29</sup> *Ep.* 41, AL 1, p. 195. *Fratri frater, amico amicus, dilecto dilectus, Gondulfo Anselmus, Ep.* 59, AL 1, p. 228.

<sup>30</sup> *Familiari dilectione copulentur, Ep.* 91, AL 1, p. 303.

<sup>31</sup> Cf. ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, eds. C. MARABELLI et al., Milano 1997, 160-215.

punción de la contrición y del afecto<sup>32</sup>. En la carta 91 encontramos la expresión *familiaris amicitia*<sup>33</sup>. La carta reviste un valor singular para entender la concepción de Anselmo sobre la amistad, en la que además del reclamo al verdadero amigo y a la reciprocidad del afecto mutuo, Anselmo responde a la impaciencia de Gondulfo, reclamando su atención a la conciencia y a la interioridad, como lugares del conocimiento, y recomendándose a la oración como horizonte escatológico y como sostén suficiente de confianza, de su recíproca amistad, que debe permanecer libre de ataduras emocionales y continuas necesidades comunicativas<sup>34</sup>.

Sensibilidad, interioridad y prospectivas teológicas se entrelazan en las expresiones de amistad, entendida semánticamente en torno al variado vocabulario utilizado para referirse con diferentes matices a ella: *anima, dilectio, amor, amicitia-amicus*.. A juzgar por el significado concerniente a la vida personal de los interlocutores, el tema de la amistad adquiere en estas cartas una destacada importancia. El lenguaje adoptado por Anselmo recibe formas muy directas cuando se refiere a nombres concretos, y llama amigo y hermano a un monje de su comunidad, acompañando los apelativos con adjetivos superlativos y expresiones muy afectuosas, emotivas, casi pasionales, incluso referentes a una unión espiritual y recíproca de las almas. La reciprocidad es inherente a una relación de amor y amistad, y para Anselmo tiene además valor como don de Dios y experiencia de las almas, abierta a la consumación en la felicidad eterna. ¿Qué se entiende aquí por amistad, una idea, un concepto intelectual, un ideal personificado, o una real experiencia personal? ¿Hasta qué punto nos encontramos ante un estilo literario, expresión de una emotividad que culmina en sí misma, o más bien, ante una relación interpersonal de verdadera amistad y fraternidad? ¿Se trataría, por el contrario, de una amistad particular, íntima y exclusiva, como se juzgaría ante una primera lectura, o la forma literaria epistolar ocultaría un ideal de afecto fraterno más amplio y libre en el ámbito comunitario de la vida monástica? Lo que no podemos ignorar es la referencia explícita al destino último de la felicidad eterna y a la santidad, que provee a las cartas de un sentido espiritual, en el cual es necesario entenderlo y contextualizarlo, y cuya prospectiva ofrece las condiciones trascendentales que justifican el cumplimiento ideal de la experiencia vivida a través de la mediación literaria. Se emplea un lenguaje del amor sensual, pero con un significado de analogía simbólica que se refiere evidentemente a las almas, inserto en las coordenadas del deseo

<sup>32</sup> *Compunctio... contritionis vel dilectionis, Ep.* 28, AL 1, p. 166-167 (trad. modificada).

<sup>33</sup> *Ep.* 91, AL 1, p. 302.

<sup>34</sup> *Ep.* 16, AL 1, p. 145.

de una felicidad que manifiesta la búsqueda de una realización personal, y el anhelo de la santidad que es compromiso, promesa y premio. En consecuencia, literatura y espiritualidad proveen un doble marco de comprensión, que contiene la descripción de sentimientos en las relaciones personales, consumadas en una distancia que quiere ser superada por medio de una relación epistolar que evoca una figura espiritual de seguro amor recíproco.

Con un carácter más práctico y circunstancial, entre las cartas dirigidas a los laicos se encuentran aquellas al médico Alberto, del que se habla en la carta 32, llamándolo *amico nostro*, y al cual son dedicadas las cartas 36 y 44. Anselmo se refiere a él como a un amigo muy querido y alude a un *mutuus amor* para solicitar de él algunos servicios (*Ep.* 36). En la carta 44 se habla también de afecto y amistad, se nombra a Cristo y al parecer se trata de un eventual consejo vocacional que se sirve de un vocabulario más bien sobrio y moderado<sup>35</sup>.

Otro nombre destinatario de doce cartas, es Enrique, monje de Bec, prior de Christ Church en Canterbury en el año 1074, abad de Battle en el año 1096. A él escribe: “el corazón de tu amigo (*cor amici tui*) se enciende por el deseo de ver aquello de lo cual enamorándose siente, y decir que se deleita de aquello por lo cual sintiendo decir se enamora... estoy seguro de que no hay semejanza en nuestro recíproco amar (*amari*)...no tengo dudas acerca de la semejanza de nuestro recíproco deseo... Por tanto, conservemos el deseo de la caridad (*caritatis*) fraterna ... mantengamos vivo el afecto de la amistad (*affectum dilectionis*), que con justa distribución Dios dispensa”<sup>36</sup>.

