

Resumen: En el presente trabajo se rastrean los elementos que conforman la complejidad de la "meditación" en los escritos de Hugo de San Víctor, sus fuentes principales y las implicaciones e influencia que tuvo en el posterior pensamiento monástico, así como su importancia en la "lectio divina", modo central de la oración y de educación para Occidente.

Palabras clave: Meditación, palabra, lectio, otia.

Abstract: In the present work we trace the elements that make up the complexity of "meditation" in the writings of Hugh of St Victor, its main sources and the implications and influence it had on subsequent monastic thinking, as well as its importance in "lectio divina", central mode of prayer and education for the West culture.

Key words: Meditation, Word, lectio, otia.

LA MEDITACIÓN SEGÚN HUGO DE SAN VÍCTOR

MEDITATION ACCORDING TO HUGH OF ST VICTOR

RAFAEL CÚNSULO

UNIVERSIDAD DEL NORTE
SANTO TOMÁS DE AQUINO, ARGENTINA

rcunsulo@unsta.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-3757-6113>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n14.03>

Recibido: 7 de enero de 2019.

Aceptado: 18 de abril de 2019.

Introducción

La "lectura" que Hugo enseña es una actividad monástica. Para los que se dedican a ella, son necesarias tres cosas [...] naturaleza, práctica y disciplina.¹ *Naturaleza* [natura] significa captar fácilmente lo que se oye y retener firmemente lo que se capta; *práctica* significa cultivar el sentido natural con esfuerzo y perseverancia; *disciplina* significa combinar, llevando una vida loable [laudabiliter viventes], el comportamiento moral² con el conocimiento.³

El *studium legendi* desafía al lector a que lo invierta todo en el ascenso por el escarpado camino que lleva a la sabiduría: comenzando con el juego infantil del entrenamiento de la memoria; subiendo hacia la historia, después la interpretación por analogía entre los acontecimientos de la historia; y más arriba aún hasta la anagogía, la incorporación del lector a la historia que ha llegado a conocer.

En el capítulo 10 del libro III, al hablar de la transición de la *cogitatio*, que es el análisis conceptual, a la *meditatio*, la incorporación, Hugo dice que la *cogitatio* "es un pensamiento continuo según líneas planificadas",⁴ en tanto que la meditación comienza por

¹ *Natura, exercitium y disciplina* son los tres términos cuya importancia relativa discuten en la tradición didascalica latina, entre otros, autores como Cicerón, *De oratore*, 1, 4, 14; Quintiliano, *Institutio oratoria*, III, v. 1; Agustín, *De civitate Dei*, 11, 25; y Boecio, *In tópica Ciceronis commentaria*, VI, PL, 64, 1168C. Dentro de esta tríada, *natura* se refiere a la cualidad innata de la mente, el "ingenium". Acerca de cómo Hugo usa el término *natura*, se puede consultar el capítulo que el mismo Hugo escribe al respecto: DB, 1, 10, y el comentario en DT, pp. 193-195. Hugo utiliza la palabra *disciplina* en vez de la más común "arte", "ars", subrayando de este modo un cambio de énfasis en la *didascalica* desde el arte de la lectura que necesita dominar el futuro orador a la excelencia moral a la que aspira el monje.

² *Mores cum scientia componant*, "combinen un estilo de vida recto con los estudios". El latín *mores* está mucho más cerca de lo que nosotros llamaríamos "costumbres" o "modos de vida" que de nuestra "moralidad".

³ DT, III, 6, p. 90. "Tria sunt [...] necessaria: natura, exercitium, disciplina. In natura consideratur ut facile audita percipiat et percepta firmiter retineat; in exercitio, ut labore et sedulitate naturalem sensum exolat; in disciplina, ut laudabiliter uiuens mores cum scientia componat". (DB, p. 57) Véase también: Hugo de San Víctor, *De meditatione seu meditandi artificio*, PL, 176, 933A-998A, que ofrece una jugosa secuencia de comentarios sobre la meditación.

⁴ "Cogitatio frequens cum consilio" (DT, p. 92; DB, p. 59). Preferiría traducirlo como "pensamiento continuo y deliberado". La palabra "deliberación" es más cercana que la moderna planificación al sentido de gobierno interno que implica el latín "consilium". Hugo trata el "consilium" como el florecimiento de una virtud en sus escritos sobre los dones del Espíritu Santo. A. Gardeil, en "Dons du Saint Esprit", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4, cois. 1728-1781 (París: Letouzey, 1939), rastrea la historia de esta doctrina y la contribución de Hugo a su evolución. Estos siete dones se conciben como el "florecimiento" de las virtudes naturales que había definido Aristóteles, y que el santo recibe como un don gratuito de Dios. Hugo discute los dones en *De quinque septenis seu septenariis*, PL, 175, 405A-414A; *Summa sententiarum*, cap. 17, PL, 176, 114D-116D; y en *De sacramentis*, lib. II, parte 13, caps. 1-6, PL, 176, 525A-531C. Roger Barón arguye que el opúsculo *De septem donis spiritus sancti*

la lectura, pero no está limitada por ninguna de las reglas ni los preceptos de la lectura, pues se deleita en lanzarse por un campo abierto, donde puede fijar su mirada libre en la contemplación de la verdad, y en aprehender estas causas de las cosas, luego aquéllas, en penetrar ahora en todas las profundidades, en no dejar nada incierto, nada oscuro. Por tanto, el principio del aprendizaje está en la lectura; su consumación está en la meditación.⁵

Doctrina no representa aquí el dogma ni tampoco una política. Representa una realización personal que consiste en convertirse en erudito. El principium doctrinae es el comienzo del camino del aprendizaje, no el primer día de instrucción en la senda de "una educación". Hugo habla del aprendizaje que comienza cuando uno se familiariza con las herramientas del oficio y que, más tarde, lo llevará a adquirir maestría por medio de la lectura meditativa.