Observamos de nuevo el uso de expresiones literarias referidas a una amistad vivida interiormente (*cor*) en el deseo recíproco, en el amor y en la caridad fraterna. Un ideal íntegro reflejado en la *semejanza*, que recuerda la teoría platónica de la imagen que se refleja en la realidad, y que en la antropología cristiana de la *imagen y semejanza* constituye un eje fundamental de reflexión. Aquello que parecía reservado a la intimidad y a la exclusividad personal, aparece aquí de igual modo dedicado a otro hermano, lo que nos da a entender que estas expresiones de afecto salen del ámbito privado para adquirir una verdadera significación en el ámbito público, a través de la apertura de los mismos sentimientos con otras personas. El carácter dialógico del discurso y el recurso a la intersubjetividad como ámbito de sentido contiene un matiz considerablemente actual. Aparece también la idea del amor fraterno como don de Dios, y a la vez, como par-

<sup>35</sup> Cf. *Ep.* 32, AL 1, p. 175. *Ep.* 36, AL 1, p. 179. *Ep.* 44, AL 1, p. 201.

<sup>36</sup> *Ep.* 5, AL 1, p. 121.

ticipación en la vida divina, y como prospectiva de origen y destino último, que amplía el significado coherente y digno que quiere darse al amor.

Un especial vínculo de amistad une a Anselmo y a Gilberto, monje que fue educado bajo la misma dirección de Anselmo en el monasterio de Bec. Acompañó a Lanfranco a Inglaterra y se convirtió más tarde en Abad de Westminster en el año 1085. Escribe la *Vita Herluini* y otras obras de diálogo con un pagano y un hebreo. Anselmo fue su huésped en sus viajes a la isla. En uno de estos viajes en el año 1092 conoció los argumentos de un judío contra la encarnación. Seguramente los diálogos con Gilberto y los judíos influenciaron el tono de algunos argumentos presentes en el *Cur Deus homo*. Por medio de la carta 106 Anselmo envió su felicitación a Gilberto por el nombramiento como abad de Westminster. Gilberto es llamado en la carta 84 *amice dulcissime* y Anselmo le revela la desolación de su corazón que brama en deseo de su amistad (*dilectionis*)<sup>37</sup>. En la carta 130 lo llama *amico, fratri, domino, patri, dilecto, dilectori*. “La entidad y sinceridad (*verus*) de tal afecto (*affectus*) eran ya muy claras para mí, desde el intercambio de nuestras miradas, besos y abrazos, por medio de los cuales, dicho sentimiento pudo manifestarse”<sup>38</sup>. Anselmo escribió cuatro cartas dirigidas a Gilberto.

Anselmo añade en esta carta alusiones explícitas a las manifestaciones corporales de un cierto apasionamiento de los sentidos en una expresión literaria de mutuo afecto, que a causa de la distancia no pueden tener lugar, hecho que provoca en ellos un sentimiento de ausencia y privación. ¿Es una evocación ideal de la perfección paradisiaca de la relación de recto afecto hacia alguno que es llamado amigo, incluso hermano y padre? ¿Se puede hablar del amor verdadero sin alusión al amor real de alma y cuerpo? ¿El lenguaje simbólico de la vista y el tacto debe hacerse abstracto en la analogía, o puede incluir la experiencia real? En este aspecto, la imagen del beso que habla del amor en toda su potencialidad evocadora, es particularmente significativa en la tradición mística y litúrgica.

En el discurso dirigido a Erluino, perteneciente al círculo de Gondulfo y Mauricio, encontramos un lenguaje metafórico que alude a la experiencia con Dios, la “suavidad de Dios” en contraposición a la amargura que se percibe en el siglo: “Has comenzado ya, querido amigo, a degustar cuán suave es el Señor. Cuida pues, de no saciarte del sabor de este siglo, que se derrama sobre ti con abundancia, con el peligro de privarte del sabor de Dios, que apresurada y furtivamente huye del que no vigila. Considera muy a menudo, hermano mío, y con consciente certe-

<sup>37</sup> *Ep.* 84, AL 1, p. 287.

<sup>38</sup> *Ep.* 130, AL 1, p. 387.

za, que quien se deja seducir de la dulzura del siglo, es vencido por la eterna amargura; y quien es atraído por la suavidad de Dios se sacia de la beatitud sempiterna<sup>39</sup>.