A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente, y desea comprometerse con ella más a menudo, le hará la vida realmente agradable y le proporcionará el mayor consuelo en sus tribulaciones.⁶

La lectura meditativa puede ser difícil en ocasiones; es una tarea rutinaria que debe enfrentarse con valor, fortitudo. Pero el lector, sostenido por "el entusiasmo de la indagación", disfrutará con ella. Este afán llega con la práctica.⁷ Para promover este entusiasmo, el estudiante necesita un ejemplo estimulante, más que instrucción.⁸ La Sabiduría tiene una gran belleza, como la doncella del Cantar de los cantares. Estar tan cerca de la sunamita como lo estaba el rey David es una auténtica delicia, y la sabiduría no abandonará a su amante. ¿Acaso no se deslizó la sunamita a la cama de David para calentar su cuerpo viejo y decrepito?⁹

es una obra independiente, y lo publica, junto a su traducción francesa, en: Hugues de Saint-Victor, *Six opuscles spiritueh* (París: Les Éditions du Cerf, 1969), 120-133. Migne lo coloca simplemente como el último capítulo de *De quinqué* (410C-414A). Véase también: Marie-Thérèse d'Alverny, "La Sagesse et ses sept filies. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du ix^e siècle", *Mélanges F. Grat*, París, vol. 1, (1946): 245-278.

⁵ DT, III, 10, pp. 92-93. "Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut praeceptis lectionis. delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberara contemplandae veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare, nihil anceps, nihil obscurum relinquere. Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione". DB, 59.

⁶ DT, III, 10, p. 93: "Quam si quis familiarius amare didicerit eique saepius vacare voluerit, iucundam ualde reddit vitam, et maximam in tribulation praestat consolationem". DB, 59.

⁷ DB, III, 14, p. 64: "Studium quaerendi ad exercitium pertinent."

⁸ *Ibid.*: "In quo [studio] exhortatione tnagis quam doctrina lector indiget."

⁹ *Ibid.*, 65: "Sola Abisac Sunamitis senem David calefecit quia amor sapientiae etiam marcescente corpore dilectorem suum non deserit."

Hugo alienta a sus lectores a buscar placer en todo lo que puedan aprender. "Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento rígido no es agradable."¹⁰

Fomenta una actitud con la cual el lector avanza porque suspira por esa maestría que le proporcionará tranquilidad.

La "lectura" es un iconograma para el anticipo de la sabiduría. Para mostrarle el camino al lector, Hugo cita el salmo 54, 7 de la Vulgata: "Quis dabit mihi peanas columbae, ut volem et requiescam?"¹¹

Comunidades de balbuceantes

La meditación, según Hugo, es una actividad de lectura intensiva, y no una pasiva inmersión quietista en los sentimientos. Esta actividad se describe por analogía a los movimientos corporales: avanzar a grandes pasos de línea a línea, o aletear mientras se examina la página ya bien conocida. Hugo experimenta la lectura como una actividad motriz corporal.

En una tradición que se extiende durante milenio y medio, el eco de las páginas sonoras¹² se transmite a través de la resonancia del movimiento de los labios y la lengua. Los oídos del lector están atentos y se esfuerzan por captar lo que su boca ofrece. De

¹⁰ DB, VI, 3, 115: "Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. coartata scientia iucunda non est. El pasaje entero dice: Sicut in virtutibus, ita in scientiis quidam gradus sunt. Sed dicis: "multa invenio in historiis, quae nullius videntur esse utilitatis, quare in huiusmodi occupabor?" Bene dicis. Multa siquidem sunt in scripturis, quae in se considerata nihil expetendum habere evidentur, quae tamen si alius quibus cohaerent comparaveris, et in toto suo trutinare coeperis, necessaria pariter et conpetentia esse videbis. Alia propter se scienda sunt, alia autem, quamvis propter se non videantur nostro labore digna, quia tamen sitie ipsis illa enucleate sciri non possunt, nullatenus debent negligenter praeteriri. Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est." [Como en las virtudes, también en las ciencias hay ciertos grados. Pero dices: "encuentro muchas cosas en las historias que parecen no ser de ninguna utilidad, ¿por qué me voy a ocupar de ellas?" Y dices bien. En efecto, hay muchos aspectos en las Escrituras que, considerados en sí mismos, no parecen tener ningún interés, pero que si los juntas con otros con los que están ligados, y empiezas a sopesarlos en todo su contexto, verás que son tan necesarios como apropiados. Unas cosas se conocen por sí mismas, pero otras, aunque por sí mismas no parecen dignas de nuestro esfuerzo, sin embargo, dado que sin ellas las primeras no pueden conocerse con claridad, de ninguna manera deben ser omitidas negligentemente. Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento limitado no es agradable.] DT, 137.

¹¹ "¿Quién me diera alas como a la paloma para volar y reposar!" Biblia de Jerusalén (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975).

¹² Para citas, véase: Joseph Balogh, "Voces Paginarum", *Philologus*, 82 (1926-1927): 84-109 y 202-240.

este modo, la secuencia de letras se traduce directamente a movimientos corporales y patrones de impulsos nerviosos. Las líneas constituyen la banda sonora recogida por la boca y pronunciada por el lector para su propio oído. Mediante la lectura, la página se incorpora y se encarna literalmente.

El lector moderno concibe la página como una placa que entinta la mente, y la mente como una pantalla sobre la que la página se proyecta y desde la cual, en un vuelo, puede desvanecerse.¹³ Para el lector monástico, a quien Hugo se dirige, la lectura es una actividad mucho menos fantasmagórica y mucho más carnal: el lector comprende las líneas moviéndose según su latido, las recuerda recuperando su ritmo, y piensa en ellas como si las colocara en su boca y las masticara. No es de extrañar que los monasterios que precedieron a las universidades se describan en varias fuentes como los hogares de balbucentes y masticadores.¹⁴

- Pedro el Venerable (1092/1094-1156), el erudito abad que dirige Cluny, se sienta normalmente de noche en su cama masticando infatigablemente las Escrituras, dándoles vueltas en su boca durante las horas nocturnas.¹⁵
- Entre las oraciones de medianoche y el amanecer, Juan de Gorze (muerto en 976), “da vueltas a los salmos como una abeja con un continuo murmullo callado”.¹⁶
- Para Gregorio Magno, “las Sagradas Escrituras son a veces comida, a veces bebida”¹⁷. Leyéndolas, uno “encuentra miel cuando prueba la dulzura del entendimiento divino”.¹⁸

¹³ O incluso concibe su cerebro como un estado “al que la tinta puede dar carácter”, como sostiene W. McCulloch, *Embodiments of Mind* (Cambridge: mit Press, 1965), 387-398.