La representación literaria permanece anclada en lo sensible. Entonces, surgen nuevamente algunos interrogantes: ¿Su concepto de amistad tiene un carácter personal o intelectual, como señala Southern<sup>40</sup>, además de literario? ¿Es el lenguaje de Anselmo un lenguaje simbólico que sirve al aparato literario, o la fascinación de su lenguaje es real y transmite una experiencia espiritual de verdadera amistad, que incluye afecto de alma y cuerpo? ¿Cuál es la personalidad de Anselmo que se percibe a través de estas cartas? ¿Era una persona afable, cercana y afectuosa o, por el contrario, como piensan algunos, Anselmo era más bien distante, racional y frío?

En su epistolario Anselmo no elabora una teoría teológica sobre la amistad, por ello no es fácil identificar dicha concepción. Las cartas describen sus sentimientos y su manera de pensar sobre una experiencia personal, experiencia en la que se une algo de divino y humano, concerniente al cuerpo y al espíritu. En estas y en otras cartas a sus amigos, se observa un lenguaje y formas literarias que retoman el tema tradicional de la antigüedad clásica: la amistad, que en Anselmo se recrea vivamente hacia un ideal de la fusión de las almas, en una experiencia espiritual de connotación literaria fuertemente emotiva, que manifiesta la orientación psicológica del siglo XII. McGuire habla propiamente de revolución anselmiana cuando trata de definir la novedad del lenguaje afectivo sobre la amistad en san Anselmo<sup>41</sup>. La tradición monástica se inspiraba en el ideal clásico y neoplatónico (Aristóteles, Cicerón...) y en la tradición bíblica y patristica (Basilio, Agustín, Casiano...). Jesús mismo llamó amigos a sus discípulos, según el Evangelio de Juan. La expresión *amistad espiritual* aparece con Beda el Venerable, aplicándola a la relación de Cutberto con un padre eremita (*Vita Sancti Cuthberti*). Beda habla también de amistad en sus cartas y en sus escritos dedicados a los comentarios bíblicos. San Bonifacio hacia el año 752 usa la expresión concreta *spiritalis amicitia* en una carta al abad de Saint Denis. Alcuino en sus cartas, habla a menudo de la amistad con expresiones llenas de afecto y la distingue en varios grados. La expresión precisa de *amicitia spirituali* aparece en una carta al obispo de Hexham y su comunidad. Rábano Mauro menciona la amistad en

<sup>39</sup> *Ep.* 8, AL 1, p. 129.

<sup>40</sup> Cf. SOUTHERN, *Anselmo*, 146-165.

<sup>41</sup> Cf. B. P. MCGUIRE, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo, Mich., 1988 ("The Monastic Response: The Anselmian Revolution c. 1070-1120", pp. 210-230).

sus poemas y la refiere a Cristo.

El concepto antropológico monástico del hombre en el medioevo comprende varios parámetros hermenéuticos, que incluyen la inteligencia, pero también los sentidos, la imaginación y la comunidad. Anselmo inspira y promueve un nuevo lenguaje para hablar de la amistad que significó una “revolución” en la expresión de los sentimientos humanos, y en el modo de concebir las relaciones interpersonales y la afectividad en un ámbito monástico. El lenguaje utilizado tiene connotaciones personales, sensibles y hasta corporales, que no reflejan carnalidad en el significado, en las ideas transmitidas, ni en las intenciones; como tampoco tiene miedo de las emociones sensibles y los afectos pertenecientes a la vida misma. Toma literariamente la pasión del afecto en todo su ser, para reorientarlo después según la verdad del plan de Dios, la rectitud y la libertad. Es un lenguaje nuevo, original en su contexto, por la intensidad sensible que transmite. En el amor la subjetividad experimenta la ausencia de límites y el lenguaje debe manifestar tal propensión.

Su concepción tiene un fundamento teológico global de carácter escatológico: la verdadera amistad es imagen, y nos anticipa en algún modo la felicidad del paraíso como destino último del hombre. En el paraíso no habrá nada terrenal y la amistad estará libre de la carnalidad de este mundo, no porque la carne sea perversa<sup>42</sup>, sino porque estará integrada y vivida en la rectitud libre y completa de la plenitud de la gracia, llegará a ser aquello que debe ser según la justicia originaria. Mientras tanto, nos queda la realidad terrena e histórica, donde se mezclan simbióticamente lo ideal y posibles alteraciones del mismo con la mediación comunicativa de un epistolario público que es consecuentemente una interpretación parcial. A nivel biográfico conocemos su amistad e intimidad con Osberno (sus almas estaban unidas, según la carta 4), pero cuando éste murió en torno al año 1070, Anselmo, al decir de Eadmero, cambió y se hizo *todo para todos*. El ejemplo práctico del monje rebelde Osberno, a quien la solicitud de Anselmo transformó la vida<sup>43</sup>, revela claramente la finalidad espiritual de un afecto intenso. Tal vez transfirió la intensidad de su amistad a Gondulfo, pero no con exclusividad. Las cartas anselmianas celebran la amistad monástica con un vocabulario renovado, con delicadas figuras retóricas, como una vía para alcanzar la experiencia de Dios y la beatitud eterna. Para Anselmo la amistad y la unión de las almas en el