¹⁴ Giles Constable, “Monachisme et pèlerinage du moyen age”, *Revue historique*, 101 (1977): 3-27.

¹⁵ “Ore sine requie sacra verba ruminans”. Pedro el Venerable, *De Miraculis* I, 20; PL, 189, 887A.

¹⁶ “In morem apis psalmos tacito murmure continuo revolvens”. *Vita Joannis abbatis Gorziensis*; PL, 137, 280D.

¹⁷ Continúa diciendo: “Scriptura enim sacra aliquando nobis est cibus, aliquando potus. Cibus est in locis obscurioribus, quia quasi exponendo frangitur, et mandendo glutitur. Potus vero est in locis apertioribus, quia ita sorbetur sicut invenitur.” [En los lugares más oscuros, son comida, porque se desmenuzan al exponerlas, y se tragan al masticarlas. Pero son bebida en los lugares más abiertos, porque cuando se encuentran, se absorben.] Lib. 1, núm. 29; Gregorio Magno, *Morales sur Job, primera parte*, libros 1 y 2. Intr. de Robert Gillet, O. S. B. (París: Éditions du Cerf, 1975), 208.

¹⁸ “Mel quippe invertire est sancti intellectus dulcedinem degustare”. Cap. 5, libro 16, *In expositionem beati Job moralia*; PL, 75, 1124C.

- En una carta a un monje, Bernardo de Claraval dice: “[...] para la voz de tu Dios, más dulce que la miel y el panal si preparas tu oído interior [...] y tienes abiertos tus sentidos internos [...]”.¹⁹ En otra ocasión dice que “mi corazón se calentó dentro de mí toda la noche, y se encendió un fuego en mi meditación”, mientras leía las Escrituras para preparar su homilía.²⁰
- Agustín animaba a sus monjes diciendo: “leedlas [las Escrituras], porque las encontraréis más dulces que toda miel, más agradables que todo pan, más alegres que todo vino”.²¹

Durante este período, el monje que lee y medita se compara a menudo con una vaca rumiando. Por ejemplo, san Bernardo exhortaba a sus hermanos diciendo: “Sed animales limpios y rumiantes, para que se cumpla lo que está escrito: ‘un tesoro deseable

¹⁹ “[...] huic voci Dei tui, dulciori super mel et fauum, si praeparas aure/n interiorem [...] vacante interno sensu [...]”. “Epistola 107 ad Thomam Praepositum de Beverla”, PL, 182, 248C. C. Gindele, “Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur”, *Review of Benedictine Studies*, 6-7 (1977-1978): 1-26, observa que, desde la Antigüedad cristiana, cada vez que nuevas comunidades monásticas surgen de las viejas ermitas, aparecen metáforas, tomadas del lenguaje de la apicultura, para representar ciertas experiencias espirituales. En la Antigüedad se creía que la miel era un tipo de rocío divino recolectado por las abejas. El azúcar apenas se conocía, y la miel, seguida de la manzana, proporcionaba el mayor grado de dulzura. Su contrapartida está en el sabor amargo del infierno y la hiel. W. Armknecht, *Geschichte des Wortes ‘süp’*, bis zum Ausgang des Mittelalters, *Germanische Studien*, (Berlín, Ebering, 1936), 171.

²⁰ “Tota hac nocte concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exarsit ignis.” “Sermo in festo omnium sanctorum”, *Sermones*, PL, 183, 454C.

²¹ “Legite eam, quia omni melle dulcior, omni pane suavior, omni vino hilarior invenitur”, “Sermo 38”, *Sermones ad fratres in ere/no commorantes*; PL, 40, 1304. Compárese también con *Chronicon Centulense*, IV, 10, PL, 174, 1319B; y IV, 26: “Divini verbi favos sibi congerebat.” [Reunía para sí los panales de la palabra divina.] *Ibid.*, 1346. Dulce se refiere en principio a una experiencia agradable de la lengua, el oído o incluso el tacto. En el primer milenio, entre los autores cristianos, se aprecia esta doctrina en Orígenes; y en “La doctrine des sens spirituels au moyen age, en particulier chez Saint Bonaventure”, *Revue d’ascétique et de mystique*, 13 (1932), 263-299, examina la percepción y elaboración posterior, usaba para el sabor de la Palabra. Sólo durante la última parte de la Edad Media el significado se transforma para pasar a ser una cualidad intrínseca de ciertos alimentos: la miel ya no es tan dulce como la Palabra de Dios, sino casi tan dulce como el azúcar. Friedrich Ohly, “Geistige Supe bei Otfrid”, en Friedrich Ohly, *Schriften zur rnmittelalterlie fien Bedeutungsforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 93-127, esp., 98-99; J. Ziegler, *Dulcedo Dei, Ein Beitrage zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, *Alttestamentliche Abhandlungen* 13, 2 (Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1937); W. Armknecht, *Geschichte des Wortes ‘süp’*.

descansa en la boca del sabio' (Prov. 21, 20)".²² Hablando sobre el texto del Cantar de los Cantares, Bernardo dice también, "lo rumio dulcemente, y se llenan mis entrañas, y mi interior se alimenta, y de todos mis huesos brota la alabanza".²³

Para un lector ocular, este testimonio del pasado puede resultar chocante: no puede compartir la experiencia creada por la reverberación de la lectura oral en todos los sentidos.²⁴ Además, el vocabulario para los sabores y olores se ha apagado y reducido.²⁵

La página como viñado y jardín

Cuando Hugo lee, cosecha; recoge los frutos de las líneas. Sabe que Plinio ya había observado que la palabra *página*, "pagina", puede referirse a las líneas de viñedos con-