<sup>42</sup> *Appetitus vero, quos omens vocat apostolus “carnem” et “concupiscentiam”, in quantum sunt, non sunt mali vel iniusti, De Concordia III, 13, S. Anselmi Opera Omnia, ed. F. S. SCHMITT, Roma 1940, vol. II, p. 287.*

<sup>43</sup> Cf. EADMERO, *Vita di Sant’Anselmo* II, 13, pp. 47-48.

amor significa proximidad, cercanía, consolación, conforto y unión con y en Dios, en la eternidad. Alude al léxico de la conciencia del hombre interior, porque como para San Agustín, en Anselmo la interioridad y el alma son los lugares privilegiados donde se encuentra la presencia de Dios. Él habla en cada carta a una persona determinada, pero con términos transpersonales que exceden la relación concreta inter-subjetiva. La amistad descrita en las cartas no aparece como fin en sí misma, no expresa una necesidad física del otro, ni está cerrada en la relación interpersonal de una emotividad efímera, que desaparece en el momento inmanente, sino que es el lugar de expresión del mundo interior, donde se desarrolla la dimensión espiritual de la vocación cristiana y monástica, su intención trascendente y el progreso ético en la santidad hacia el cumplimiento en la felicidad eterna. Por ello, aparece como una relación real, que no busca las sensaciones físicas, sino que se experimenta a través de la libertad de comunión inherente a cada vocación cristiana. Anselmo amaba a los monjes porque compartía con ellos su vida, su sabiduría y sus ideales. Eran sus compañeros en la peregrinación terrena hacia la visión de Dios. Él la llamará “verdadera amistad” por comprender a través de una convergencia transformante del deseo, los múltiples componentes ónticos, éticos y teológicos que confluyen en su constitución fundamental de sentido. En las cartas, el amor no se identifica fenomenológicamente con el afecto que puede acompañarlo (deseo, enamoramiento, gozo, .), sino con la participación de una experiencia teónoma de sentido en una vocación trascendente, que proviene y participa de Dios en su origen y en su fin.

### Las cartas de la experiencia espiritual

La correspondencia anselmiana escrita en el período del priorato y abadiato de Bec, tiene como fundamento la intención de comunicar y compartir un camino espiritual que muchas veces posee el carácter de instrucción pastoral<sup>44</sup>. La experiencia espiritual es referida a la interioridad (alma, corazón, conciencia) como lugar de experiencia de Dios, en una dinámica de amor que integra el cuerpo y los sentidos, según un proceso de rectitud, unificación y santidad. Las cartas dejan entrever también la preocupación pedagógica de un padre espiritual, que inspirándose en la figura del abad descrita en la Regla de san Benito, intenta guiar con inteligencia, premura y magnanimidad la vida espiritual de todos los cristianos que recurren a sus consejos. Además de las cartas dirigidas a los mon-

jes, hay también otras dirigidas a los abades, priores, novicios y personas laicas cercanas a los monjes, en las que se consideran diversas cuestiones de vida espiritual y monástica. Algunas exhortan a la corrección de algún vicio, como la carta 96 en que se prohíbe el darse a los excesos en la bebida, o se amonesta contra una grave desobediencia, como en la carta 137 cuando Lanfranco, el sobrino del arzobispo Lanfranco, aceptó la abadía de Saint-Wandrille sin permiso del abad Anselmo. En fin, se encuentran otras cartas dirigidas al Papa Urbano II, a obispos, laicos, hombres, mujeres y a familiares.

En lo concerniente al contenido, las cartas transmiten sobre todo la enseñanza espiritual de Anselmo reunida en un *corpus* que, al lado de las Oraciones y Meditaciones, hacen de este autor medieval un gran maestro en la historia de la espiritualidad cristiana<sup>45</sup>. Su estilo persuasivo, el lenguaje del deseo, la llamada a la experiencia interior, la profundidad del mensaje, su concepción de la vida monástica y la amplitud de los destinatarios son características de su correspondencia, que contribuyeron ya en su contexto a la renovación de la vida cristiana en la Iglesia del siglo XI.

Las temáticas retoman en modo renovado, los argumentos de la tradición monástica latina precedente, particularmente descritos por la regla benedictina y los escritos de san Gregorio Magno. La antropología de fondo es determinada desde la fuerte idea del hombre como pecador ante el temor de Dios, que tiene necesidad de la redención para vivir el amor de Dios y alcanzar la salvación eterna. Entre los temas de la experiencia espiritual resalta el tema de la oración. En la carta 3, dirigida al monje Roberto, Anselmo habla del fervor de la oración<sup>46</sup>, de su utilidad y de la comunión que crea con el prójimo, en la caridad y en la presencia de Dios: “encendió (mis oraciones) con el fervor de las tuyas”<sup>47</sup>. Usa las figuras literarias para embellecer el discurso, como por ejemplo el quiasmo (“hombre con veneración amable, y con amabilidad venerable”) y la antítesis (“velocidad” y “lentitud”, “correr” y “retrasarse”). Llama al monje Roberto *miles dei*, que corre hacia la patria celestial (*in reditu patriae supernae...currere*) indicando así, por una parte, el sentido militar de la lucha, de la fuerza y de la disciplina, y por otra, una concepción dinámi-

<sup>45</sup> Cf. J. POUCHET, “Preghiera e teologia in Sant’Anselmo”, *L’Ulivo* 9 (1979) 1-13. I. BIFFI, “Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito”, in AL 1, pp. 43-88. J. LECLERCQ, *La spiritualité du Moyen Âge (première partie)*, Aubier, Paris 1961 (trad. it. Bologna 1986<sup>2</sup>, 2002). B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente (s. VI-XII)*, Milano 2003.

<sup>46</sup> En la traducción francesa falta una frase en la p. 36: *Sic enim coram deo...cor...os*.

<sup>47</sup> *Ep.* 3, AL 1, p. 115.

ca y escatológica de la espiritualidad monástica, que recuerda el vocabulario de Gregorio Magno en el tema del retorno al paraíso como la verdadera patria.

En la carta 10, a Adelaida, laica perteneciente a la nobleza, él, que se llama “amigo de vuestra alma”, alude a las Oraciones, colocando en estrecha relación, la humildad, la oración y el amor: “con cuál humildad y con qué sentimiento (*affectu*) de temor y de amor, se debe ofrecer el sacrificio de la oración”, empleando a lo largo de la carta un vocabulario simbólico en el campo semántico de la interioridad y del *affectus*: *dulcissimo affectu... intimo corde ...accendendum amorem*<sup>48</sup>. Igualmente, se observan figuras literarias, aliteraciones y progresiones, en este caso referidas al pecador: *discutiat, discutiendo despiciat, despiciendo humiliet, humiliando*, que envuelven al lector en la misma dinámica del mensaje que se quiere transmitir.

La contraposición dialéctica monasterio–mundo, cosas terrenas–cosas celestes, es frecuente en las cartas, tomando el concepto joánico del mundo como lugar de la concupiscencia y del pecado, pero no sólo en este sentido. Se observa también una idea del mundo no necesariamente negativa, sino como expresión de la caducidad de todas las cosas efímeras que no son Dios y cuya experiencia no puede proveer de sentido pleno las aspiraciones más profundas de la vida del hombre. Un ejemplo lo encontramos en la carta 81 enviada al laico Unfrido: *terrena pro caelestibus despiciere, caelestia pro terrenis percipere*<sup>49</sup>. Anselmo se revela aquí como teólogo, y como amable estudioso de la inteligencia, de la sabiduría y de la verdad, habla en efecto de ser *amicos... de intelligentia veritates*, al mismo tiempo, se revela la humanidad y la fraternidad en su relación con Unfrido (*dilecta fraternitate*). Citando la primera carta de Juan, lo exhorta a no amar el mundo y las cosas del mundo que pasan, porque si lo hace, vivirá en las tinieblas. El mundo es un “fuego devorador” (*gloria eius non est gloria, sed ignis vorans*). Lo invita, también, a hacer lo que considera más sabio y más feliz: abandonar el mundo y seguir a Cristo (*sequeremini Christum*).

La idea de la llamada (*vocantem Christum*) y del seguimiento de Cristo (*sequi Christum*) es bellamente expresada en la carta 117, donde él, como abad, exhorta al joven Guillermo a vivir en la libertad de la verdad (*in libertatem veritatis*)<sup>50</sup>, abandonar la vanidad del mundo y aproximarse a la vía de la Jerusalén celeste que es visión de paz.

La carta 2 retoma la dicotomía entre las cosas temporales y las

<sup>48</sup> *Ep.* 10, AL 1, p. 133.

<sup>49</sup> *Ep.* 81, AL 1, p. 280.