²² "Vos estote animalia inunda et ruminantia, ut fiat sicut scriptum est: Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis." "Sermo in festo omnium sanctorum", *Sermones*; PL, 183, 455C. Se creía que animales como los rumiantes eran animales "limpios". La comparación del monje que medita con la vaca, la oveja o la cabra que pastan, sigue siendo un motivo ininterrumpido. J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (París: Cerf, 1957); traducido como *The Love of Learning and the Desire for God* (Nueva York: Fordham University Press, 1982), cita un *Mariale* anónimo de un manuscrito del siglo XII conservado en la Biblioteca Nacional de París (lat. 2594 f. 58v): "Monachus in claustru iumentum est samaritani in stabulo: huic foenum apponitur in praesepie dum assidue ruminando memoria Jesu Christi." [Un monje en su monasterio es como el asno del samaritano en su establo: a uno se le da heno en su pesebre, el otro rumia a menudo recordando la memoria de Jesucristo.] De modo similar, Irénée Hausherr cita a un monje griego: "Un anciano dijo: el pastor da a sus ovejas buen forraje para comer, pero también consumen muchas de las malas hierbas que nacen. Si tragan ortigas ardientes, buscarán hierba para rumiar hasta que la amargura de las ortigas desaparezca. Del mismo modo, la meditación sobre las Escrituras es un buen remedio para los hombres contra los ataques de los demonios". Véase: *The Name of Jesús* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978), 176.

²³ "Suaviter rumino ista, et replentur viscera mea, et interiora mea saginantur, et omnia ossa mea germinant laudem." "Sermo XVI", *Sermones in Cántica Canticorum*; PL, 183, 849C.

²⁴ Durante el siglo XII se prestó una atención creciente al reflejo físico de las experiencias espirituales que acompañaban a la lectura. Cf. "La Debut d'une doctrine des cinq sens spirituels, chez Origène", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13 (1932): 113-145; Karl Rahner se ocupa de las raíces de esta doctrina en Orígenes; y en "La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez Saint Bonaventure", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13 (1932): 263-299, examina la percepción y elaboración posterior.

²⁵ El gusto y el olfato no se distinguían claramente, pero se expresaban con mucha mayor viveza para describir emociones experimentadas mientras se piensa con sentimiento o durante la lectura meditativa. El vocabulario disponible para aromas, fragancias y olores, era mucho más rico en la lengua vernácula de la Edad Media que en las lenguas europeas modernas. Véase: Artur Kutzelnigg, "Die Verarmung des Geruchswortschatzes seit dem Mittelalter", *Muttersprache*, 94 (1983-1984): 328-346.

sideradas en conjunto.²⁶ Las líneas de la página eran los hilos del enrejado que sostiene las viñas. Mientras recoge el fruto de las hojas del pergamino, las voces paginarian caen de su boca; como un suave murmullo si van dirigidas a su propio oído, o recto tono, si se dirige a la comunidad de monjes. Hay una expresión que nos permite distinguir los dos tipos de actividad: *sibi legere*, que significa "leer para uno mismo", en contraste con clara lectio, dirigida al oído de los otros. No es de extrañar que la lectura se considerara, a lo largo de la Antigüedad, un ejercicio extenuante. Los médicos helenísticos prescribían la lectura como alternativa a jugar a la pelota o pasear.

La lectura suponía que se estaba en buena condición física; se suponía que los frágiles o débiles no podían leer con su propia lengua. En un solsticio, Nicolás de Clavaival se había sometido como el resto de los monjes a la acostumbrada purga y sangría trimestral, pero en aquella ocasión, el ayuno combinado con el pinchazo lo dejó tan débil que, por un rato, no pudo continuar su lectura. Cuando Pedro el Venerable tenía un catarro que lo hacía toser cada vez que abría la boca, no podía leer ni en el coro ni en su celda "para sí mismo".²⁷

Las actividades orales no sólo predominaban en el acto de la lectura, sino que también determinaban la tarea de los ojos. La raíz de la palabra inglesa *to read* connota "dar consejo", "descifrar", "examinar con detenimiento" e "interpretar".

El latín *legere* se deriva de una actividad física.²⁸ *Legere* connota "escoger", "reunir", "cosechar" o "recoger".²⁹ La palabra latina para las ramas y la leña se deriva de *legere*. Esos palos se llaman *lignum*, que contrasta con materia³⁰ más o menos como la leña se puede distinguir de la madera. El término alemán para "leer" (*lesen*) aún expresa claramente

²⁶ Plinio, 17, 169. Véase: A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots* (París: Librairie C. Klincksieck, 1932), "página" y "pagus"; y Plinio, *Natural History*, vol. 5, traducción de H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 116. Rackham explica que *página* se utiliza aquí como un término para referirse a cuatro líneas de viñado unidas en un cuadrado por medio del enrejado.

²⁷ La descripción más amena y densa de la lectura monástica aún es la de Jean Leclercq, *Love of Learning*, especialmente "Lectio and Meditatio", 15-17, donde se narran estas dos anécdotas y se citan sus fuentes.

²⁸ *Dictionnaire étymologique*: "lego", "legere". "Amar", "diligere", viene de la misma raíz: A "di" et "lego", quasi sit eligere aliquem e multis [...] "De 'di' y 'lego', como escoger a alguien de entre muchos [...]" Aegidio Forcellini, *Lexicón totius latinitas*, publicación original de 1864-1926; repr. Bolonia, 1965. Isidoro de Sevilla: "Otros han dicho que 'amar' está sembrado en nosotros de forma natural, pero 'sentir afecto' (diligere) por elección". "Alii dixerunt amare nobis naturaliter insitum, diligere vero electione". *Differentiarum sive de proprietate sermonum*, 1, 17; PL, 83, 12A-B.

²⁹ Virgilio y Cicerón subrayan esta conexión.

³⁰ De mater, la parte madre del árbol, destinada a material de construcción.

la idea de recoger ramas de haya (la palabra para "letra" equivale a ramas de haya, recordándonos las runas utilizadas en los conjuros mágicos).³¹

Para Hugo, que utiliza el latín, el acto de leer con los ojos implica una actividad no muy distinta de la búsqueda de leña: los ojos deben escoger las letras del alfabeto y reunirías en sílabas. Los ojos están al servicio de los pulmones, la garganta, la lengua y los labios, que normalmente no pronuncian letras individuales, sino palabras.