<sup>50</sup> *Ep.* 117, AL 1, pp. 354-359.

cosas eternas (*pro aeternis temporalia despiciere, pro temporalibus aeterna percipere*). En dicha carta se puede observar la admiración de Anselmo por el amor espiritual del joven Lanzón, que está en proceso de discernimiento, (*ad spiritualem accenderet amorem*<sup>51</sup>) y lo exhorta a progresar cada día (*codititae acquirat proficiendo*) en el estudio de la Sagrada Escritura (*studenti in sacra scriptura*) y en la custodia del corazón (*omni custodia serva cor tuum*). Se refiere otra vez a la idea de no amar el mundo, con una aliteración: *riserit, risum eius horrete, horrendo ridentem irridete, ut post irrisorem eius irrideatis et ipso lugente rideatis* (cada vez que el mundo os sonría, tened horror de su sonrisa. Mofaos de ese aborrecido burlón, a fin de imitar a aquel que le despreció primero, y para reiros mientras él llora). Aludirá análogamente a la falsa “sonrisa” del mundo en la ya mencionada carta 8, al monje Erluino, donde contrastará por medio de una dicotomía simbólica, el “sabor del mundo” y el “sabor de Dios”, inspirándose y comentando la carta del apóstol Santiago<sup>52</sup>.

Particularmente significativa se presenta la carta 37, dirigida otra vez, al ya novicio Lanzón, para el que adopta también, el saludo *dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater*<sup>53</sup>. Relevante además, es la expresión de la unión afectiva de las almas en una sola por medio de la caridad (*de duabus tamen animabus nostris caritas unam conficiat...animae nostrae...se amplectantur*) y el reclamo a la introspección de su *conscientia*; ideas que anticipan el vocabulario y el planteamiento de ideales de una amistad espiritual, y la psicología de la interioridad, que se desarrollará en los autores cistercienses del siglo XII (san Bernardo, Aelredo de Rievaulx...). La vida presente es una peregrinación anhelante hacia la patria celestial (*huius vitae peregrinatione...speramus in patria ad quam suspiramus*). A la esperanza, Anselmo une la llama de la caridad y la obediencia al plan de Dios (*dei dispositioni...oboedire*). Después de la referencia a las virtudes teológicas, presenta la vida monástica como una milicia de Cristo (*Christi militiam*) donde se combate contra la violencia del diablo enemigo, que tiene una voluntad malvada y una razón venenosa (*malae voluntatis...venenosae rationis*). Exhorta a Lanzón al fervor espiritual (*spirituale fervore*) y a los ejercicios de una vida pía (*piae vitae exercitia*), a la constancia y a la mansedumbre (*constantia et mansuetudine*). Se podría considerar esta carta como una breve y esencial instrucción sobre la vida espiritual que contiene todos los elementos del pensamiento monástico anselmiano: una visión escatológica de la vida cristiana, el seguimiento de Cristo, la expe-

<sup>51</sup> Ep. 2, AL 1, pp. 108-115.

<sup>52</sup> AL 1, p. 129.

<sup>53</sup> Ep. 37, AL 1, p. 181.

riencia de la amistad y de la caridad, la conciencia, la rectitud de la voluntad, la lucha contra el diablo y la práctica de las virtudes.

Igualmente en la carta 101, Anselmo advierte a Elinando contra el diablo y lo anima a perseverar en el ejercicio de las virtudes, custodiar la santidad de vida, huir de los vicios por el amor y la esperanza del reino celestial<sup>54</sup>. Anselmo hace uso en esta carta, de una de sus dialécticas preferidas, la contraposición entre vanidad y verdad.

La vida monástica es objeto de muchas enseñanzas y recomendaciones de Anselmo, en particular referidas a algunas virtudes como la estabilidad, la obediencia, la rectitud, la paciencia y la mansedumbre. Por el contrario, constatamos la escasez de referencias a la liturgia y a la penitencia corporal. La vida regular en la comunidad y la estabilidad son recomendadas por Anselmo por ejemplo en las cartas 37 y 38. Desaprueba al monje que por propio capricho cambia de lugar: *infelix monachus, si saepius de loco ad locum proprio appetitu mutatur*<sup>55</sup>. Y advierte de la necesidad de la constancia y de la paciencia para vivir en el monasterio: *ad hanc vero monachus qui in monasterio conversatur, pertingere nullatenus valet sine constancia et mansuetudine, quae mansuetudo indissolubilis comes est patientiae*<sup>56</sup> (Ahora bien, el verdadero monje que vive en el monasterio, no llegará jamás a adquirir la calma si no posee la constancia y la mansedumbre, la cual es compañera inseparable de la paciencia). Al monje Roberto, que huye del monasterio, Anselmo le ruega regresar, y continuar sirviendo a Dios pacíficamente en la comunidad. (*ad monasterium vestrum veniatis et ibi cum aliis pacifica et benigna conversatione deo serviatis*<sup>57</sup>). En cambio, al monje Ernesto, enfermo, Anselmo lo consuela en la enfermedad y en sus aflicciones con una significativa alusión antropológica sobre el hombre interior y el hombre exterior (*exterior homo...interior homo*<sup>58</sup>) y algunas citas de la Escritura. La Regla de san Benito resuena entre las palabras dedicadas al prior Enrique en la carta 73, en la que lo invita a hacer todo con consejo y escribe con insistencia sobre la paciencia y la obediencia: *in oboedientia et patientia, et scriptum sit quia oboedientiam mavult deus quam sacrificium, et quia patientia opus perfectum habet*<sup>59</sup> (Sobre el ejercicio de la obediencia y la paciencia está escrito que Dios prefiere la obediencia al sacrificio, y que la

<sup>54</sup> Ep. 101, AL 1, p. 323.

<sup>55</sup> Ep. 37, AL 1, p. 182.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>57</sup> Ep. 119, AL 1, p. 362.

<sup>58</sup> Ep. 9, AL 1, p. 131.

<sup>59</sup> Ep. 73, AL 1, p. 265.

*paciencia lleva la obra a su perfección*). En la carta 112, al eremita Hugo, encontramos de nuevo la visión escatológica y el vocabulario gregoriano sobre el amor y el deseo del reino eterno (*ad patriae caelestis amorem accenderent... aeterni regni desiderium*<sup>60</sup>), le recomienda la Escritura y lo invita a la experiencia espiritual del afecto del corazón y la rectitud de una vida santa (*cordis affectu... sanctae vitae rectitudine*) que no puede ser vivida en la soledad, sino en la comunión “con Dios, con todos los ángeles y los hombres”, indicando así, el significado ampliamente teológico de la comunión eclesial de un eremita. En Anselmo, la voluntad y el actuar del hombre en la rectitud no es evidentemente auto-referencial, como en la modernidad, sino que tiene su fundamento en un horizonte trascendente, desde Dios, de donde recibe ciertamente la necesidad de la responsabilidad por una vida de justicia, digna y en libertad. Se supera de este modo el drama de las incertidumbres del mundo exterior.

## Conclusión

Como recapitulación, reafirmamos que el epistolario anselmiano representa un intento de objetivación de muchos datos de una experiencia que en el fondo es incomunicable e incomprensible desde diversos aspectos. En cualquier caso, para Anselmo su alcance es indiscutible: la experiencia de Dios tiene un carácter grandioso, por cuanto el hombre participa en una dinámica divina infinita que concierne al alma y al cuerpo, y que no termina en una exterioridad vacía, sino en la interioridad y en el corazón humano. No se ve ni se toca, pero se reconoce y se siente en el profundo gozo de la experiencia interior. Esta realidad, que incluye la nostalgia de la felicidad escatológica, tiene manifestaciones exteriores y expresiones literarias simbólicas, que se refieren en su verdadero significado al mundo interior, espiritual, y naturalmente, a Dios como realidad absoluta. Estamos ante la concepción, de inspiración neoplatónica, de la interpretación medieval de la realidad vista por un cristiano.

El pensamiento espiritual anselmiano está delineado fundamentalmente por su visión teológica total, y particularmente escatológica, de la vida cristiana. Su mirada hermenéutica se orienta hacia Dios y hacia la felicidad eterna, y en esta perspectiva, encontramos su clave de comprensión, su lógica, su inteligencia, que se nos puede presentar fuerte, lúcida, densa, quizá demasiado para los ojos de la incertidumbre contemporánea. Pero su visión escatológica es, sin duda, el origen de su seguridad y liber-

<sup>60</sup> *Ep.* 112, AL 1, p. 343.

tad, que resulta a la vez liberadora e inspiradora en muchos aspectos, en el modo de hablar del alma y del cuerpo sin miedos y sin complejos. La prospectiva escatológica no priva de ningún aspecto a la óptica de la realidad; de hecho, la espiritualidad anselmiana está pensada y escrita a la medida del hombre (*homo noster*), lo cual indica otro filón de su actualidad, del hombre concreto llamado por Dios a la felicidad (*felicitem*), al amor (*spirituale fervore*) y a la santidad de vida (*sanctitatem*).