La "lectio" como forma de vida

Tanto para el orador o el sofista clásico como para el monje, la lectura compromete al cuerpo entero. Sin embargo, la lectura no era una actividad más para el monje, sino una forma de vida.³² La lectura acompaña a todo lo que el monje hace siguiendo su regla particular. Esta regla fue establecida por san Benito, y divide el día en dos actividades que se consideran igualmente importantes: *ora et labora*, "reza y trabaja".³³

Siete veces al día, los miembros de la pequeña comunidad del monasterio ideal se encuentran en la iglesia. Escuchan las recitaciones monotónicas (recto tono), con inflexiones rígidamente definidas para señalar las preguntas, el estilo directo o el fin de una pericopa, y entonan salmos. Entre uno y otro encuentro, cuando el monje ordeña o ara, hace mantequilla o maneja el cincel, la recitación en común se convierte en un monótono y suave murmullo en el que cada uno escoge los versos que prefiere. Esos

³¹ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18a ed. (Berlín: De Gruyter, 1960). La palabra alemana para "etra" es *Buchstab(e)*. *Stab* significa "vara, rama: el trazo vertical de la runa". Cuando las runas se comenzaron a escribir en pergaminos, en lugar de escribirlas en tablas de madera o en losas de piedra, apareció la palabra que se puede componer. La palabra alemana *lesen*, "leer", viene de *lesan*, "reunir, recolectar, escoger, recoger". *Buchstaben lesen* connotaba el recoger varas cubiertas con runas, actividad relacionada con la adivinación.

³² B. Calati, "La lectio divina nella tradizione monástica benedettina", *Benedictina*, 28 (1981): 407-438, es una buena guía. Véase también: A. Wathen, "Monastic Lectio: Some Clues from Terminology", *Monastic Studies*, 12 (1976): 207-216; P. C. Spahr, "Die lectio divina bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens", *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39; M. Van Aasche, "Divinae vacari lectioni", *Sacris Erudiri*, 1 (1948): 13-14.

³³ *Ora et labora*: Sobre la dificultad que tiene el lector moderno para captar el significado dado a términos como "trabajar", "laborar", "afanarse", véase: Ivan Illich, *Shadow Work* (Londres: Boyars, 1981), nota bibliográfica, 122-152.

versos son el camino de su peregrinación hacia el cielo, tanto cuando reza como cuando trabaja.³⁴ La lectura impregna sus días y sus noches.³⁵

Este compromiso con la lectura ininterrumpida tiene un origen judío, rabínico, como el canto llano que ancla los versos en la memoria. El canto gregoriano toma su inspiración del que se realiza en la sinagoga. El deseo de vivir con el libro es también una parte del misticismo judío.³⁶

Una vez que el judío devoto ha asistido al servicio en la sinagoga y escuchado los pasajes de la Tora y los Profetas, continúa humildemente recitando pasajes de esas lecturas mientras vigila sus mercancías en el mercado o está sentado junto a la puerta de su casa. Un rabino sigue haciendo esto hasta que las "lecturas le saben tan dulces como a un bebé la leche de la madre".³⁷ Recuerda a Ezequiel 3, donde el mensajero de Dios le tiende un rollo de pergamino a su siervo, y ese rollo "estaba completamente escrito por ambos lados".

Se le ordena a Ezequiel que "coma ese rollo", que "lo ingiera". Y, en efecto, "cuando traga el rollo [...] sabe tan dulce como la miel". Dios no pre-dice, sino que pre-escribe el destino del pueblo judío; y la suerte de cada judío se experimenta al descubrir su propio destino como un postscriptum. Demasiado a menudo, el postscriptum tiene un sabor amargo. "El judío parece haber estado resuelto a que se cumpliera el camino que el Profeta había señalado para él."³⁸

Hugo quiere que su discípulo, al examinar los tres sentidos de la escritura, incorpore el pasado sagrado del mundo entero en su propio presente. Quiere que interprete el éxodo judío de Egipto como una prefiguración del camino desde Jerusalén hasta el Gólgota, del camino de los cristianos siguiendo a Jesús, y que lo aplique a su propia vida: que abandone a su familia por el monasterio, que aparece bajo la imagen del desierto. Sin casa, encuentra su hogar temporal en las páginas del libro.

Así, el significado que Hugo y su tiempo dan al *studium legendi* fue modelado por las ideas del Antiguo Testamento.

³⁴ En las Iglesias griega y rusa, la unión de la palabra y el aliento es la oración murmurada, y aún hoy se reconoce como una apreciada forma de "peregrinación a través de la vida". Cf. Hausherr, *The Name of Jesús*, esp., 174, sobre el murmullo en la tradición de los monjes griegos.

³⁵ La historia de este estilo de vida y de su evolución está contada y abundantemente adornada con textos en Leclercq, *Love of Learning*.

³⁶ George Steiner, "Our Homeland the Text", *Salmagundi*, 66 (1985): 4-25.

³⁷ B. Gerhardson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala: Gleerup, 1961).

³⁸ Steiner, "Our Homeland the Text", 12.

Más aún, la regla benedictina crea un marco en el cual, simbólicamente, el cuerpo entero interviene en una lectura que dura toda la vida. El monje individual podrá ser un rudis: un siervo analfabeto o un zoquete inculto. Aún así, asiste siete veces diarias a las asambleas en el coro y, frente al libro, canta los salmos. Se han convertido en parte de su ser y, como el hermano más erudito, puede recitarlos mientras cuida las cabras.

El proceso mediante el cual el texto de las Escrituras se convierte en parte de la biografía de cada monje, es típicamente judío, no griego. La Antigüedad no tenía un libro que pudiera ser engullido. Ni los griegos ni los romanos fueron pueblos de un solo libro. Ningún libro estaba, o podía estar, en el centro del estilo de vida clásico del mismo modo que lo está para los judíos, los cristianos o los musulmanes.

Durante el primer milenio cristiano, la memorización de ese único libro se realizaba mediante un proceso que contrasta fuertemente con la construcción de palacios en la memoria. El libro se engullía y digería mediante la cuidadosa atención puesta en los impulsos nerviosos psicomotores que acompañan al aprendizaje de las oraciones. Aún hoy los alumnos en las escuelas coránicas y judías se sientan en el suelo con el libro abierto sobre sus rodillas. Cada uno entona sus versos con un sonsonete monótono, a menudo doce alumnos a la vez recitando versos diferentes. Mientras leen, sus cuerpos se balancean desde la cadera hacia arriba, o sus troncos se mecen suavemente hacia adelante y hacia atrás. El balanceo y la recitación continúan como si el alumno estuviera en trance, incluso cuando cierra los ojos o mira hacia el fondo de la nave de la mezquita. Los movimientos corporales evocan los de los órganos del habla con los que han sido asociados.

De un modo ritual, esos estudiantes utilizan todo su cuerpo para encarnar los versos. Marcel Jousse ha estudiado estas técnicas psicomotoras utilizadas para fijar en la carne una secuencia hablada.³⁹

Ha mostrado que, para mucha gente, el recuerdo significa el desencadenamiento de una secuencia bien establecida de pautas musculares a la cual están ligadas las emisiones. Cuando se mece al niño mientras se canta una canción de cuna, cuando los segadores se inclinan al ritmo de una canción de cosecha, cuando el rabino sacude la cabeza mientras reza o busca la respuesta adecuada, o cuando recordamos el refrán sólo tras unos golpes rítmicos con los dedos..., éstos son, según Jousse, sólo unos pocos ejemplos del amplio nexo que une la emisión con los gestos.⁴⁰ Cada cultura ha dado su

³⁹ "Corporage" es el término que utiliza: *La Manducation de la parole* (París, Gallimard, 1975).

⁴⁰ Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste* (París, Gallimard, 1974). Jousse era un jesuita francés destinado a Beirut, que pasó toda su vida estudiando la corporeización de los dichos semíticos. Primero exploró la conexión

propia forma a esta complementariedad bilateral y asimétrica gracias a la cual las frases se graban a derecha e izquierda, adelante y atrás en el tronco y los miembros, y no sólo en el oído y el ojo. La existencia monástica puede verse como un marco cuidadosamente modelado para la práctica de este tipo de técnicas.

"Otia monástica"

Sin embargo, no es una técnica social incorporada a la regla la que hace al monje, sino la actitud con la que se acerca al libro como el centro de su vida. En el breve capítulo dedicado a la meditación (III, 10), Hugo se refiere al espíritu según el cual se debería vivir esa vida de lectura. Utiliza la palabra *vacare*, que lo dice todo, pero que no puede ser traducida al castellano. La palabra aparece en la oración que habla de la meditación como una habilidad y que anima al lector a disfrutarla. "A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente (*familiarius amare*), y desea comprometerse con ella más a menudo (*vacare voluerit*), le hará la vida realmente agradable."⁴¹

Jerome Taylor traduce elegantemente *vacare voluerit* como "desea comprometerse con ella". Sin embargo, esta traducción confunde al estudioso moderno porque no le permite ver que la palabra *vacare* es un término técnico crucialmente importante para definir al monje cristiano.⁴² Rufino (ca. 435-510) fue el primero en definir al monje como alguien "que se libera en soledad para Dios solo", *solus soli Deo vacans*.⁴³

Vacare significa "haber sido liberado o liberarse". Cuando los autores cristianos usan este término, el énfasis no está en la liberación que consigue una persona, sino en la libertad que toma por su propia voluntad. El término subraya "el deseo de comprometerse" con un nuevo modo de vida, más que la liberación o el abandono de las antiguas costumbres de esclavitud y modo de vida. El verbo también se utiliza en el latín clásico.

entre movimiento y memoria, "Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", *Archives de Philosophie*, 2 (1924): 1-240, y después la naturaleza disimétrica y bilateral de estos movimientos según los ritmos de la voz, "Le Bilatéralisme humain et l'anthropologie du langage", *Revue anthropologique*, (agosto-septiembre de 1940): 1-30. Su influencia sobre el joven Millman Parry durante los últimos años de la década de los veinte llevó a Parry a desarrollar su teoría sobre la oralidad.

⁴¹ DT, III, 10, p. 93. Véase supra, nota 6.

⁴² Como el castellano moderno, el latín clásico tiene un sustantivo, "vacatio", que significa "libertad, exención o dispensa". Hugo no utiliza este nombre, sino el verbo correspondiente.

⁴³ Rufino, *Historia Monachorum*, 1; PL, 21, 391B.

Séneca, el tutor estoico de Nerón y contemporáneo de Pedro y Pablo, distingue tres formas de vida que una persona podría elegir para "comprometerse": la lujuria, la contemplación o la acción (política).⁴⁴

Incita a cada uno a que elija con generosidad aquello para lo que quiere estar libre. El verdadero ocio sólo lo pueden encontrar los que se entregan a la sabiduría (*Sapientiae vacant*). En este sentido clásico, el verbo aún se utilizaba en tiempos de Hugo. Significaba ser "absorbido" por el vino, "sumergirse" en una vida de placer carnal, "entregarse" a los estudios. Sin embargo, ningún autor del siglo XI podría haber utilizado este término para designar estas "desviaciones" sin implicar que eran desórdenes que contrastaban con la verdadera libertad que el cristiano debía elegir. Agustín fue el primero en dar al término este último sentido. Poco después de su bautismo en el 387, fue a África sintiendo la llamada de Dios para practicar el *otium* [ocio],⁴⁵ y fundó una pequeña comunidad en la ciudad de Tagaste. Declara que el propósito de la vida común del grupo es "deificarse a través del ocio".⁴⁶ Incita insistentemente a sus queridos amigos diciéndoles: "amad el ocio, queridísimos, de tal modo que os dominéis ante todo placer terrenal y recordéis que no hay ningún lugar donde no pueda haber trampas".⁴⁷ En otro lugar, dice "no empleo mi ocio en alimentar la desidia, sino en adquirir sabiduría [...] descanso de las actividades de negocios, y mi alma tiende hacia los afectos divinos".⁴⁸

Así, Hugo le pide al lector que desea alcanzar la perfección que se dedique al ocio, *otium*. "Pues esto es especialmente lo que aparta el alma del estruendo de los negocios

⁴⁴ Séneca, *Ad Serenum de otio* (Dialogi, 8), 7, 1: "Praeterea tria genera sunt vitae [...] unum voluptati uacat, alterum contemplationi, tertium actioni."

⁴⁵ "Postremo [...] de otio meo modo gaudeo; quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi [...] quod quaero intentissimus ueritatem." [Final mente [...] gozo con mi ocio; porque he escapado de las ataduras de los de seos superfluos [...] porque busco la verdad con mucho empeño]. *Contra académicos*, libro 2, cap. 2; *Euvres de Saint Augustin*, vol. 4, R. Jolivet, ed. y trad. (París: Desclée de Brouwer, 1948), 66.