De acuerdo con nuestro estudio, aunque siendo parcial, desde el contenido y el vocabulario del epistolario, podemos evidenciar algunas de las características más significativas para una consideración contemporánea de su mensaje. En este sentido escribir espiritualmente en forma de epistolario tiene sus ventajas, dado su carácter fragmentario. La enseñanza anselmiana se muestra práctica y concreta, directa y personal, presta atención al alma, pero también al cuerpo, es espiritual y humana. La carta facilita una comunicación breve (*breviter respondeo*) y efectiva, que se dirige al núcleo de la cuestión, o a la situación que se desea considerar, aunque sea de salud física del interlocutor (*infirmittatis tuae*), un hecho además de gran actualidad, cuando las técnicas del cuidado corporal ocupan un puesto del todo preferencial en los nuevos modelos de existencia emergentes en nuestra sociedad individualista. No se tratan argumentos generales, sino los que justamente interesan a personas particulares y conocidas, con nombres, por ello el discurso se dirige a un tema o problema que toca la situación vital y la experiencia precisa del destinatario, sea hombre o mujer. La carta provee a la espiritualidad una base real y dialógica de dos personas que se comunican, un yo y un tú, y la consecuente adecuación desde el pensamiento teórico a los intereses más concretos de las circunstancias en cualquier fase del recorrido vital. Anselmo, en efecto, considera las virtudes y los vicios, las alegrías y las dificultades, los propósitos y desilusiones de las personas. La cercanía, aunque sea epistolar, crea un espacio, que tiende a la amistad y a la fraternidad, aspectos que no impiden una espiritualidad, sino que, al contrario, la enriquecen, haciéndola dinámica, variada y propositiva como se evidencia en los verbos de movimiento utilizados (*currere, proficietis.*). La inteligencia de Anselmo le permite adaptarse fácilmente a las múltiples condiciones y favorecer un diálogo sincero interpersonal que inspira confianza recíproca y progreso espiritual.

Desde el punto de vista propiamente teológico podemos decir que las cartas de este periodo revelan una espiritualidad escatológica (*velle aeternitatem*), cristocéntrica (*Christi*), recta (*rectitudine*), comunitaria (*dilecta fraternitate*), bíblica (*in sacra scriptura*) y monástica (*monasticam conversionem*).

Los amigos y los corresponsales del epistolario fueron numerosos, y muchos de ellos ocuparon posiciones de gran responsabilidad en la

Iglesia de Normandía y de la Inglaterra de su época. Por lo tanto, la enseñanza espiritual de Anselmo tuvo una difusión y una influencia que traspasaba los límites del monasterio de Bec, durante sus periodos como prior y como abad, influencia que se extenderá todavía más en la época sucesiva como arzobispo, sobre todo en lo concerniente a la lucha por la libertad de la Iglesia. La concepción espiritual anselmiana aparece, sin embargo, nueva, y de algún modo hasta genial y fascinante. En tanto que diversificada, cordial, libre y exigente en el amplio campo de relaciones que supo construir en torno a su persona, a su testimonio y doctrina.

Una consideración teológico-espiritual nos lleva a enumerar concisamente varias claves fundamentales de lectura e interpretación que se deducen del epistolario y que evidencian cuáles son los momentos concretos de la experiencia cristiana y los lugares privilegiados del encuentro con Dios para cada persona, donde se manifiesta su presencia y su acción de gracia. Podríamos recordar como lugares más relevantes de la experiencia de Dios: la sabiduría y la inteligencia del misterio de Dios; el amor y la amistad; la interioridad y el progreso espiritual. Siguiendo la tradición monástica, Anselmo refleja una idea de la palabra de Dios que es lectura, escucha orante, sabio empeño, estudio inteligente, fuente del conocimiento y del encuentro personal con Dios. La amistad se presenta como una relación interpersonal de comunión fraterna, como forma ideal de vida cristiana y monástica, vía de la experiencia trinitaria, manifestación de la comunión divina y participación humana en el amor que es la esencia de Dios. En el amor no sólo se alcanza la perfección personal por medio de la donación y de la aceptación del don del otro, además el amante y el amado participan de una perfección que los trasciende y es precisamente la participación de la misma vida divina que hace consciente a la afectividad de saberse consumada de modo infinito. El hombre interior, la conciencia, el corazón, como lugar simbólico del deseo, del amor y del gozo, es lugar de presencia principal de comunión con Dios, de autoconciencia y de unificación armónica de la gracia. El progreso espiritual evidencia la forma real del hombre pecador en camino hacia la plenitud del evento definitivo de la visión de Dios, prospectiva escatológica que anticipa, sostiene y acompaña la rectitud y la santidad de vida del hombre que vive en libertad.

La actualidad inspirante del epistolario anselmiano se apoya en la capacidad de asignar un contenido espiritual sobre una forma decodificada al plural, que se adapta en un proceso de personalización en cada individuo. La enseñanza no sigue el tratado general, sino que se dispone en modo fragmentario y diferenciado según el destinatario, la situación y el momento preciso de su experiencia de Dios. Anselmo, en este sentido, se presenta además como un maestro postmoderno con visión de futuro, que

intenta proponer con una admirable capacidad de simpatía humana, la palabra de Dios en el modo justo según cada persona y cada circunstancia.

*Pontificio Ateneo Sant'Anselmo  
Piazza Cavalieri di Malta, 5  
I-00153 Roma  
ITALIA*