⁴⁶ "Deificare [...] in otio", San Agustín, "Epístola 10". Véase: Georges Folliet, "Deifican in otio. Agustín, Epístola X, 2", *Recherches augustiniennes*, vol. 2, Georges Folliet, ed. (París: Études Augustiniennes, 1962), 225-236. San Agustín, *Letters*, vol. 1, trad. de Wilfred Parsons, S. N. D. (Washington: Catholic University of América Press, 1951), 23-25.

⁴⁷ "Sic ergo, dilectissimi, diligite otium, ut vos ab omni terrena delectatione refrenetis et memineritis nullum locum esse, ubi non possit laqueos tendere", "Epístola 48, a Eudoxio", *Epistolae Sancti Augustini*, Al. Goldbacher, ed., vol. 34 (Praga: Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1895), 137-140.

⁴⁸ "Otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae [...] ego requiesco a negotiosis actibus, et animus meus divinis se intendit affectibus", "Tractatus 57", *Tractatus in Johannis evangelium*; PL, 35, 1791.

terrenales y hace que pruebe anticipadamente, de algún modo, la dulzura de la paz eterna.⁴⁹ La lectura meditativa lleva el descanso al alma.

Hugo distingue aquí entre la peregrinación y el paseo, la extenuante "lectio" y la ociosa "meditatio". Distingue las dos formas de movimiento, pero subraya su similitud. En la tradición monástica, los dos modos de lectura no son sino dos momentos de la misma "lectio divina". Hugo no percibe una ruptura entre la filosofía y la teología, una distinción sobre la cual los escolásticos construirían poco después su método. Únicamente en el siglo XIII la distinción entre la "luz de la razón" y la "luz de la fe" daría lugar a dos tipos de lectura: la filosofía, en la que la razón arroja su luz sobre las cosas (*lumen rationis*) y luego busca a tientas las causas que originaron su existencia; y la teología, en la que el lector se somete a la autoridad de la palabra de Dios y su luz (*lumen fidei*) cuando interpreta el mundo sensible y racional.⁵⁰

En Hugo, estos dos compromisos diferentes del lector son todavía aspectos del mismo *otium*. Los dos tipos de "luz" que se pueden arrojar sobre la página son todavía dos momentos de uno y el mismo *studium*. La *lectio* es siempre un comienzo, la *meditatio* una *consummatio*, y ambas, partes integrales del *studium*. El estudio de las criaturas nos enseña a buscar a su creador; luego este creador proporcionará conocimiento al alma, y la empapará de alegría, convirtiendo la meditación en un placer supremo.⁵¹ Para Hugo sólo hay un tipo de lectura que merezca la pena, la *lectio divina*. Esto lo coloca al final de un milenio durante el cual *lectio* y *otio vacare* se habían definido mutuamente.

⁴⁹ DT, III, 10, p. 93. "Ea enim máxime est, quae animara terrenorum actuum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit". DB, p. 59.

⁵⁰ Que es siempre, ante todo, el mundo de la historia: "El sentido de la historia que Hugo muestra en sus escritos era característico de un segmento particular de la sociedad del siglo XII: monjes y canónigos regulares. La historia no tenía un lugar en las artes liberales y, consecuentemente, tampoco en el curriculum universitario posterior [...]. Los maestros en las escuelas tendían a trasladarse de la práctica de la lectura bíblica integral en la *lectio divina*, con su marco histórico, a un programa orientado alrededor de las colecciones de *quaestiones* que cubrían tópicos teológicos de una forma sistemática y objetiva [...]. Abelardo [...] rompió decisivamente con cualquier noción de una economía histórica para la divinidad [...]. Para ser lógicamente consistentes, los enunciados de fe deben ser constantes a través del tiempo, posición contraria a la que había adoptado Hugo [...]".

Para los dialécticos, el tiempo verbal era incidental, no esencial (G. A. Zinn, Jr., "Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor", en G. H. Shriver, ed., *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in Honor of Ray C. Petry* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1974), 135-158.

⁵¹ 51DT, III, 10, 93. "Cumque iamper ea quae facta sunt eum qui fecit omnia quaerere didicerit et intelligere, tune animum pariter et scientia erudite et laetitia perfundit, unde fit ut máximum in meditatione sit oblectamentum", DB, 59-60.

El declive de la "lectio divina"

A principios del siglo XIII, el término *lectio divina* se hace incluso menos frecuente y desaparece por completo en algunos contextos.⁵² Para los frailes, dominicos y franciscanos, la lectura devota que alimenta por medio de la contemplación no es más que una de las formas básicas de utilizar el libro. El término *lectio spiritualis* se usa para diferenciarla de las ocupaciones académicas, que monopolizan en esta época la palabra *studium*.

Cuando Hugo se refiere a la lectura que tiene algún fin último distinto del progreso personal hacia la sabiduría, se refiere a ella con serias advertencias.⁵³ Uno de sus contemporáneos, Guillermo de San Thierry, que murió seis años después de Hugo, ya mantiene una opinión diferente sobre este punto. Distingue entre un tipo de lectura que se hace con sentimiento (*affectus*), en la que el lector asimila su experiencia a la del autor; y otra que tiene por objeto incrementar el conocimiento fáctico.⁵⁴ La nueva forma de leer la página recién trazada requiere un nuevo emplazamiento dentro de la ciudad: los colegios que engendran la universidad, con sus rituales más académicos que monásticos. El *studium legendi* deja de ser una forma de vida para la gran mayoría de los lectores disciplinados, y se ve como una particular práctica ascética que ahora se denomina "lectura espiritual". Por otra parte, el "estudio" se refiere cada vez más a la adquisición de conocimiento. La *lectio* se divide ahora en oración y estudio.

⁵² Jean Leclercq, "Les Caracteres traditioneles de la lectio divina", *La Liturgie et les paradoxes chrétiens* (París, 1963), 243-257. Véase también: Jacques Rouse y Hermán Joseph Sieben, "Lectio divina et lectura spirituelle", *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, cois. 470-484 (París: Beauchesne, 1975). La primera parte de este artículo se ocupa explícita mente de la transformación que estoy describiendo aquí. Para la introducción de la tradición benedictina en los monasterios cistercienses de la alta Edad Media, véase: P. C. Spahr, "Die lectio divina bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens", *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39. Para la historia más temprana, U. Berlière, "Lectio divina", *L'Ascése bénédictine des origines a la fin du 12C siècle*, Collection Pax (Maredsous, 1927).

⁵³ Por ejemplo, *De arca Noe morali*, IV, 6; PL, 176, 672C: "Reprobi dum temporalibus inhiant, cognitionem aeternorum perdunt. Electi autem, dum temporalia Dei beneficia recolunt, ad agnitionem aeternorum proficient". [Los reprobos, mientras codician lo temporal, pierden el conocimiento de lo eterno. Sin embargo, los elegidos, mientras contemplan los beneficios temporales de Dios, avanzan hacia el conocimiento de lo eterno.] Hugh of St Victor, *Selected Spiritual Writings*, trad. de un religioso de C.S.M.V. (Nueva York: Harper and Row, 1962), 138.

⁵⁴ En este caso, la página se convierte en un "objeto" (en alemán, *Gegenstand*) y su contenido en un tema. L. Dewan, "Obiectum. Notes on the Invention of a Word", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen age*, 48 (1981): 37-96, examina los pasos mediante los cuales el término "obiectum" se comenzó a utilizar hacia el año 1220.

Bibliografía

- Aasche, M. Van. "Divinae vacari lectioni", *Sacris Erudiri*, 1 (1948): 5-35.
- Armknrecht, W. "Geschichte des Wortes ‚süp‘, bis zum Ausgang des Mittelalters". En Armknrecht, W. *Germanische Studien*. Berlín: Ebering, 1936.
- Balogh, Joseph. "Voces Paginarum", *Philologus*, 82 (1926-1927): 84-109 y 202-240.
- Berlière, U. *L'Ascèse bénédictine des origines a la fin du 12C siècle*, Collection Pax. Maredsous, 1927.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- Calati, B. "La lectio divina nella tradizione monástica benedettina", *Benedictina*, 28 (1981): 407-438.
- Constable, Giles. "Monachisme et pèlerinage du moyen age", *Revue historique*, 101 (1977): 3-27.
- D'Alverny, Marie-Thérèse. "La Sagesse et ses sept filies. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du ix^e siècle", *Mélanges F. Grat*, París, vol. 1, (1946): 245-278.
- Dewan, L. "Obiectum. Notes on the Invention of a Word", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen age*, 48 (1981): 37-96.
- Ernout, A. y Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. París: Librairie C. Klincksieck, 1932.
- Folliet, Georges. "Deifican in otio. Agustín, Epistola X, 2", en Ed. Folliet, Georges. *Recherches augustiniennes*, vol. 2. París: Études Augustiniennes, 1962.
- Forcellini, Aegidio. *Lexicón totius latinitas*, publicación original de 1864-1926; repr. Bolonia, 1965.
- Gardeil, A. "Dons du Saint Esprit", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4, cois. 1728-1781. París: Letouzey, 1939.
- Gerhardson, B. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala: Gleerup, 1961.
- Gindele, C. "Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur", *Review of Benedictine Studies*, 6-7 (1977-1978): 1-26.
- Gregorio Magno, *Morales sur Job, primera parte*, libros 1 y 2. Intr. de Robert Gillet, O. S. B. París: Éditions du Cerf, 1975.
- Hausherr, Irénée. *The Name of Jesús*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978.
- Hugh of St Victor, *Selected Spiritual Writings*, trad. de un religioso de C.S.M.V. Nueva York: Harper and Row, 1962.
- Hugues de Saint-Victor. *Six opuscules spiritueh*. París: Les Éditions du Cerf, 1969.
- Illich, Ivan. *Shadow Work*. Londres: Boyars, 1981.
- Jousse, Marcel. *L'Anthropologie du geste*. París, Gallimard, 1974.
- Jousse, Marcel. "Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", *Archives de Philosophie*, 2 (1924): 1-240.
- Jousse, Marcel. "Le Bilatéralisme humain et l'anthropologie du langage", *Revue anthropologique*, (agosto-septiembre de 1940): 1-30.
- Kluge, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18a ed. Berlín: De Gruyter, 1960.

- Kutzelnigg, Artur. "Die Verarmung des Geruchswortschatzes seit dem Mittelalter", *Muttersprache*, 94 (1983-1984): 328-346.
- Leclercq, Jean. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen age*. París: Cerf, 1957.
- Leclercq, Jean. *La Liturgie et les paradoxes chrétiens*. París, 1963.
- McCulloch, W. *Embodiments of Mind*. Cambridge: mit Press, 1965.
- Ohly, Friedrich. *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Plinio, *Natural History*, vol. 5, traducción de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Rahner, Karl. "La doctrine des sens spirituels au moyen age, en particulier chez Saint Bonaventure", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13 (1932): 263-299.
- Rousse, Jacques y Sieben, Hermán Joseph. "Lectio divina et lectura spirituelle", *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, cois. 470-484. París: Beauchesne, 1975.
- San Agustín. "Epístola 48, a Eudoxio", en Ed. Goldbacher, Al. *Epistolae Sancti Augustini*. vol. 34. Praga: Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1895.
- San Agustín. *Euvres de Saint Augustin*, vol. 4, R. Jolivet, ed. y trad. París: Desclée de Brouwer, 1948.
- San Agustín. *Letters*, vol. 1, trad. de Wilfred Parsons, S. N. D. Washington: Catholic University of America Press, 1951.
- Spahr, P. C. "Die lectio divina bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens", *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39.
- Steiner, George. "Our Homeland the Text", *Salmagundi*, 66 (1985): 4-25.
- Wathen, A. "Monastic Lectio: Some Clues from Terminology", *Monastic Studies*, 12 (1976): 207-216.
- Ziegler, J. y Do Dei, Dulce. *Ein Beitrage zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel, Alttestamentliche Abhandlungen* 13, 2. Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1937.
- Zinn, G. A. "Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor". En Ed. Shriver, G. H. *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in Honor of Ray C. Petry*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1974.